

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

EDITORIAL TROTTA

El Enigma y el Misterio

Una filosofía de la religión

El Enigma y el Misterio
Una filosofía de la religión

José Gómez Caffarena

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2007, 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© José Gómez Caffarena, 2007

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-096-2

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	11
I. EL HECHO RELIGIOSO: HISTORIA Y ESTRUCTURA	
1. Evocación de lo religioso ancestral.....	21
2. La novedad de las religiones universales	87
3. La crisis moderna de lo religioso.....	155
II. POSICIONES FILOSÓFICAS ANTE LO RELIGIOSO	
4. Filosofía desde la asunción de racionalidad total.....	225
5. Filosofía desde la prevalente evidencia de lo empírico	263
6. Filosofía desde el sujeto humano y su búsqueda del «sentido de la vida».....	301
III. SOBRE LA PLAUSIBILIDAD FILOSÓFICA DE LA FE EN DIOS	
7. Lo Absoluto en perspectiva humana.....	389
8. «Dios»: privilegio simbólico del amor personal.....	445
9. El Cosmos, creación de Dios.....	505
10. Dios, «Señor de la Historia»	595
<i>Epílogo</i>	675
<i>Índice onomástico</i>	683
<i>Índice general</i>	693

«No es el flaco absurdo lo que encontramos en su universo [el de Esquilo], sino el enigma, un sentido que no podemos descifrar bien, porque deslumbra: una luz en la cual desde hace millares de años los hombres aprendieron a celebrar la vida hasta en el sufrimiento; y lograr nombrar la cual es quizá el empeño de nuestras vidas antes de morir.»

(Albert Camus, *El verano*)

«La balanza de la razón no es del todo imparcial: el brazo que apunta ‘esperanza de futuro’ goza de ventaja para remontar teorías de mayor peso que actúen en el otro. Es la única inexactitud que no podría, ni tampoco quiero, corregir.»

(Immanuel Kant, *Sueños de un visionario...*)

«El Tao que puede expresarse no es el verdadero Tao.»

(Lao Zi, *Tao-Te-Ching*, 1)

«A Dios nunca lo ha visto nadie. Si nos amamos, Dios está en nosotros.»

(1 Jn 4, 12)

PRÓLOGO

En una observación justamente famosa mantuvo Aristóteles que «fue por el asombro por lo que se empezó a filosofar»¹. Asombrarse incluye sentir curiosidad, ese «deseo de saber» que, en otra frase también muy recordada², había dicho el mismo Aristóteles que pertenece por naturaleza a todos los humanos. Pero el asombrarse va más allá. Connota un sentimiento específico de aplauso o extrañeza, de encontrarse ante lo que es superior y desborda; o, más todavía, ante lo que es *enigmático* y desconcierta o inquieta...

Según lo que nos han dejado escrito los primeros que tenemos por filósofos (esos conocidísimos nombres del ámbito cultural helénico, de hacia medio milenio antes de nuestra era), fue la Naturaleza lo que suscitó ante todo el asombro. En un paso ulterior de abstracción fue luego la Realidad («Ser») y el hecho de nuestro conocer. Para, por fin, centrarse en *el mismo ser humano*. Que quizá es lo que siempre subyacía y lo que más movía a asombro y búsqueda. *La condición humana es, comprensiblemente, el gran enigma para los humanos.*

Probablemente otros habían ya filosofado antes de que lo hicieran los griegos, aunque sin dejarnos huellas escritas de su esfuerzo. Mucho antes, en todo caso, otros humanos habían dejado otro tipo de huellas de un auténtico asombro. Menos regidas por la inteligencia lingüística y la lógica de lo que se escribe; cifradas en símbolos, sobrecargadas de fuertes sentimientos que nosotros barruntamos sin poder estar nunca seguros de haberlos reconstruido adecuadamente. Son pinturas rupestres,

1. Aristóteles, *Metafísica*, A, 982b 11-19. (Continúa: «el amor del mito es en cierto modo amor de la sabiduría».)

2. *Ibid.*, 980a 22.

cerámicas, megalitos, enterramientos... Huellas prehistóricas a las que no es demasiado arriesgado suponer una situación verosímil de origen en prácticas rituales y tradiciones de relatos míticos y creencias, como los que posteriormente encontraremos en culturas ancestrales que aún hoy subsisten. Es el densamente simbólico *universo religioso*.

¿No cabe decir también que «ha sido por el asombro por lo que los seres humanos se hicieron, y se hacen, religiosos»? Hay algo común. Es cierto que el filosofar requiere una situación cultural más compleja y madura, con un comienzo al menos de división social del trabajo. Y se ejerce con más conciencia crítica y con mayor concentración (nunca exclusiva) en la inteligencia lingüística. Pero no difiere radicalmente de lo que los humanos venían haciendo muchos milenios antes en esos ejercicios culturales que llamamos religiosos.

Si buscamos la raíz de este «asombro» religioso, encontraremos aquí también en primer plano a la Naturaleza: esa poderosa impresión de muchos fenómenos naturales que asombran y aterran; a veces benévolos, otras muchas amenazantes. Pero una mirada más honda nos hará percibir, en la raíz, el concernimiento vital de los mismos humanos. No sólo como instinto de sobrevivencia que busca no ser avasallado por fuerzas que lo superan. Sino también como consciencia oscura del propio *enigma* constitutivo; para el que se intuyen claves iluminadoras y salvadoras en la Naturaleza, ese resonador inmensamente complejo de los propios afanes. Quizá es *un Misterio último* lo que se deja entrever desde el *enigma*.

Fue, pienso, el enigma que se sentían ser el que condujo a los humanos al complejo despliegue simbólico que constituyen sus prácticas religiosas. Con especial peso de las situaciones dramáticas y las urgencias más acuciantes; pero con indicios, progresivamente más perceptibles, de que, tras lo cercano, los humanos atisbaban en sus símbolos una «*misteriosidad*» más radical, envolvente de su propio enigma. Hay testimonios arcaicos que sugieren una actitud más adorativa que interesada frente a ese *Misterio* —actitud compatible con otras, que iban dirigidas a afrontar más pragmáticamente las terribles fuerzas naturales para sacar adelante sus vidas.

La relación posterior de las filosofías con las religiones ha sido muy compleja, hecha de encuentros y desencuentros, de servidumbres forzadas y de reacciones polémicas. El mayor dominio de los recursos de la inteligencia lingüística por parte de la filosofía le ha servido a veces para justificar su superioridad, hasta llegar a un pretendido olvido de lo religioso. Pero es claro que una reflexión filosófica madura no puede ignorar cuánto la une en su raíz a la actitud religiosa. Es razonable que

dedique algo de su esfuerzo a reflexionar sobre lo religioso. Es muy justo tratar de hacer la que —sólo recientemente³— llamamos «filosofía de la religión».

En ese tema he empleado mucho tiempo de mi vida, por mi dedicación como docente de filosofía y, todavía más, por concernimiento personal. De ese esfuerzo proviene lo que ahora por fin tengo para publicar —siempre dudando de si vale la pena hacerlo con todas las deficiencias y lagunas que le encuentro.

Al hilo de lo que voy diciendo en este prólogo, me he preguntado si también habrá que reconocer un «asombro» en la base del filosofar sobre la religión. Y me parece justa la respuesta afirmativa. Pero hay, quizá, más de un matiz en tal *asombro ante el hecho religioso*. Quiere, sin duda, decir en primer lugar: ante lo que han sido y son las religiones en la historia humana. Y, aun entonces, puede destacar sobre todo lo que tienen de imaginativo y extraño —bello tantas veces, otras muchas cruel y terrible— sus representaciones, ritos y creencias. O referirse más bien, a través de ello, a lo que deja adivinar que han intentado con tan ingente despliegue simbólico tantos millones de seres humanos. ¿Cómo no sentir asombro ante tantos gozos y tantos sufrimientos, ante tantas angustias que han buscado aliviarse en los densos símbolos religiosos y, todavía más, ante tanta esperanza que se ha expresado tozudamente en ellos, tejiendo la «historia del sentido de la vida», capítulo el más estremecedor de la multimilenaria historia humana?

Este último matiz del asombro no deja muy lejos de otro también posible: el asombrarse ante aquello mismo que suscitó —y suscita quizá aún, cuando es auténtica— la religiosidad. Insisto en ver como su raíz la percepción del enigma humano, encontrándole como un resonador envolvente en un más radical Misterio. El filosofar sobre la religiosidad humana puede así también llegar a preguntarse sobre aquello mismo que la ha suscitado.

En mi larga meditación, mi mayor interés inicial iba precisamente hacia esto último. Soy un creyente cristiano. Me resultó pronto insatisfactorio el enfoque tradicional escolástico, que llamaba en ayuda de la fe a la filosofía, prefiriéndole unas tareas auxiliares en relación con Dios. La filosofía sólo es auténtica si es libre. Vengo por ello hace tiempo intentan-

3. La denominación «filosofía de la religión» surge a finales del siglo XVIII, en la estela del pensamiento de Kant, y se consagra en un escrito de Hegel. Hasta entonces (con la excepción, algo anterior, de Hume) los filósofos occidentales seguían la tradición anterior de referirse a Dios en sus sistemas metafísicos. Es, sin duda, más adecuado no hacer esto sino en el marco expreso de lo religioso. Lo que se quiere significar con el vocablo «Dios» no es una parcela obvia del mundo objetivo. Ha surgido en el ámbito de las religiones y allí hay que intentar comprenderlo antes de dictaminar sobre ello.

do salvaguardarle esa libertad y buscar filosóficamente, en ese espíritu, una posible iluminación humana del Misterio que atisban las tradiciones religiosas humanas. Entiendo que es legítimo este enfoque de la filosofía de la religión con interés religioso; aunque, como es obvio, deberá estar en guardia contra los sesgos y tratar en lo posible de neutralizarlos.

Pero, cuando el esfuerzo filosófico se entiende así, es también comprensible —y es lo que he experimentado personalmente— que vaya creciendo de modo progresivo el interés más llanamente humano por lo religioso que se estudia: por aquello en que las religiones son esa «historia del sentido de la vida» —búsquedas anhelantes, encuentros esperanzados— que dije ser capítulo estremecedor de la historia humana y de una antropología que tome lo humano en su integridad.

Me parece que queda así establecida una *base «humanista»* de encuentro para quienes deciden hacer filosofía de la religión. Sean unas u otras —o ningunas— sus propias convicciones religiosas; sean unos u otros los intereses prevalentes que guíen su trabajo. El Misterio, al que han buscado referirse los símbolos religiosos, merece de la reflexión filosófica una atención respetuosa aunque crítica. Incluso para quien no lo viera así en razón de lo que el Misterio puede en sí mismo representar, la merecería sin duda en razón del enigma humano que, buscando aclararse, ha llevado a creer atisbarlo.

Pero, en definitiva, ¿qué es lo que puede proponerse aportar una filosofía de la religión? ¿Cómo concretará su tarea? ¿Qué facultades humanas movilizará en orden a alcanzarlas? ¿De qué riesgos habrá de procurar guardarse?

Como tendré ocasión de recordar, las concepciones hoy vigentes sobre el filosofar son demasiado dispares como para que sea posible anticipar aquí ningún proyecto detallado que aspirara a ser satisfactorio. Son también tantas las sutilezas lingüísticas que se usan en las presentaciones académicas de lo filosófico que, más bien, quien intenta llegar al fondo de las cuestiones sin quedar en ese ámbito ha de prescindir de ellas en todo lo posible, para que su discurso no resulte disuasorio para muchos; en todo caso, no sería este prólogo el lugar idóneo para intentar ningún resumen de métodos o de resultados⁴.

Afortunadamente, la filosofía no se identifica con la suma de sus formas académicas. El filosofar es profundamente humano, al alcance de

4. Pensé hace ya tiempo que podría usar como introducción del proyectado libro lo que escribí con el título «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual» para *Isegoría* 1 (1992), pp. 104-130. Valga remitir a ese escrito. Pero supongo que es muy acertado haber desistido de reproducirlo aquí.

cualquier persona suficientemente madura; y algo que ejercemos todos los humanos cuando tomamos consciencia con asombro del hecho de nuestro existir y nos preguntamos por su «sentido». Cuando nos hacemos preguntas que rebasan el ámbito en el que las respuestas resultan obvias en la cultura en que vivimos. Cuando, por ejemplo, nos hacemos preguntas sobre el origen que no tienen ya respuesta satisfactoria en el repertorio aceptado de saberes científicos. O cuando, con vistas a trazar nuestros proyectos de actuación, nos preguntamos por lo que sería bueno, o mejor, más allá de las pautas técnicas admitidas de elemental eficacia.

Todos los humanos filosofamos a veces, mejor o peor. Quizá también todos tenemos ya, aunque sea muy implícita, una cierta estructura de principios a los que acudimos al intentar responder con coherencia a nuevas preguntas del tipo dicho que pueden plantearse. Aunque, si somos sensatos, reconoceremos que muchas veces lo que se nos impone es la perplejidad. La realidad de la vida plantea más preguntas de las que podemos responder.

Pues bien, *filosofar sobre la religión* es algo que probablemente habremos hecho en más de una ocasión. Es dejar que se articulen en nosotros las no pocas preguntas que lo religioso plantea —sobre todo en nuestra cultura moderna— y que no tienen respuesta obvia. Y tratar de irles dando la respuesta que nos parezca más razonable.

La vecindad que, según he insinuado, tienen entre sí religión y filosofía en cuanto a su función en la vida humana debe facilitar esa reflexión. Para que unas preguntas y sus eventuales respuestas sean acertadas, es menester, ante todo, *comprender suficientemente* aquello sobre lo que se reflexiona; también es importante saber relacionarlo correctamente con el resto de la vida y el resto de los objetos. Tal vecindad podría, eso sí, ser obstáculo si llevara a deformar el tema con una excesiva asimilación, que sacrificara su singularidad y su diferencia; que acabara «reduciendo» lo religioso a lo filosófico.

Para precisar esta última generalidad, es oportuno insistir algo más en lo que *diferencia a la religión y la filosofía*, dentro de su vecindad de función.

He sugerido ya, de pasada, unos rasgos en los que suponía no era difícil concordar: el filosofar requiere una situación cultural más madura y se ejerce con más *conciencia crítica* y con mayor concentración (nunca exclusiva) en la *inteligencia lingüística*⁵. Ello supone, por contraste, algo

5. Subrayo la adjetivación («lingüística»), porque veo, por un lado, muy justo entender (con Zubiri) la inteligencia humana como coextensiva con la sensorialidad («inteligencia sentiente»), órgano así de un básico arraigo en *lo real*, que es la más radical nota

en lo que tampoco sería difícil ponerse de acuerdo: la religión se vive más concentrada en el *sentimiento*; es más propensa a la credulidad y usa más generosamente la *imaginación*. Quizá es esto lo que quiere expresar la contraposición, que ha venido a ser tópica en relación con el mundo griego, de un «paso del *mythos* al *lógos*»⁶. Pero hay que precisar. También en la religión se ejerce la inteligencia lingüística. Y también en la filosofía se ejerce el sentimiento⁷. La diferencia está en la prevalencia de lo uno o de lo otro. Quizá lo que hemos venido a llamar «razón» quiere expresar la prevalencia (creciente) de la inteligencia lingüística y su legalidad («lógica»); si ésta se ejerce sin compensación y a expensas de esa otra también básica función humana que es el sentimiento, genera una versión de los productos culturales humanos con riesgo de unilateralidad. Es, pienso, de lo que adolece —con su pro y su contra— la cultura derivada de la Ilustración. Extremando esa tendencia, no sólo se hace incomprensible la religión, sino que la filosofía misma se ve amenazada por la crítica: quien sólo aprecia el rigor «científico» (el exigible a las ciencias exactas y positivas) se ciega a las cuestiones del «sentido» de la vida.

Ya se ve que, para ser fiel a este programa, la reflexión filosófica ha de guiarse por pautas metódicas equilibradas que eviten la unilateralidad a que acabo de aludir; sin que ello signifique la caída en una tolerancia acrítica, que sería incompatible con la autenticidad filosófica. No es éste el lugar adecuado para intentar formular en detalle esas pautas; lo iré, más bien, haciendo a lo largo del libro, en los momentos en que pueda ser más oportuno⁸.

Tales pautas serán muy flexibles. Caben múltiples enfoques filosóficos que las respeten, y el mío no pretende ser sino uno entre muchos.

diferencial humana. Pero, por otro, sólo el lenguaje permite a la inteligencia desplegar sus inmensas virtualidades culturales; y es en el medio lingüístico, de uno u otro tipo, donde se desarrollan religión y filosofía.

6. Una contraposición que no debe simplificarse demasiado. No es ahora posible entrar en ello. Pero nótese, al menos, que *mythos* es un género lingüístico (narrativo) inteligente, aunque con fuerte recurso imaginativo y fondo emocional.

7. El sentimiento viene a ser como un *órgano de la integralidad consciente humana*. Más «subjetivo» que la «percepción sensorial» o la «inteligencia» y la «voluntad», puede ser clave para una percepción inteligente y una conducta adecuadas.

8. Será, sobre todo: *a*) en el capítulo segundo, al establecer una primera comparación entre la filosofía naciente y las reformas religiosas (coetáneas) que condujeron a las «religiones universales»; *b*) en el capítulo tercero, al referirme a la crisis de lo religioso que ha inducido la filosofía moderna; *c*) en los capítulos cuarto a sexto, en que presento el pensamiento sobre la religión de los filósofos modernos más relevantes; y *d*) aún más detalladamente, al iniciar mi reflexión más personal: en la Introducción a la parte tercera y en sus capítulos séptimo y octavo.

Pero puede ser útil que avance aquí, en breves fórmulas, ciertos rasgos del enfoque que voy a seguir:

— Será críticamente *realista*: que tenga por «real» tanto nuestra vida de sujetos conscientes como el mundo en que se desarrolla; un mundo que conocemos en su realidad, aunque siempre sólo en «interpretaciones» (específicamente humanas);

— y *humanista*, no sólo por contar con ese límite de nuestro conocer, sino por valorar centralmente lo humano y dar relieve a las cuestiones prácticas del bien y del destino;

— que tome en serio la aspiración humana a una *fundamentación última de todo*, sin condenarla a la frustración como «metafísica» (= no sometible a los controles exigibles a lo «científico»); consciente, eso sí, de su dificultad y de su consiguiente estatuto excepcional;

— y capaz de *comprender y valorar la experiencia religiosa*, incluso hasta otorgar una posibilidad de índole cognitiva a sus convicciones; pero sin renunciar a someterla a crítica, no sólo en sus incoherencias sino también en las inhumanidades que ha generado y en las irracionalidades de no pocas de sus creencias⁹.

Es obligado que añada aún unas observaciones sobre la *estructura del libro*. Como revela una simple ojeada al índice, consta de tres partes muy diferentes.

La primera es una *presentación sumaria del hecho religioso*. Es bastante obvio que había de comenzar por ahí. Sería un contrasentido intentar definiciones eruditas de lo religioso antes de tener delante aquello de la historia humana a que buscan referirse. Son también obvios los problemas que tiene el intento de referirse correctamente y a la vez con suma brevedad al hecho religioso. No se trata de hacer una historia de las religiones, aunque sí de recoger rasgos relevantes de los trabajos especializados que la han hecho. Hay en ello una selección, de la que soy responsable. Y que es ya, en sí, una cierta filosofía de la religión. Es la lectura que hace de lo histórico alguien que lo ve con talante filosófico y porque se propone filosofar sobre ello. Y, como está hecha desde la circunstancia actual (Occidente moderno, finales del siglo XX y principios del XXI), tiene en cuenta como parte relevante del hecho histórico religioso su crisis en la modernidad.

9. Esta reserva es, a mi entender, necesaria para que pueda hablarse de auténtica filosofía. Será, probablemente, un punto que desagradará a no pocos fieles religiosos por cuanto implica una cierta concesión de superioridad. Otros fieles religiosos lo aceptarán sin problema, encontrando que la disposición a recibir la crítica es garantía del arraigo humano, esencial a la religiosidad.

La segunda parte es una presentación de *lo que han pensado sobre lo religioso una serie de filósofos*; comprensiblemente, se centra en los modernos, que han sido en buena medida determinantes de la mencionada crisis. Y dando especial relieve a los que se han propuesto expresamente hacer «filosofía de la religión». Esa presentación no es en sí filosofía, sino un capítulo temático de historia de la filosofía. Pero es una aportación imprescindible para hacer filosofía con cierta solvencia. Espero que los lectores sepan comprenderlo y superen los enojos que producen las presentaciones sumarias de pensamiento ajeno, nunca del todo justas con lo que presentan, nunca tampoco del todo transparentes para quien accede sólo así a su conocimiento. Aunque he procurado imparcialidad, no la habré conseguido. Quizá esto trae al menos una ventaja para mi lector: en toda esta segunda parte puede ir encontrando claves para captar los presupuestos (expresos y no expresos) desde los que yo mismo trabajo.

La tercera parte presenta, por fin, algo de mi propia reflexión filosófica. Ante la imposibilidad de extenderla solventemente a todas las tradiciones religiosas, restrinjo mi objetivo a la religiosidad monoteísta y, dentro de ella, a lo que constituye su clave. No para retomarla e intentar directamente sobre ella ninguna argumentación, favorable o adversa; sino para algo más modesto: *reflexionar filosóficamente sobre la plausibilidad de la fe en Dios*. No tendría sentido dar aquí detalles sobre el propósito, el alcance o la estructura de esa tercera parte. Esas aclaraciones se dan en la introducción que precede a sus cuatro capítulos.

Los desarrollos de cualquier reflexión filosófica actual son inevitablemente complejos en su lenguaje y en sus alusiones al pensamiento de otros con el que ha de confrontarse. Aunque mi propósito ha sido siempre escribir reflexiones humanas comprensibles y en un lenguaje que, en lo posible, evitara los términos muy técnicos, temo no haberlo conseguido¹⁰. Es algo por lo que querría desde aquí pedir disculpas al lector a quien mi estilo —en todo caso denso y necesitado de lectura paciente— resulte exasperante.

10. Será bueno tener en cuenta que el libro es el decantado de años de docencia oral. De aquí le viene cierta indisimulable pretensión sistemática (de «tratado»), que, sin embargo, no puede realizarse del todo por la naturaleza misma del tema.

De paso, valga advertir que esbozos —incluso no breves— de algunos capítulos han circulado en años pasados como material de uso para ventaja de alumnos de las clases. Es obvio que la presente edición anula esos esbozos.

I

EL HECHO RELIGIOSO: HISTORIA Y ESTRUCTURA

Tratando de proceder según lo indicado en el Prólogo, voy a comenzar el desarrollo del libro por una consideración del *hecho religioso*. Debo evitar el peligro, inherente al intento mismo de *filosofar*, de sesgar arbitrariamente el objeto de la reflexión. El mejor modo de obviar ese peligro es comenzar no por una noción abstracta («religión»), en la que podría ya anidar el sesgo, ni por lo que sobre el objeto («la religión», «las religiones») han dicho los filósofos. Sino tratar, más bien, de entrar de modo más directo en la realidad humana que convenimos en llamar «religión»: buscándola en su historia y en su actualidad. Naturalmente, de manera muy sintética.

Ese enfoque del esfuerzo es lo que quiere indicar el preciso sintagma elegido para título de la primera parte: «el hecho religioso». Al usarlo se hace profesión expresa de que lo menos dudoso, en una cuestión en la que surgen muchas dudas, es que *hay un hecho real* al que intentamos referirnos. Hablando con más propiedad, sería mejor decir: hay «hechos religiosos»; ya que se trata de conductas humanas, múltiples y diversas, que unificamos en esa denominación común de «religiosas».

Se trata de conductas que conocemos directamente; sea o no que participemos en su ejercicio, las encontramos a nuestro alrededor en su práctica concreta y en objetos culturales específicos de todo tipo (templos, imágenes, fiestas, ritos, creencias...). Sabemos, además, que se trata de tradiciones que tienen una larga vigencia; cuya historia se entrelaza en la historia general de nuestras culturas, las nuestras más cercanas y las lejanas. En realidad, forman una parte relevante de la historia de la humanidad. Incluso más allá de los recuerdos propiamente históricos, reconocemos por afinidad «lo religioso» en una importante serie de monumentos arqueológicos, de los que nos permiten reconstruir la prehistoria de la humanidad; y encontramos incluso quizá deber decir que lo religioso tenía en las culturas ancestrales más relevancia relativa de la que tenga en las más recientes.

Dicho lo cual, puede ya ser claro que el trabajo que me estoy proponiendo realizar en esta primera parte me pide acercarme con modestia a las *ciencias historiográficas* para recibir de ellas el cuerpo de información buscado: eso quiere decir el término «historia» que he puesto también en el mismo título. El haber añadido «y estructura» sugiere que, para el propósito de presentar adecuadamente aquello sobre lo que deseo filosofar, no sería suficiente cualquier relato histórico. Siempre sobre la base de los datos que las ciencias historiográficas proporcionen, será menester encontrar aquellas claves de lectura que permitan pensarlos de modo suficientemente unitario, «estructurado». Será aquí relevante el recurso a las hipótesis con las que abordan esos datos las otras *ciencias humanas*. Y, como se verá en su momento, será también relevante el recurso al método más «comprensivo» de otra disciplina reciente, que sus cultivadores llaman «fenomenología».

Quizá aparece ya, en esta misma complejidad de apelaciones complementarias, algo que es peculiar del trabajo filosófico. Más allá de los ángulos metódicos concretos, que debe respetar en su diversidad, busca una visión no sólo sintética sino que va tras lo nuclear. No reniego, en modo alguno, de este reconocimiento. Es muy declarado mi propósito de hacer filosofía. No soy ni historiador ni científico. Me propongo no traicionar los logros de la historiografía y de las otras ciencias humanas. Pero no intento hacer un simple resumen de esos logros. Busco ayudarme de ellos para poder filosofar correctamente sobre lo religioso. Mi lectura de esos logros será, en conjunto, filosófica. Y, como —soy de ello muy consciente— la filosofía no puede aspirar a la objetividad propiamente científica sino que es personal de quien filosofa, admito los sesgos inevitables que eso induce. Lo que presento en esta primera parte es *mi lectura del hecho religioso*. He arrancado de profesar que trataba de evitar sesgos; sería ingenuo no reconocer el límite de tal esfuerzo.

Ese sello personal aparece seguramente ya en la selección que suponen los capítulos y sus mismos títulos. El primero será una *evocación de lo religioso ancestral*, el segundo versará sobre *la novedad de las religiones universales*, el tercero sobre *la crisis moderna de lo religioso*. Es patente un hilo conductor cronológico. Pero el historiador adivinará tras él la prevalencia de una preocupación sistemática. Tanto el inicial empeño por «lo ancestral» como el subrayado de las religiones «universales», como el concernimiento con la «crisis», son huellas de una búsqueda filosófica sobre «qué es, en definitiva, la religión».

EVOCACIÓN DE LO RELIGIOSO ANCESTRAL

La presencia de lo religioso en la historia humana es, como he dicho, coextensiva con ésta; es, incluso, más relevante en la historia más lejana, en aquella que nos es hoy menos fácil reconstruir y que se nos pierde en la penumbra de los tiempos que llamamos «pre-históricos». Y ocurre que, precisamente, esa religiosidad que voy a llamar *ancestral* de la humanidad ha de interesarnos de modo muy especial. Porque, por una parte, no sería imposible que guardase, en su lejanía, claves decisivas para la comprensión de todo. Por otra parte, su presencia puede originar especial problema a nuestra sensibilidad evolucionada.

Esta última consideración, que es realista, pienso que no debe intimidar. Para contar con ella, he juzgado que podía no ser inoportuno comenzar la «evocación», que me propongo hacer en este primer capítulo, de los hechos culturales históricos que llamamos «religiones» con unas observaciones relativamente superficiales. La que en nuestros ambientes se llama hoy «Historia de las religiones» ofrece a los lectores, ordenadas con uno u otro criterio, una inmensa multitud de noticias sobre cultos y creencias, monumentos escultóricos y pictóricos, templos y mitos, fábulas sobre personajes sobrehumanos, animales con intervenciones antropomórficas, misteriosos nombres abstractos... Ello puede hacer las delicias de algunos amantes de lo que solemos tener por exótico. En otros muchos lectores la impresión puede ser más penosa: la de un mundo irreal en el que habría buscado refugio y consuelo la humanidad al encontrarse víctima de la indefensión ante fenómenos naturales que desbordaban un registro más preciso hacia respuestas más correctas; un mundo que, sin embargo, va logrando sobrevivirse, adaptándose siempre a las nuevas situaciones culturales más evolucionadas mediante la adopción de interpretaciones más abstractas.

Hace siglo y medio expresó el filósofo francés Auguste Comte en su famosa «ley de los tres estadios» la impresión que produce (bastante obviamente) el contraste de ese «mundo religioso» con los principios de la «ilustración» que ha ocurrido en nuestro «mundo moderno» (occidental). La humanidad pasó primero por un estadio «religioso» o «mitológico», en el que sólo contaba con mitos y ritos para explicar los fenómenos y tratar de dominarlos; se elevó después a un estadio «metafísico», con un primer intento de la razón que quedaba en lo abstracto; para, finalmente, llegar a la edad «positiva», en la que las ciencias permiten un conocimiento exacto (aunque no esencial) de los fenómenos y dirigen con él el progreso técnico (que permite afrontar realísticamente los problemas). En puridad, los estadios anteriores deberían desaparecer simplemente al perder razón de ser. Como es un hecho que no ocurre así, hay que añadir explicaciones complementarias de su sobrevivencia. (Comte vio, concretamente, la necesidad de sustituir las viejas religiones por una «religión de la Humanidad»; con lo que reconocía ya a la religión una función diversa y más duradera que la de refugio y consuelo provisionales.)

Será difícil no estar de acuerdo con la ley de Comte al menos en esto: en que el orden cronológico de aparición de religión, filosofía y ciencias ha sido precisamente ése, y ello en razón de una comprensible progresión del desarrollo de la capacidad racional. Dada, por otra parte, la sobrevivencia de la filosofía y de la religión incluso en la edad de las ciencias, será menester acudir a consideraciones ponderadas sobre lo que significa cada una de esas esferas culturales respecto del ser humano y respecto de la capacidad humana de aproximación a lo real. Precisamente la filosofía de la religión intenta un correcto planteamiento —y búsqueda de posible respuesta— para esa cuestión.

Pero el buscar consideraciones ponderadas no implica disimular la extrañeza que puede causar en nosotros el abigarrado mundo de las religiones. Es, incluso, oportuno tratar de hacernos cargo más detenidamente del rasgo más indudable que emerge de la lectura de las actuales «historias de las religiones». Me refiero a la *inmensa multiplicidad* de las manifestaciones culturales que acogemos bajo el título común de «religiosas». Puede ser útil hacer un recorrido por algunas de esas manifestaciones, destacando algunos fuertes contrastes que presentan y que llegan hasta la contradicción. Al menos de este modo pondremos ya un cierto orden frente a la impresión de simple caos.

1.1. LA ABIGARRADA MULTIPLICIDAD

Fijémonos, como un primer ejemplo, en la interferencia de lo religioso con el ámbito de la *sexualidad humana*. Encontramos desde muy antiguo, quizá de lo más antiguo (bien atrás en el Paleolítico), imágenes de fecundidad (estatuillas de mujeres embarazadas); ello solo no nos hace dificultad, pues también nosotros tendremos admiración ante el «milagro» de la gestación y de la reproducción de la vida. Pero en las representaciones antiguas (aunque posteriores) entran también como religiosas imágenes fálicas, que el puritanismo moral moderno excluiría como eróticas y quizá pornográficas. Está bien documentado que en algunas religiones ha sido rito central la *hierogamia*. Así en Babilonia: en la fiesta de año nuevo, el rey, en representación de Tammuz, a la vez hijo y esposo de Istar, iba a unirse con la hieródula o sacerdotisa que representaba a la Diosa Madre; en esta unión, era ella y no él quien desempeñaba la parte más activa¹. Dejando para después la indagación sobre la posible intención concreta de tal rito, es innegable el hecho de que el coito sexual recibía allí una interpretación fuertemente religiosa. Encontraríamos algo análogo en muchos otros casos; a veces, no de ese modo singular sino en la orgía multitudinaria. Pero, junto a esta exaltación religiosa de la vida sexual y la actividad genital, encontramos otras veces justamente lo contrario: lo religioso resulta ser la inhibición sexual. Que la virginidad y el celibato son religiosos es un dato con el que estamos familiarizados y que nos resulta por ello menos llamativo. Pero no se da sólo en los ámbitos ascéticos del budismo y del cristianismo. En la Roma antigua, las vírgenes vestales tenían una importante función religiosa; severamente vigiladas, hasta el punto de que se multara con la muerte incluso el haber sido objeto de violación².

Pasemos a algo muy cercano y en parte ya aludido. El *nacimiento* aparece rodeado de aura religiosa, ritualizado, en casi todas las religiones. No es difícil comprender que el milagro de la nueva vida suscite emoción religiosa. Como he recordado hace un momento, estatuillas de mujeres embarazadas constituyen piezas arqueológicas muy frecuentes, de gran antigüedad³. Pero aquí nos veremos también pronto sumidos en complejidad, al tener que añadir que, en no pocas religiones, los sacrifi-

1. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* [1975 ss.], 4 vols., Cristiandad, Madrid, 1978 ss., I, p. 91.

2. *Ibid.*, I, p. 127.

3. Ver, por ejemplo, E. O. James, *La religión del hombre prehistórico*, Guadarrama, Madrid, 1973, pp. 194 ss.

cios de vidas infantiles han tenido un importante papel ritual, relacionado quizá con el mantenimiento global de la fertilidad.

Si la nueva vida y lo sexual tienen un comprensible halo de misterio que puede explicar la atención religiosa que les ha sido prestada, hay que reconocer que también una serie de acciones que juzgamos más triviales han sido elevadas a rango religioso. El caso más característico habrá sido, seguramente, el de la *comida*. Banquetes religiosos encontraremos en todos los tiempos y todas las latitudes, con significados concretos diversos. (Habrá que dar, entre ellos, un capítulo especial a los banquetes sacrificiales.) Pero aquí hay también que añadir: no menos ha sido considerado religioso el ayuno, más o menos riguroso, muchas veces minuciosamente regulado. Hay por doquier prohibiciones religiosas relativas a ciertos alimentos o a la ingestión de alimentos en determinados tiempos.

Puede decirse, con razón, que lo más específicamente religioso en no pocos actos rituales de ingestión de alimentos no es tanto la misma ingestión cuanto el hecho de hacerla en común con otros. Esto nos llevará a descubrir, como se confirmaría también a través de numerosos otros indicios, que la religión ha tenido y tiene que ver con la *naturaleza social del hombre*, con su necesaria socialidad y comunitariedad. Como diré después, algunos teóricos han visto en la sociedad la clave esencial para explicar por qué han sido y son religiosos los humanos. Pero habrá que no ignorar un rasgo que, de nuevo, hace aquí contraste: también la *soledad* y el aislamiento voluntarios han sido buscados con frecuencia en actitud hondamente religiosa.

Como la vida, la *muerte*. Los indicios tal vez más arcaicos que nos quedan de la religiosidad de los pueblos prehistóricos —remontándose, incluso, al hombre de Neandertal⁴— se refieren a específicas formas de enterramiento que muestran que la muerte no era tomada de modo simplemente obvio. Se sentía necesidad de destacar su realidad como extraña. Ahora bien, ¿con qué intencionalidad y con qué creencias como supuesto? Quizá acertemos si decimos, muy genéricamente, que el hecho tiene que ver con el deseo humano de vida y con una rebeldía ante la simple desaparición. Pero tendremos que guardarnos de ir más lejos, si queremos decir algo universalmente válido. Hay creencias de todo tipo relativas a sobrevivencia: simple emigración del «alma», trasmigración, inmortalidad, resurrección feliz y/o desgraciada. Otras veces el sentido religioso atribuido a la muerte es diverso: reintegración al Cosmos, apaguamiento definitivo del doloroso deseo de vivir...

El tema lleva de la mano al de la *violencia*. En las prácticas religiosas

4. *Ibid.*, pp. 23 ss.

se ha buscado a veces calmar los instintos agresivos. Otras veces han contribuido, más bien, a encender odios y canalizar venganzas. Guerras santas, intransigencia ideológica, persecuciones y torturas jalonan horriblemente la historia incluso de las mismas religiones en las que, de entrada, hubiéramos esperado encontrar menos de todo ello. Y, dándole legitimidad, concepciones en que la divinidad, o algo de ella, es vengadora, gran modelo de santa violencia y destructividad, con su reserva de espantosas torturas infernales para las transgresiones de los humanos.

La religión, dije ya antes, ha subrayado los *vínculos sociales* del hombre; ha podido ser vista, en razón de esto, como el socializante por excelencia. Pero conviene precisar que tal «socialidad» ha quedado las más de las veces referida a la *pequeña agrupación* (familia, clan, tribu, nación...), tantas veces antagónica con las otras semejantes. Por donde se explica mucho de la legitimación, ya aludida, de la violencia. Y, sin embargo, hay que decir —en uno más de los contrastes que estoy destacando— que también la *conciencia de universalidad*, la utopía de una fraternidad sin fronteras, quizá lo mejor de la Modernidad ilustrada, antes de «secularizarse», ha tenido su raíz en intuiciones profundamente religiosas (cristianas, concretamente).

Pero no se puede hablar de lo social como origen y lugar de manifestación de lo religioso sin mencionar inmediatamente, como otro presumible origen incluso más evidente, a la *Naturaleza*. No cabe dudar de que muchas veces es la maravillosa grandeza de los fenómenos naturales la que provoca, con sus múltiples matices contradictorios de gozo y terror, la emoción religiosa. El hombre se ha sentido, y todavía muchas veces se siente, pequeño ante las fuerzas naturales, impotente y abandonado; en todo caso dependiente. Las «hierofanías» —un título, como veremos detenidamente, acuñado por Mircea Eliade para nombrar las emergencias de lo sagrado, las experiencias religiosas más originales— son con frecuencia «kratofanías», es decir, manifestaciones del *poder de lo natural*. Ese gran conocedor de la historia religiosa ha podido escribir que «en definitiva, no podemos saber si existe *algo* [...] que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la Humanidad, en hierofanía»⁵. Conviene no vacilar en hacer un amplio lugar para las hierofanías zoomórficas, según una insistencia reciente de Gustavo Bueno⁶, que tiene sin duda algo justo.

5. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* [1949], Cristiandad, Madrid, 32000, p. 77.

6. G. Bueno, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1985. El libro tiene una declarada tesis filosófica «materialista»: la zoolatría es la religión primaria —secundaria es la antropomórfica, terciaria la abstracta—. Creo que no es necesario asumir esa tesis; una alternativa puede ver en los datos la

La relación con lo natural es ambigua. A veces la referencia religiosa expresa gozo, a veces terror. Los mitos y ritos religiosos expresan a veces sometimiento y búsqueda de identificación; otras veces, intento de interactuar con fuerzas no humanas para obtener la sobrevivencia o los medios de subsistir. Lo cual nos introduce en otro aspecto del complejo cruce de dimensiones que estamos encontrando. Quizá no pocos rasgos de los hasta ahora mencionados podrían subsumirse bajo el epígrafe de la *gratuidad*: una vez satisfechas las necesidades elementales, el hombre desplegaría en lo religioso una energía sobreabundante. Pero hay que añadir que, quizá más veces, lo religioso interfiere en las mismas actividades elementales, dirigido por una intencionalidad concreta marcadamente *interesada*, que aspira a manipular. ¿O quizá daremos a estos casos un título diverso y hablaremos de *magia*? Es un problema ampliamente discutido, sobre el que habremos de volver; en cualquier caso, hay que decir que «lo mágico» es afín a lo religioso y que muy frecuentemente se interfieren sin que sea posible un perfecto deslinde concreto.

Generalizando algunos de los contrastes últimamente mencionados, se puede mantener con fundamento que las vivencias más típicamente religiosas conjugan en proporción varia dos factores a primera vista contradictorios: *fascinación y horror*. (Fue una tesis difundida por el libro de Rudolf Otto *Lo Santo*: lo «numinoso» es, a la vez, *fascinans/tremendum*⁷.) La religión destaca muchas veces los aspectos *bellos y sublimes* de la existencia. Pero otras veces parece tener especial obsesión con los aspectos *feos y terribles*.

Hay otro contraste paralelo y complementario. La religión consagra la *dicha*, los momentos eufóricos de la vida humana: religiosa ha sido en su origen la *fiesta* y, con ella, la danza y la música. La religión ha exaltado lo positivo de la vida. Pero también, de maneras varias, el *sufrimiento*. Desde la «expiación» por el pecado, pasando por el heroísmo en el afrontamiento del dolor, hasta manifestaciones ascéticas que hoy propenderemos a tachar de sadomasoquistas.

Y todavía uno más en esta enumeración de contrastes. La religión se ha desarrollado en gran medida en el ámbito del *lenguaje*, utilizando las potencialidades que el lenguaje ofrece al hombre para ir más allá de

expresión de la admiración religiosa humana ante la Naturaleza y sus fuerzas. En todo caso, es importante acoger seriamente la gran aportación documental del libro sobre simbolización zoomórfica.

7. R. Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la religión*. La obra, de 1917, ha resultado un verdadero clásico, de continua referencia. Más adelante haré algunas observaciones sobre el alcance que pienso debe atribuirse a su tesis. Véase la reciente edición castellana, con excelente prólogo de Manuel Fraijó, en Círculo de Lectores, Madrid, 2000.

los límites concretos de su experiencia y de su actividad ordinarias. Pero hay que añadir que quizá los momentos religiosos más intensos los ha tenido la humanidad en sus *silencios*. (Como también, por supuesto, han entrado en juego las otras capacidades expresivas, pictórica, gestual...)

En relación con lenguaje y expresión, hay que destacar el relieve de *lo simbólico* como el más propio de lo religioso: la expresión religiosa busca sugerir más que definir. Que, a pesar de ello, en muchas tradiciones religiosas haya prevalecido la voluntad de claridad y racionalidad «teológica», hasta el extremo de buscar la traducción conceptual del símbolo (casi exorcizando a éste como peligroso por su ambigüedad), forma aquí el contraste que, de faltar, hubiéramos echado de menos.

Dejaré aquí ya este breve recorrido preambular por la «abigarrada multiplicidad» de manifestaciones de lo religioso, en el que he buscado no eludir los contrastes. Pienso que quien conozca el tema estará de acuerdo en que, lejos de exagerar, me he quedado corto. Los iniciados en antropología cultural comprenden bien esa variedad que a otros puede desconcertar: es la variedad irreductible de las culturas humanas. Lo religioso es una dimensión de las culturas. Lo que como filósofo quiero yo intentar ha de presuponer esa multiplicidad. Supone ulteriormente que hay en hechos tan diversos una suficiente unidad de fondo, tal que permite hablar en singular, sin traicionar lo real, de «religión» —mejor, de «religiosidad»— como característica humana. Mi evocación introductoria no pretendía subrayar el contraste por el contraste, sino iniciar con suficiente realismo una búsqueda de orden.

¿Cómo debe hacerse esa búsqueda? Entre los posibles criterios de ordenación, no es difícil ver que hay dos que no deberían faltar. Hay uno muy obvio: el *cronológico*. Otro, más complejo, intentaría lograr *claves sistemáticas*; es decir, dar con ciertas *estructuras* (antropológicas, de entrada) presumiblemente universales que ayuden a «comprender» los hechos religiosos en su especificidad. Sin excluir en principio llegar por ahí hasta «explicarlos» en alguna medida; pero procediendo en ello con cautela, para no forzar explicaciones que fueran de tal modo función de visiones teóricas ajenas a la religiosidad, que ésta quedara falseada.

Si, como es obvio, habrá de ser el criterio cronológico el que prevalezca cuando se intente hacer historia de las religiones, en un intento filosófico, como es el que me dispongo a emprender, debe primar la que he llamado búsqueda de claves sistemáticas; aunque, eso sí, sin perder nunca de vista la referencia cronológica; tratando siempre, para ello, de contar con la guía de trabajos históricos bien acreditados⁸.

8. Mi guía principal va a ser el gran libro de Mircea Eliade *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (ya citado en la nota 1): el libro de un gran historiador que fue tam-

1.2. OJEADA A LO RELIGIOSO PRE-HISTÓRICO

Historiadores de las religiones y etnólogos que hicieron valiosas aportaciones a finales del siglo XIX y en el primer tercio del XX centraron su atención en algunas de esas culturas que, en diversos puntos del planeta, tienen todavía hoy un desarrollo técnico no muy diferente del que nuestros estudios actuales atribuyen, a partir de los vestigios monumentales, a las diversas culturas pre-históricas (del *Homo sapiens sapiens*, en el Paleolítico superior). Y, a partir de los datos de que disponían, formularon hipótesis sistemáticas, que eran auténticos ensayos de filosofía de la religión. Por lo general, tenían pretensión *explicativa*, de supuesto *evolucionista*. No es inoportuno considerarlas aquí sumariamente, a modo de preámbulo.

1.2.1. ¿Valen explicaciones evolucionistas?

El evolucionismo, primero biológico luego filosófico, era en ese tiempo como un paradigma generalmente admitido. Aplicado a la reconstrucción de la historia cultural de la humanidad, implicaba un doble supuesto. Por una parte, el que podemos llamar «progresista»: lo más arcaico es más imperfecto y tosco, lo posterior es más perfecto. Por otra parte, en su aplicación concreta a lo religioso asumía el supuesto comtiano (ya antes recordado) de que lo religioso pertenece a estadios primitivos de la evolución cultural. Los autores a que voy a referirme parecen haber partido del supuesto (en la convergencia de la teoría evolucionista general y la ley de Comte) de que la clave para explicar la presencia de lo religioso en la humanidad estaba en algún rasgo muy arcaico desde el que se pudiera trazar una línea verosímil de evolución de los fenómenos religiosos. Quedaría más cerca de la esencia de lo religioso aquel rasgo que apareciera como más antiguo y del que pudieran derivarse los posteriores. (Con ello mismo, lo religioso como tal se confirmaba perteneciente a etapas humanas inmaduras y ya caducadas.)

Recordemos, concretamente, algunas de esas hipótesis evolucionistas⁹. El que suele ser considerado fundador de la ciencia moderna de

bién fenomenólogo. Tengo también en cuenta muchas aportaciones de F. Diez de Velasco en su *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Trotta, Madrid, 1995; 3.^a ed., revisada y ampliada y con título y subtítulo modificados, *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, Dioses*, Trotta, Madrid, ³2002.

9. Para ampliar información puede verse J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* [1973], 7.^a ed. corregida y aumentada, Trotta, Madrid, 2006, pp. 25 ss.

las religiones, Max Müller (1830-1900)¹⁰ —a quien hay que agradecer sobre todo la primera gran edición de escritos religiosos de muy diversas tradiciones—, pensó muy en primer lugar en las mitologías y destacó, para su explicación, un doble factor: la presencia de relaciones a lo astronómico y meteorológico, y el espejismo producido por el lenguaje abstracto (traducido en la hipostatización de ideas como Poder, Justicia, Saber...). *Numina, nomina*, los objetos del culto religioso son nombres (y conceptos) desprendidos de su lugar natural (que es el estado de aplicación a lo concreto, en que contribuyen a la descripción lingüística de sectores de la vida natural o humana).

Esa tesis era claramente ingenua, al no tener en cuenta lo que se ha ido después conociendo sobre creencias y ritos religiosos de las culturas ágrafas de pueblos todavía existentes en condiciones de vida que todo nos hace pensar semejantes a las que, en nuestra reconstrucción de la Prehistoria, atribuimos a los humanos (*Homo sapiens sapiens*) del Paleolítico superior. Diversos estudiosos de esas culturas «primitivas» fueron presentando, en las tres últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del XX, versiones alternativas de lo que pudo ser el origen de la religión. Todos venían a coincidir en destacar algún rasgo de los que iban encontrando en los comportamientos religiosos de los pueblos estudiados. Diferían en el rasgo destacado.

Basado en la observación de la importancia que, en las religiones de los llamados primitivos, tiene la *animación* de la Naturaleza por «espíritus» en los que el hombre proyecta su propia realidad de ser consciente, E. Tylor mantuvo (1871) que el *animismo* es la forma más arcaica de religión. Desde ella, a través de una mayor densidad y personificación de esas entidades individuales que serían los espíritus, puede comprenderse (quizá a través de estadios «polidemonistas») la formación de los «panteones» *politeístas*, o sistemas estructurados de «dioses»; puede también, ulteriormente, comprenderse la llegada (por una depuración de los mismos) primero al «henoteísmo» (prevalencia de un dios) y luego al *monoteísmo* (afirmación de un Dios único).

Surgía así el que podemos llamar esquema evolucionista básico. Los otros autores a que me voy a referir sólo le añadieron modificaciones. El esquema se torna defectuoso en la medida en que se hace rígido o deja de ser visto como lo que es: una fundamental hipótesis de trabajo, de la que no cabe extraer consecuencias filosóficas desmedidas. Pero, en sí mismo, tiene una atractiva plausibilidad, que lo hará permanecer como sustrato del intento de filosofar sobre la historia de las religiones.

10. M. Müller, *Comparative Mythology* [1856]. Inició después la monumental edición *The sacred Books of the East*, Oxford, 1879 ss. (vol. 50, *Índices*, Delhi, 1969).

Veamos las correcciones aportadas. R. R. Marett postuló (1909) un «pre-animismo» (también denominado «animatismo»), anterior a la individualización que ya suponen «los espíritus». Se basaba en la relevancia dada por culturas de hoy consideradas muy primitivas a una noción de «poder» difuso operante en la Naturaleza (y configurante de lo social). Tal es lo que tribus australianas y melanesias llaman *mana* —en relación con la otra, más conocida, noción de «tabú»—; y que tiene equivalentes amerindios (*wakan* y *orenda*).

Basado en un imponente acopio de material relativo a ritos, prevalentemente mágicos, vigentes en pueblos «primitivos», Sir James Frazer mantuvo como conclusión de su libro *La rama dorada* (1890-1912)¹¹ que la religión más propiamente tal se ha originado en la magia. Ésta representaría el estadio más arcaico en el proceso evolutivo. En ella, el llamado primitivo intenta dominar con técnicas de conjuro las fuerzas naturales que lo superan; y es por el fracaso experimentado en ese intento como transforma su voluntad de dominio en súplica, actitud ésta la más nuclear en lo religioso. Veremos más adelante cómo ha sido impugnada la afirmación de la sucesión temporal de las dos actitudes. La contraposición de magia y religión es, en todo caso, un dato relevante para cualquier consideración.

La preeminencia de otro rasgo típico de la religiosidad australiana, el «totemismo», condujo a Émile Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912) a acentuar el sentido social de la religión. El «tótem»¹² es un símbolo de ancestralidad de grupos sociales concretos (clan, tribu), cuya función es clave para su cohesión y para la «identidad» de sus miembros y la donación de «sentido» a la realidad. Un sabio ardid natural reconcilia así a los individuos con la sociedad, al quedar ésta envuelta en halo religioso.

Fue el clima teórico que creaban las aportaciones mencionadas el que dio pie a las sugerencias vertidas por Sigmund Freud en su libro *Tótem y tabú* (1912). Un estudio de Frazer (*Totem and Exogamy*, 1906) le había puesto en la pista de la relación del sistema simbólico australiano con el surgimiento de los básicos imperativos culturales de represión de la sexualidad («tabú» del incesto). Entraba así en juego otra dimensión, la psicológica, no atendida por los historiadores. Es conocido que Freud dio una extraña formulación a su hipótesis sobre el origen de la religión:

11. Hay un compendio elaborado por el mismo autor y traducido (FCE, México, 1969), cuya lectura, además de amena, es de lo más instructivo para iniciarse en la mentalidad y sensibilidad de nuestros ancestros.

12. *Tótem* es un término algonquino. El fenómeno religioso «totemista» ha sido estudiado sobre todo en tribus del ámbito australiano. Cf. J. Vidal en *Dictionnaire des Religions*, ed. de P. Poupard, PUF, Paris, 1984, 1712-1713.

la de una narración sobre la horda primitiva, su rebelión, el asesinato del padre, la ritualización de su recuerdo y el surgimiento de las regulaciones del parentesco y la agrupación. Pienso que la interpretación más razonable es la que lee la narración como parábola y orientada a la comprensión de la socialidad (en un sentido no distante del de Durkheim)¹³. Queda aquí planteado el tema más general del valor de la explicación «funcional» de lo religioso, sobre el que habrá que volver.

En diametral contraste con las referidas hipótesis, hay que mencionar ahora posturas *antievolucionistas*, promovidas también por etnólogos, que introdujeron un cambio de rumbo en las consideraciones sobre la historia (o prehistoria) de las religiones arcaicas. Fue pionero A. Lang, antes animista convencido. En un momento en que resultaba aún disonante (1898), llamó la atención hacia unos datos sorprendentes. En tribus australianas que, según los criterios admitidos, habían de considerarse muy primitivas, existía la noción de un «Ser supremo», origen de todo, relacionado con dos focos simbólicos: el cosmológico del *Cielo* y el antropológico del *Padre*. La llamada de atención fue recogida celosamente por Wilhelm Schmidt, quien documentó la existencia muy generalizada de tal noción con datos de primera mano, obtenidos mediante un amplísimo estudio de campo por él mismo o por sus discípulos. Tales datos han sido después comúnmente admitidos y pertenecen hoy al patrimonio general de la etnología religiosa. Alteran de algún

13. Creo útil, para que se entienda la alusión del texto, transcribir literalmente lo más esencial de la descripción freudiana del asesinato «totémico» del padre: «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. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de su superioridad fue un progreso de la civilización, quizá el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales, era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y, al devorarlo, se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. 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 lo amaban y admiraban. Después de haberlo 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. A consecuencia de este proceso afectivo, surgió el remordimiento y nació la conciencia de culpabilidad» (S. Freud, *Tótem y tabú* [1912], Alianza, Madrid, 1977, pp. 185-187).

modo el sentido de las hipótesis evolucionistas; ya que la noción de «Ser supremo» parece no muy distante del monoteísmo y, en todo caso, debería clasificarse entre las habitualmente tenidas por más perfectas en el ámbito religioso —propia por ello de una época más tardía.

Valga intercalar ahora una nota crítica. Aceptado el dato básico de Schmidt, puede dudarse de que sea correcto llamarlo «monoteísmo» (que implica una opción reflexiva más compleja de cuanto puede atribuirse a las culturas analizadas). Y es menos sólida la ulterior postura que, con base en una lectura poco crítica de la Biblia, afirmara que la primitiva religiosidad «monoteísta» habría después *degenerado* dando lugar a las figuras politeístas o animistas; lo cual, al significar una disonancia de lo religioso con el resto de lo cultural, argüiría la huella de una revelación sobrenatural inicial. La hermenéutica crítica de la Biblia no avala la noción de revelación que así se supone; ni en Israel es razonable hablar de «monoteísmo» sino en un estadio posterior. Pero es importante destacar que, al margen de las interpretaciones, la aportación de Schmidt impone, al menos, la conclusión —contraria a las teorías evolucionistas más simples— de que, en la estructura más arcaica de la religiosidad, hay que hacer lugar a una *referencia simbólica unitaria* junto a las múltiples y diversas.

1.2.2. *Correlaciones y líneas de evolución religiosa*

Haber comenzado con esta referencia a teorías evolucionistas invita a plantear cuanto antes una cuestión de estrategia para la reflexión sobre lo religioso. Del resultado sólo tan problemático de dichas teorías cabe sacar dos conclusiones. O bien subrayar lo negativo de tal resultado y deducir una lección de cautela: para no reincidir en el mismo riesgo, buscar sólo aquellos rasgos que quepa suponer *se dan siempre en el fenómeno religioso*. O, sin dejar por supuesto de buscar en cuanto quepa estos rasgos comunes, seguir buscando también los rasgos verosímiles de *evolución religiosa*, tanteando las *hipótesis* que parezcan sanas y conducentes a comprender las manifestaciones religiosas también desde su evolución. El fallo de dichos evolucionismos no estuvo en mantener que se da evolución y es condicionante, sino en suponer que lo auténtico religioso es lo más arcaico y sólo ello; y que desde ahí se puede explicar adecuadamente su razón de ser.

Me inclino por la estrategia metódica bivalente. Y por ello voy a intentar ya desde ahora formular elementalmente alguna hipótesis así. Pero, como paso previo, veo necesario ampliar el planteamiento para precisar lo que interesa. Creo que, antes de lo específicamente religioso, es de la *íntegra historia de la civilización* desarrollada por la especie

humana (por el *Homo sapiens sapiens* que puebla el planeta desde hace algo más de 100. 000 años) de la que cabe preguntarse si debe ser vista bajo un prisma general evolutivo. Y hay sentidos neutros del término «evolución» en que una respuesta positiva no suscita dudas. Pero el sentido relevante es el que, más allá de la neutralidad de los hechos, incluye una valoración positiva: por la que evolución pasa a significar «progreso». Para las filosofías de la historia que la plantean, la cuestión decisiva es: si, tomado de un modo genérico —y, desde luego, admitiendo múltiples inversiones concretas de su sentido— el proceso global que pueda entenderse resumir los múltiples procesos históricos puede calificarse como «progresivo».

Es cuestión controvertida. El parámetro tecnológico avala sin duda una valoración optimista. Pero es menos clara la extensión de tal valoración al que podríamos llamar *parámetro «ético»*, en el sentido de *creciente humanización*. No es necesaria aquí la toma de posición; pero sí lo era la ampliación del marco del problema, para encuadrar correctamente lo que puede preguntarse sobre las religiones. Me parece que de lo dicho salen estas dos pautas de indagación:

a) Habrá, ante todo, que *correlacionar las religiones con el contexto civilizatorio del que son parte*; sin él, no cabe comprenderlas; y debe, incluso, contarse con que, en ciertos momentos, habrán contribuido a configurarlo, quizá decisivamente. b) Habrá que buscar con especial interés, y con todos los matices posibles, el *sentido de la aportación religiosa, sobre todo en el parámetro ético*, a la evolución cultural.

La cuestión segunda (b) irá saliendo en diversos momentos del capítulo y la recogeré al final; me fijo, pues, ahora en (a), señalando aquellas *correlaciones* de lo religioso que me parecen más claras y relevantes.

La religiosidad es una dimensión cultural que inicialmente (sociedades tribales) tenemos que suponer muy poco diferenciada; que sólo poco a poco, al sobrevenir una creciente complejidad (más institucionalización, más estratificación social, más diversificación del trabajo, más presión demográfica, etc.), ha ido tomando cuerpo aparte y permitiendo hablar específicamente de «religiones». Cuando esto ya ha ocurrido, creo que hay que atender a dos correlaciones: la que se da con la *base económica* de cada cultura, que determina el modo de vida de un grupo humano y su sistema de relevancias; y la que se da con su *estructura social* (tendencia general, complejidad, roles emergentes...).

Y, mirando así, creo surgen dos contraposiciones muy marcadas. Ante todo, la que implica, en la base económica, el paso de la economía *de simple recolección* de lo natural (vegetal o animal) a una economía *de producción*. En lo social el proceso es más complejo: es relevante, tras la instauración de la vida urbana, el paso a una estructura estatal; y, en

otro orden aunque implicada en esto último, la utilización de algún modo de *escritura*¹⁴.

Pues bien, creo que resulta con bastante seguridad positiva (no sólo por su coherencia racional, sino, sobre todo, por múltiples confirmaciones empíricas) la correlación entre una forma religiosa que incluya algo como el totemismo (animal, con sus prevalentes símbolos zoomórficos) y la economía de pueblos pre-agrícolas en los que es muy relevante la *caza*.

Y me parece también verosímil una primera relación que puede establecerse desde ahí con otro dato más complejo: una doble tendencia más general en las tradiciones simbólicas. Las de los pueblos pre-agrícolas (recolectores/cazadores) se centran en el *Cielo* (y el sol); con menor atención a la Tierra y sus ritmos. Mientras que una mayor centralidad simbólica de la Tierra y sus ritmos vendrá con la implantación de la economía proto-agrícola.

El reconocimiento de esta doble tendencia implica la concesión de una obvia prioridad cronológica a la primera; pero no significa el postulado de una simple evolución desde ella a la segunda. La duplicidad reaparece en la existencia simultánea de *dos líneas evolutivas*. Y es un hecho que el paso a la economía de producción desde otra centrada en la recolección y la caza ha implicado en muchos casos, como intermedio, una primacía del pastoreo (con su típica trashumancia); en la que se conserva el predominio simbólico del Cielo y el sol. Se ha llamado, por ello, *uránica* a esta línea de tradición religiosa¹⁵. Cabe añadir a su caracterización, aunque convendrá hacerlo con cautela, que la línea uránica correlaciona bien con sociedades humanas (las de cazadores y pastores) de prevalencia social masculina. Y en tal contexto es también más comprensible la prevalencia del símbolo «Padre del Cielo» para la referencia unitaria religiosa última.

La alternativa de esa línea «uránica» es otra denominable *ctónica* (o *telúrica*, es decir, centrada en la *Tierra*). Corresponde a las culturas en las que el paso a la economía de producción, al realizarse en ecosistemas más fértiles, se tradujo en el perfeccionamiento progresivo de la plantación u «horticultura». Se comprende que en tales contextos hayan tenido mayor relevancia la Tierra y sus ritmos anuales. La correlación es entonces obvia con la atribución de sacralidad y de prevalencia sim-

14. Es la acertada división que pone en sus primeros capítulos Diez de Velasco: 1) sociedades pre-agrícolas, 2) sociedades proto-agrícolas pre-literarias.

15. Ver M. Eliade, *Tratado...*, cit., cap. 2.º, pp. 62-141, especialmente 125 ss. Sobre la contraposición «uránico/ctónico», J. Goetz, «L'évolution des religions», en M. Brillant y R. Aigrain (eds.), *Histoire des religions* V, Bloud et Gay, Paris, 1958, pp. 341-374.

bólica tanto a la misma Tierra como a sus fuerzas, sobre todo a la vegetación y a los fenómenos naturales relacionados con las aguas. Y es aquí también comprensible la correlación social con una mayor *relevancia femenina*. Parece acreditada la conjetura de que fue la mujer, menos móvil por razón del cuidado de la prole, la que más papel pudo jugar en la adquisición de información oportuna y la práctica de los primeros cultivos. Hay, por otra parte, innegable vecindad simbólica entre mujer y Tierra en razón de la fecundidad. Ya recogí antes el dato de que las representaciones escultóricas más antiguas (del Paleolítico) se refieren a mujeres en gestación. La admiración ante el milagro de la nueva vida, que en ellas se expresa, debe pensarse universal. Pero es natural que lo femenino adquiriera mayor relevancia en las primeras culturas protoagrícolas.

La «Madre/Tierra» puede haber jugado en ellas el papel que el «Padre/Cielo» juega en las de predominio pastoril y masculino¹⁶. Se suele estar hoy de acuerdo en rechazar la denominación de «matriarcales» que se dio a veces a reconstrucciones de determinadas culturas del pasado. Pero es muy verosímil que, en la obvia tendencia a la sedentarización que la vida hortícola supone, la mujer haya gozado de una relativa preeminencia, que antes no habría tenido y que, ciertamente, no tardaría en perder. Al menos hubo matrilinealidad¹⁷. Y es también muy verosímil una religiosidad de la «Madre-Tierra» en su correlación. (De ella, por lo demás, nos han quedado restos protohistóricos, a los que ya me referiré¹⁸.)

16. «Para muchos pueblos [el Ser supremo] no es el Padre celestial, sino la Madre-Tierra [...] Detrás del Padre celestial hay una larga tradición de civilización pastoril y patriarcal; detrás de la Madre-Tierra la de una civilización agraria y matriarcal» (R. Petazzoni, «El Ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico», en M. Eliade y J. Kittagawa, *Metodología de la historia de las religiones* [1965], Paidós, Barcelona, 1986, pp. 86-94).

17. Esta matrilinealidad (y matrilocación) de la familia queda bien atestiguada por los estudios de campo de B. Malinowski para algunos aborígenes de Melanesia. Cf. «Baloma: los espíritus de los muertos en las islas Trobriand», en *Magia, ciencia y religión* [1925], Ariel, Barcelona, 1974, pp. 185-335. (Y su *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia* [1925], Morata, Madrid, 1975, pp. 162-179.) Va unida al desconocimiento del papel fisiológico del varón en la procreación. Sobre la extensión a atribuir a dicho desconocimiento no hay consenso (cf. M. Eliade, artículo «Sexuality», en *Encyclopedia of Religion* XIII, p. 184). Pero no encuentro *a priori* implausible el relieve que algunos atribuyen a tal desconocimiento —y a su superación como raíz de patriarcalismo— en la evolución cultural y religiosa.

18. Después ponderaré la fuerza argumental de las reconstrucciones protohistóricas de recientes autoras feministas. En todo caso, la religiosidad de la Madre puede ser la más llanamente *humana*; expresa la conciencia de *pertenencia* a la Tierra: de la que (cual de «Madre») venimos y a la que hemos de volver.

No está claro el alcance que haya de atribuirse a esta contraposición de líneas evolutivas («uránico/ctónica») en su vertiente propiamente religiosa. En tanto en cuanto sean detectables en su dualidad, quizá cabe prever que su relación mutua en la posterior historia de las religiones será de interferencias, con una u otra dominancia. Y, en todo caso, más que de incompatibilidad habrá que hablar de tendencias llamadas a complementarse.

Retomaré en la ocasión estas hipótesis que me ha parecido razonable recoger de los esfuerzos por captar la *índole evolutiva* de la religiosidad ancestral. Antes, naturalmente, debo buscar lo que cabe recoger de sus *rasgos constitutivos*: lo que aportan nuestras actuales noticias sobre lo prehistórico para una primera respuesta a la pregunta ¿qué es la religión?

Huelga decir que en lo que sigue no tengo ninguna pretensión de exhaustividad. Tampoco la tengo de hacer descripciones competentes de los rasgos a que me refiero. Asumo su realidad como dato averiguado por los estudios correspondientes (historiográficos, arqueológicos, etnográficos) y paso a reflexionar sobre el plausible sentido humano de los mismos. (Con esto no hago sino beneficiarme de lo que era fondo real de las teorías vistas, ya sin afán unitario explicativo; buscando ahora sólo *comprender* aspectos de lo religioso.)

1.2.3. *Rasgos de lo religioso ancestral*

¿Qué es, pues, la religión, en cuanto puede colegirse de los rasgos que capta una mirada hacia sus orígenes? ¿Por qué acudieron, y acuden aún, los humanos a las prácticas que llamamos religiosas? ¿Qué problemas de su condición buscan solucionar o aliviar con ellas? Éstas son las preguntas que me planteo y a las que voy a intentar esbozar alguna respuesta —conjetural y dubitativa— con mis reflexiones.

No veo superfluo detenerme aún a subrayar la dificultad del intento. Lo religioso se presenta siempre al observador en *comportamientos*, que supone responden a *experiencias* de los que los ejercen. No hay estricto acceso directo a tales experiencias; en las que, no obstante, estaría la clave para interpretar todo... Una interpretación será tanto más fiable cuanto más se haya podido acercarse a la experiencia mediante la pala-

Como presentación global —una auténtica filosofía de la religión, documentada y matizada—, ver el libro de R. Eisler, *El cáliz y la espada* [1987], Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1990. Su básica tesis *cultural* (teórica y práctica), adversa a la androcracia, es separable del poco afortunado título con que la designa («gilania», p. 119: del inglés *gylany*, buscando unir los radicales griegos *gy[ne]* y *an[er]*, mujer/varón).

bra, oral o escrita. Pero, aunque la iconografía y otra serie de grafismos prestan no pequeño auxilio, en lo arcaico —pasado o presente— falta el más estricto testimonio oral o escrito. De lo pre-histórico sólo tenemos monumentos de uno u otro tipo; significativos, pero siempre pendientes de la pericia del intérprete. Y, en el acceso oral del investigador de campo a prácticas de culturas actuales, media siempre la distancia cultural del etnólogo (incluso admitida su pericia). A pesar de todo esto, cabe aspirar a recabar de los datos algunas pistas importantes para esbozar unas primeras respuestas a las preguntas antes planteadas.

1) Comienzo ya, sin más preámbulos. El rasgo más universalmente acreditado en los monumentos de mayor antigüedad —anticipado incluso en el *Homo sapiens* neandertalense— parece ser la *preocupación por congéneres muertos*. Los enterramientos rituales revelan así en todo caso una incipiente *consciencia de peculiar realidad del individuo* humano. No se impone quizá su interpretación como creencia universal en algún tipo de sobrevivencia. (Aunque cabe conjeturar que experiencias como las de los sueños y la del reflejo en el agua de la propia imagen pudieron facilitar ya tempranamente dicha creencia.) Como posible rasgo de experiencia religiosa, los enterramientos arcaicos revelan una cierta *extrañeza ante la muerte*; envuelta naturalmente en sentimientos de tristeza. La religión, según esto, vendría a aportar a los humanos consuelo y «sentido» en la situación que más lo necesitan¹⁹.

2) Un segundo rasgo, que supone ya también, como el anterior, cierta consciencia de la individualidad, pero esta vez en la inevitable tensión que crea con la realidad social de la vida humana, lo constituyen la serie de datos que parecen significar una *búsqueda de normación regulada* de muchas actividades de los miembros de cada grupo. Los tan traídos y llevados términos «tótem» y «tabú» se nos hacen así algo más comprensibles en su «sentido» y función; y revelan, verosímilmente, la experiencia religiosa de un *temor a algo* que no podría conjurarse por los medios de actividad normales. La religión vendría así a aportar *fortalecimiento e integración del grupo*, asegurando a sus miembros la identidad ante los otros grupos y previniendo sus veleidades asociales mediante unos elementales códigos de conducta. (Desde los que no resulta imposible conjeturar un proceso verosímil mediante el cual se habrá ido troquelando la conciencia ética humana; a partir de ese oscuro temor irracional a la amenaza de sanciones no controlables, que sólo mucho más tarde habría de cambiar de signo²⁰.)

19. Ver las excelentes páginas de M. Eliade, *Historia...*I, cit., pp. 25-29.

20. Un proceso éste, posterior, que es estudiable sobre todo en la tradición religiosa mesopotámica y bíblica. Sobre el tema —al que retornaré— es certero, y apenas sustitui-

3) Un tercer rasgo, muy relevante, es el que encarnan de maneras muy variadas los *rituales de petición (y agradecimiento)*, a los que es inevitable asociar los más toscos del conjuro mágico. Es éste sin duda uno de los datos arcaicos más salientes de comportamiento religioso. Un dato, por otra parte, para el que no es difícil conjeturar la experiencia humana que subyace. ¿Cómo no pensar en una *consciencia de desvalimiento* ante las fuerzas naturales unida a una *sospecha sobre poderes superiores*, sobre los que cabe intentar influir con esperanza de buen resultado? Que se simbolicen en espíritus personalizados o en una más difusa «potencia» (*mana*) no parece tan decisivo. Es sugestiva la conjetura (Frazer) de una cierta prioridad general cronológica del conjuro mágico (sin pretender elevarla a clave general de la evolución de las religiones). En todo caso, es claro que lo que por aquí viene a la humanidad es un *fortalecimiento* frente al desánimo que le causan sus indefensiones.

Al haber mencionado «religión y magia» veo oportuno introducir una breve digresión sobre su no clara frontera. ¿Quién se atreverá a decidir si quisieron ser conjuro o súplica muchos iconos del remoto pasado, pinturas rupestres, etc.? La tesis recién aludida de Frazer tiene una lógica comprensible: precede la *magia*, que es actitud *dominativa (cuasi-técnica)*, porque el ser humano no se resigna a la limitación que sus técnicas encuentran al afrontar los obstáculos de lo real: un obstáculo «extraño» pide no técnica normal, sino conjuro. La *religión* es esa misma actitud escarmentada por el fracaso del conjuro; su esencia está en la plegaria: no pudiendo dominar la «potencia extraña», ensaya el *camino humilde de la súplica*. El análisis de muchos comportamientos, no sólo arcaicos, de súplica encontrará que prevalece la orientación a metas concretas a las que parece subordinarse todo. Más aún, aunque no haya conjuro, es fácil detectar pequeños trucos (repetición, observancias de tiempo y lugar, ofertas compensatorias...) que parecen restos de actitud dominativa.

Pero no debe quedar ahí el análisis. Es muy digno de consideración lo que escribió Bronislaw Malinowski²¹ en base a su convivencia con los aborígenes de las islas Trobriand. Encontró por una parte, en sus labores de pesca y horticultura, técnicas muy respetables, guiadas por conocimientos empíricos aquilatados («ciencia» en sentido amplio): construían

ble, el estudio ya clásico de P. Ricoeur en su *La simbólica del mal*, primera parte de *Finitud y culpabilidad* [1960], Trotta, Madrid, 2004, sobre todo a partir del capítulo sobre «La mancilla» (pp. 189 ss.). Resulta también sugestivo el recurso al «tabú» de L. Kolakowski en su *Si Dios no existe...* [1982], Tecnos, Madrid, 1985, pp. 193 ss.

21. B. Malinowski, *Magia, ciencia y religión* [1925], Ariel, Barcelona, 1974.

canoas y flechas, seleccionaban semillas, preparaban venenos valiéndose de un pensamiento lógico análogo al del hombre occidental. Acudían, empero, al conjuro *mágico* como técnica para domeñar las fuerzas naturales que los superaban (condiciones climatológicas, afluencia, o no, de pesca...). Pero, por otra parte, tampoco eso daba cuenta de todos sus rituales (y de la mitología conexas con ellos): en otros momentos, el comportamiento ritual y la actitud subyacente (ahora *propriadamente religiosos*) no tenían finalidad externa concreta, sino que celebraban la vida (y la muerte), expresaban admiración o temor, gozo o dolor. Así, la celebración del nacimiento y las exequias, la iniciación sexual, el matrimonio, los éxitos y separaciones. Concluye Malinowski que, mientras la mitología de la magia es simple y su único mensaje es la exaltación del poder del hombre aun frente a lo extraño, «en la religión nos encontramos con todo un mundo sobrenatural de fe: un panteón de espíritus y demonios, poderes benevolentes de los *tótem*, espíritus guardianes, el padre de toda la tribu, visión sobre la vida futura...». Con lo que la religión aparece como «un cuerpo de actos cuyo fin y cumplimiento está en sí mismo»²². No puedo tomar posición en ciencia etnológica. Pero debo decir que valoro positivamente lo que aporta el testimonio citado sobre lo nuclear de la actitud religiosa. Ni se reduce a la súplica interesada ni lo que tiene de humildad sumisa ha de atribuirse sólo al fracaso de intentos dominativos.

4) Vuelvo, tras el inciso, a mi enumeración de rasgos. La cita que acabo de hacer invita al reconocimiento de un rasgo presente en los rituales de plegaria pero no sólo en ellos: un componente *celebrativo* que acompaña y a la vez trasciende las actuaciones humanas, tanto las sociales como las dirigidas a los fenómenos naturales. Se nos revela en los datos arcaicos, aunque de modo menos neto. Pienso en el aspecto de los monumentos y pinturas rupestres prehistóricos que nosotros tendemos a percibir como «estético»; y —como indicio aún más inequívoco— en las ceremonias festivas o fúnebres de culturas actuales que conocemos por los etnólogos. Se revelan ahí sentimientos que combinan una admiración y temor singulares. Estoy intentando evocar algo que nosotros encontramos más cercano a «lo religioso». Hemos, por ello, de hacernos conscientes de un riesgo de proyección. Pero, si es oportuna cierta cautela, no lo sería el dejar de suponer que los indicios aludidos permiten hablar de toda una *dimensión admirativa en los comportamientos religiosos arcaicos*, menos regida por deseos e intereses concretos. Es razonable suponer que subyace, más o menos intensa y con matices diversos, una experiencia de *algo desbordante* al mundo natural. En la medida en

22. *Ibid.*, pp. 104-105. Y cf. también pp. 26-27 y 35-40.

que lo aceptemos así, quedamos ya más cerca de lo que los estudiosos de las religiones llaman hoy «lo sagrado». Algo necesario para el paso siguiente que voy a dar.

Antes, no obstante, pienso que es éste el momento adecuado para una mención que no cabría omitir: la del *chamán*, el más antiguo especialista en lo religioso que conocemos. En su figura más extendida en culturas actuales —generalmente denominado por los estudiosos «mago» o «hechicero»— son funciones suyas las prácticas de curación, protección agrícola y lucha contra los poderes del mal; la adivinación, el acompañamiento y tutela de los muertos. No será fácil discernir en esas funciones lo que podamos asignar a magia y a religión. En un sentido más estricto, en las culturas de donde proviene la denominación de «chamán», es una figura propia de religiones uránicas (sobre todo de Siberia y Asia central), caracterizada por la presencia de un fuerte componente «extático», que capacita para «viajes celestes»²³.

La descripción sintética de rasgos que he intentado debía contar también con éste, del que no faltan huellas en culturas análogas: la presencia en algunos individuos de una convicción de *contacto interior directo* con el mundo no visible al que abre la religión, un mundo que en los demás es sólo referencia. Sin que haya que tomar posición respecto a la realidad que responda a tales experiencias, es interesante anotar este antecedente arcaico de lo que será la «mística». (Hoy habría, desde luego, que ponerlo en relación con los que llamamos «estados alterados de consciencia». Y recordar también que no faltó en culturas arcaicas un conocimiento y uso de estimulantes; que, por otra parte, no justificaría identificaciones fáciles, que equivaldrían a una reducción psicologista de la religión.)

1.3. «MORFOLOGÍA DE LO SAGRADO»: PRIMERA APROXIMACIÓN

Alguien puede haberse extrañado de que no haya acudido antes a este término, «lo sagrado», que hoy parece de obligado uso en la tradición de los estudiosos del tema. Mi reserva es real, aunque sólo relativa: me parecía oportuno evitar la impresión de cierto dogmatismo que puede producirse a su propósito. Si el término se introduce desde un principio

23. Para la noción más general y un enfoque global, ver F. Diez de Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., pp. 90-95. El estudio *standard* sobre el tema es el de M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* [1951, revis. 1967], FCE, México, 1960, 1976; excelentes precisiones sintéticas en pp. 16-25 y 381-387. Un buen resumen en su *Historia de las creencias...* I, cit., pp. 35 ss.

y como dotado de una definición clara (cuando, por otra parte, las que se enuncian son oscilantes²⁴), definición que se busca luego ejemplificar, el lector normal puede sentirse introducido a un mundo de iniciados, e incluso dudar si no fabrican el objeto sobre el que hablan. Veo preferible comenzar por considerar los comportamientos que ponen en la pista de las experiencias propiamente religiosas. Pero, claro es, hay que acabar asomándose a éstas y tratando de captar su singularidad. Para intentarlo, la filosofía de la religión tiene que recoger —y éste es el momento para comenzar a hacerlo— las ricas reflexiones que han desarrollado en el siglo XX tantos estudiosos y, sobre todo, los llamados «fenomenólogos».

Eso, visto desde otro ángulo, equivale a aventurar ya un primer esbozo hipotético de concepción filosófica más sistemática. Para hacerlo voy a servirme muy en primer lugar de ciertas aportaciones de Mircea Eliade, hoy ampliamente reconocidas. Tomo de él ante todo el expresivo rótulo «Morfología de lo sagrado» (subtítulo de su obra quizá más original²⁵). Como podrá apreciarse en lo que sigue, la atención preferente a Eliade no supone de mi parte ninguna profesión de fidelidad; mis reflexiones serán más bien muy eclécticas²⁶.

24. Quizá esta tradición de los estudiosos del siglo XX debe mucho al ya mencionado éxito del libro de R. Otto *Das Heilige* [1917]. Aunque, si es así, habría que preguntar por qué se impuso «lo sagrado» (*le sacré, the Sacred, il sacro...*) en vez de «lo santo», que hubiera sido la traducción literal. Algo más adelante recogeré algunos datos sobre las correspondientes tradiciones semánticas.

El riesgo mayor de adoptar la terminología como dato presumiblemente intocable viene de la diversidad de significados con que pronto la sobrecargan los estudiosos. Me referiré aquí muy brevemente a una teoría que no hubiera podido silenciar: la desarrollada por G. Bataille, *Teoría de la religión* [1948], Gallimard, París, 1973. Sobre la base de que los humanos añoran la pérdida «inmanencia animal» (= simple continuidad con todo), «lo sagrado» sería el sentimiento fascinante del deseo de (imposible) retorno a esa continuidad, sentimiento «vertiginosamente peligroso para el ámbito claro y profano» (p. 48), ese privilegiado dominio humano instaurado por la «trascendencia» de los utensilios y de los «yos» autoconscientes... Una visión ingeniosa y coherente, que puede hacer pensar; pero que resulta demasiado gratuita y poco compatible con otras más sólidas.

25. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* [1949], reedición castellana, con introducción de J. Martín Velasco, Cristiandad, Madrid, 2000.

26. La personalidad del rumano Mircea Eliade es compleja, de exuberante riqueza humana. Prescindiendo de sus vertientes literaria y política. Nadie puede discutir su asombrosa erudición sobre datos de la historia de las religiones. Y hay que valorar su filosofía subyacente de la religión, aunque no será fácil compartirla. Pero lo más valioso de su aportación está, a mi entender, en las claves unitarias que ha aportado para la comprensión de lo religioso, sobre todo de lo arcaico. Son éstas de las que por mi parte intento beneficiarme. Pero muy consciente de que les cambio a veces algo del contenido, con la introducción de preocupaciones que no tuvo Eliade y bajo el influjo de otros estudiosos.

1.3.1. «Hierofanías» y su «dialéctica»

El punto de partida más oportuno, mejor que la misma noción «lo sagrado» (adjetivo sustantivado, que parece referirse ante todo a objetos), me resulta otra noción elaborada por Eliade: «hierofanía», que sugiere un referente más dinámico, como un *acontecimiento*. No es difícil admitir que, para explicar los rasgos religiosos detectables en la historia de las culturas humanas, es razonable contar con que se han dado «acontecimientos hierofánicos», momentos en los que, en un determinado entorno natural y social, se han vivido experiencias singulares que rompían el curso normal y hacían presente algo insólito. Eliade les asigna como peculiar una esencial «dialéctica». Y quizá la misma noción-base está ya siempre pensada como modo de dar cuenta de ese contraste en que vengo insistiendo en mi aproximación al mundo religioso: por un lado, la *multiplicidad* de manifestaciones; por otro, una *comunidad* en tal diversidad. «Hiero-fanía» significa, en su misma estructura lingüística, presencialización de algo unitario («sagrado») en unas u otras manifestaciones.

Ya cité la afirmación del autor: «En definitiva, no sabemos si existe alguna realidad —objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc.— que no haya sido transfigurada alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la Humanidad, en hierofanía». Eso supone que *hay algo unitario* en la multiplicidad; hay algo común en esas realidades, que las hace ser sagradas. Pero —aquí interviene el factor «dialéctico»— «lo sagrado» no se nos da sino en *acontecimientos hierofánicos*, en experiencias humanas; no se da lo sagrado fuera de las mismas realidades, profanas, en las que se hace presente. «La dialéctica de la hierofanía supone una *selección*, más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se convierte en sagrado en la medida en que incorpora (es decir, revela) *algo distinto* de él mismo»²⁷.

La estructura formal queda clara. Puede, en cambio, que al lector menos iniciado le resulte dudoso por qué precisamente hablar de «sagrado» y qué se quiere exactamente decir con ello. O, yendo más a la base, qué hay en efecto de unitario en la multiplicidad de manifestaciones. Debo contar con estos interrogantes y voy a intentar responder, con Eliade pero sin preocupación por atenerme a Eliade.

Es aquí donde veo oportuno acoger la apelación a un método de «*comprensión* de los fenómenos», que se abrió paso en el siglo XX como

27. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, cit., p. 79. El autor mismo hizo un muy útil resumen en un breve libro posterior, *Lo sagrado y lo profano* [1956], Guadarrama, Madrid, 1967.

réplica a la precipitación con la que habían procedido tantas «explicaciones» a finales del XIX. Cuajó con la denominación de «fenomenología de la religión», al amparo del acierto reconocido a la tendencia filosófica de Edmund Husserl, aunque aplicando con amplitud sus consignas metódicas²⁸. Se intuyó que las tan varias conductas «religiosas», sin perjuicio de su estudio desde la óptica peculiar de cada una de las ciencias humanas (psicología, sociología...), revelarían su *intencionalidad* a una mirada empatizante, permitiendo un estudio específico. El método está expuesto a críticas puristas; pero se acredita por los resultados obtenidos. Toma en consideración toda manifestación religiosa, también las de las grandes religiones históricas (desde sus textos, desde relatos vivos o incluso las experiencias del propio sujeto). Pero fueron estudiosos de la historia arcaica²⁹ quienes más contribuyeron a darle forma y eso lo recomiendo aquí.

Acudiré, pues, a la aportación «fenomenológica» para tratar de aclarar qué entiendo por «sagrado», respondiendo a los interrogantes que dejé planteados. En la elección lingüística hay, desde luego, algo de convencional. No entiendo que ello sea especial problema. El problema está en el contenido que haya de dársele.

Me parece una estrategia correcta y fecunda la que adopta Juan Martín Velasco³⁰ al no buscar por lo pronto «lo sagrado» (*hieron*) como un objeto específico dado o como una cualidad de objeto, sino más bien como un «ámbito». Y buscar declarar lo que así entiendo por una «ruptura de nivel» que supone *la experiencia religiosa* en el conjunto de las

28. Husserl siempre entendió su esfuerzo como «filosofía primera»: como una búsqueda del buen comienzo del filosofar. Y, coherentemente, «fenómeno» era para él lo dado en la consciencia del que filosofa. No es eso aplicable en rigor al esfuerzo de los estudiosos de lo religioso, que trabajan sobre un complejo material documental. Creo que lo que aportan, frente al resto de los historiadores, además de las cautelas dichas, es el *intento de empatizar* con las conductas que observan, tratando de ver, «como desde dentro» (y no en el «desde fuera» de la objetividad científica positiva), *la intencionalidad* que encarnan esas conductas.

Encuentro excelentes las precisiones sobre el método en su aplicación a lo religioso que da Juan Martín Velasco: *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., pp. 45 ss. Soy muy deudor de ese libro y deseo agradecerlo una vez más a su autor. Ver también su ulterior escrito «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*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 133-158.

29. Citaré sólo la clásica obra de G. Van der Leeuw, que contribuyó mucho a aclimatar la denominación, *Fenomenología de la religión* [1933], FCE, México, 1964. Y la sintética de G. Widengren, también titulada *Fenomenología de la religión* [1969], Cristiandad, Madrid, 1976. Eliade no se autodenomina fenomenólogo, pero es consciente en muchos momentos de pensar según ese método.

30. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., pp. 87 ss.

normales experiencias humanas; en fuerza de la cual (por así decirlo) traslada a ese ámbito lo que de suyo sería normal («profano»). El autor remite al capítulo antes aludido de Eliade sobre las «hierofanías»: piensa estar dando una interpretación del mismo. La descripción de la ruptura de nivel hace central la consciencia religiosa y responde al carácter de acontecimiento.

Asumiré, pues, «lo sagrado = ámbito». No como algo distinto preya-ciente sino como el mundo mismo *cual queda transfigurado por las experiencias hierofánicas*. Esto conduce a un paso ulterior muy importante. Martín Velasco lo formula como cuestión de «la realidad determinante del ámbito de lo sagrado». ¿Por qué se dan esas experiencias? No pueden atribuirse a este o aquel objeto o circunstancia, siendo tan grande su variabilidad. Tampoco a una u otra disposición de una u otra consciencia, puesto que ocurren de modo tan universal. Hay como un *polo unitario* del ámbito sagrado (sitúeselo más de parte de lo real cósmico o de los sujetos conscientes). Para denominarlo opta Martín Velasco por el término «el Misterio»³¹. Se trata en esto, como es obvio, de una opción lingüística. Como tal, me resulta acertada y la voy a adoptar. Hay que elegir un término y los alternativos me parecen menos aptos. Es valiosa su nativa índole religiosa (que acredita el radical griego *mys*-, de donde también «mística»); y su capacidad de sugerir «lo propiamente *incognoscible*», lo que no es objeto directo en las hierofanías, sino sólo indirecto, como aludido.

No pretende este paso de mi reflexión una *asunción (filosófica) de realidad* para «el Misterio»; sigo en la descripción de la consciencia religiosa y su intención más o menos expresada. La interpretación que voy sugiriendo del hecho básico de las hierofanías orienta en una dirección que es fiel a la lógica de su «dialéctica»: la unidad en la multiplicidad queda más clara si se destaca su referencia indirecta a un polo unitario, «trans-hierofánico». Cabe, eso sí, encontrar afinidad entre esta aportación reflexiva y algunos datos de los que destaqué en la presentación histórica: concretamente, la tan extendida presencia de una suprema figura unitaria («Padre del Cielo» o, alternativamente, «Madre-Tierra») en las religiones de culturas muy diversas. Esas apelaciones simbólicas orientan al menos hacia el polo «Misterio»³².

31. *Ibid.*, pp. 117 ss. (Su antecedente puede estar en R. Otto.) La singularización de «Misterio» para la referencia al «polo último del ámbito sagrado» es un artificio buscado —un tecnicismo fenomenológico, digamos—. De «misterios» en plural se ha hablado en muchas religiones; y fue un término central en las que menciono al final del capítulo como «místicas». El término tiene además un uso en lenguaje cotidiano casi sinónimo de «enigma».

32. Es coherente también el que, con la mayor frecuencia, en el sistema ritual de la

El modesto sistema nocional expuesto puede ser base de la «morfología de lo sagrado». Pero pide un complemento, aunque breve, de *historia semántica del término clave*, «sagrado». Resumiré simplemente lo más saliente de algunos estudios acreditados. No hay, según Émile Benveniste³³, un único término indo-europeo común. Hay, por otra parte, en bastantes lenguas de esa familia una *doble* denominación: así, *hieros/hagios* en griego, *sacer/sanctus* en latín; dualidad también presente en avéstico y en gótico (*hails/weihs*). Y no se obtienen matices relevantes de la búsqueda etimológica. (Además de la cautela con la que habría que tomarlas, al ser siempre de una lengua concreta, para no incurrir en etnocentrismo³⁴.) Tampoco coinciden exactamente, en las varias lenguas, los matices de la dualidad señalada. Sólo parece claro que asoma una *ambivalencia* que genera ambigüedad. Los términos apuntan a algo valioso y positivo; pero también peligroso (o prohibido). No es forzado relacionarla con la ambivalencia destacada por R. Otto en «lo numinoso»: «fascinante/tremendo».

No aportan mucha más claridad otros estudios de los que se habría esperado³⁵. Junto con la ambivalencia dicha, se hacen presentes, en unos u otros de los significados, los matices de «sano» («sanante»), «íntegro», «vital», «consagrado»...: una constelación semántica de gran amplitud. Son datos dignos de tenerse en cuenta; pero que, a mi entender, no permiten definir lo que podría llamarse «el *objeto* de la actitud religiosa».

Cabe siempre el recurso de la contraposición: «sagrado es lo ‘no-profano’». Pero no parece que eso haga progresar mucho, ya que lleva a un círculo: *pro-fanum* es, a la letra, «lo fuera del templo» (es decir, del espacio sagrado)³⁶. ¿O valdría concluir que este mismo relativo fracaso es indicativo, al subrayar que lo sagrado es *diverso de todo lo que no lo es*; es decir, diverso de lo normal, de lo cotidiano? Visto así, lo «sagrado» es *lo extraño*...

Quizá alguien encuentre decepcionante el resultado al que llego.

religión en cuestión, tal figura unitaria tiende a quedar situada en otro plano, como *deus otiosus*.

33. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indoeuropéens* II/1, Minuit, Paris, 1969, pp. 179-207.

34. Valga decir, de paso, que no me resulta relevante la discusión en que algunos se detienen, sobre si el término latino *religio* ha de derivarse de *religere* (Cicerón) o de *religare*... Aunque es manifiesto el influjo que en nuestra denominación actual ha tenido la lengua latina, no veo que de base para una definición.

35. Cf. C. Colpe, «The Sacred and the Profane», en *The Encyclopedia of Religion* XII, pp. 512-526; J. Ries, «Sacré», en *Diccionario de las religiones*, dir. P. Poupard, Herder, Barcelona, 1987, pp. 1483 ss. Y algunos de los estudios recogidos en el volumen 1 del *Tratado de antropología de lo Sagrado*, dir. J. Ries [1992], Trotta, Madrid, 1995.

36. Y, estrictamente hablando, tampoco habrá «profano» si no se contraponen a «sagrado».

Pero no tendría que serlo por el hecho de no incluir una neta definición objetiva. Se han ido encontrando rasgos: el recién introducido, «lo extraño», puede verse alusivo a un último «Misterio», clave de lo cotidiano, tenido por poderoso y valioso. Y quizá es también positivo el acabar reorientando la atención desde la búsqueda de un *cuasi-objeto* hacia *lo subjetivo*, es decir, a *la experiencia y actitud del sujeto humano* que, en definitiva, son las que viven así la realidad; quizá ellas permitan avanzar algo más en clarificación. Voy a explorarlo.

1.3.2. *La actitud religiosa: ¿«adoración» y expectativa de «salvación»?*

Ya ha podido advertirse mi tendencia a dar fuerte relieve a la dimensión subjetiva de lo religioso. Voy a tratar de comprenderlo ante todo desde ahí, aunque sin olvidar lo ya elaborado en «morfología de lo sagrado». Y añado al término antes usado —«experiencia»— este otro: «actitud»; pienso que lo que así denomino es antropológicamente más complejo: incluye la experiencia más estrictamente tal y su interpretación, pero también sentimientos, hábitos y decisiones (algo que podría, desde otro ángulo, incluirse en «experiencia» si ésta se entiende con más amplitud). Parto, pues, de llamar «religiosa» (si se me permitiera, la llamaría «hierófila») a aquella *actitud humana ante lo real* que no cuenta en el mundo con sólo lo cotidiano, sino con «algo diverso, poderoso y valioso, últimamente misterioso»³⁷.

Para continuar desde aquí indagando sobre esa actitud veo necesario insistir en el contraste entre «religión» y «magia», tomadas como actitudes y entendiendo esta última en el sentido estricto en que ya dije lo hicieron Frazer y Malinowski³⁸. La actitud mágica tiene que ver también con «lo diverso», pero sería como una cierta rebeldía humana contra esa índole: el *intento dominativo* de tratarla con medios cuasi-técnicos (digamos, de «reducir lo diverso a normal»). Por el contrario, la actitud

37. Denominando «inmanente» al ámbito de lo cotidiano, podría hablarse de la actitud religiosa como instauradora de una «trascendencia»; son, como recordé (nota 24), términos usados por Bataille; aquí, paradójicamente en sentido inverso. Pero habría que añadir que son términos de raíz metafísica que es más frecuente guardar para otro contexto: la caracterización de la relación del ser humano y su mundo con el último Misterio. Pueden también usarse al contraponer, dentro de las expresiones simbólicas unitarias, la preferencia de las tradiciones «uránicas» («Padre del Cielo») frente a la de las «ctónicas» («Madre Tierra»).

38. Cf., antes, notas 21 y 22. Con «estricto» me refiero a la pretensión dominativa del conjuro. En usos frecuentes (amplios), el término «magia» no tiene tal pretensión, sino que destaca el «encanto» ante realidades o acontecimientos... Y, por supuesto, con mi insistencia *conceptual* en el contraste no quiero en modo alguno negar la tan frecuente mutua contaminación real de las actitudes.

religiosa acoge lo diverso con respeto («reconocimiento» es el término preferido por Martín Velasco³⁹). Ese vislumbrar que lo real no se agota en lo cotidiano, que desborda al sujeto que hace la experiencia y a su mundo, que es poderoso y valioso... es vivido como un descubrimiento positivo; que hace ver al ser humano su pequeñez pero, al tiempo, le abre posibilidades de realización y apoyo. Habrá en el «respeto» un factor de temor; pero superado por la atracción. «Admiración» podría ser un término adecuado para denominar la actitud⁴⁰.

Pero es un término muy genérico, no específicamente religioso. Hay que preguntarse si no cabe ir más allá en fuerza de la consigna fenomenológica de empatía metódica. Debe ser claro de entrada: no nos es posible reconstruir el estado de ánimo que constituía las experiencias remotas sobre las que estamos reflexionando. Y, desde luego, no es correcto proyectar sin más hacia ellas los sentimientos que hoy pueden darse en situaciones análogas: el riesgo de anacronismo es evidente. Pero ¿es, entonces, obligado inhibir la empatía —el método de comprensión de que disponemos— hasta prohibirnos denominar *conjeturalmente* con términos religiosos hoy usuales las actitudes que intentamos reconstruir? (¿Tendremos por más correcto partir de supuestos vivenciales claramente ajenos, o acudir a una compleja teoría explicativa hecha sobre bases especulativas?) Lo que, concretamente, planteo es la posible ventaja de acudir a términos actuales del léxico religioso que sean de los más genéricos. Propongo estos dos: ante todo, «adoración»; también: «(expectativa de) salvación».

Respecto al primero de ellos, es manifiesto que habrá que despojarlo de la sobrecarga teológica que tiene en su uso cristiano: donde sólo se da por correctamente empleado para la actitud respecto a Dios (culto de *latría*, contrapuesto al tributable a ángeles o santos...). Pero en un léxico religioso más amplio, puede bien ser el modo correcto de mencionar la más básica actitud religiosa del ser humano actual. Pues bien, ¿no es desde ahí desde donde puede ser más razonable partir para *conjeturar* lo atribuible a una actitud religiosa ancestral que corresponda a los varios indicios con que contamos? Esta opción no determina nada respecto a los varios modos de concebir el término al que se dirige la «adoración» (trascendente o immanente al ser humano y al mundo, personal o no...). Tampoco respecto de las prácticas rituales que suscite, salvo en cuanto a excluir de ellas la intención dominativa de la magia. Destaca una cons-

39. J. Martín Velasco, *Introducción...*, cit., pp. 162-167.

40. *Admiration, acquiescence, love*: son tres rasgos en los que Bertrand Russell situaba «la esencia de la religión» en su ensayo de 1912. (Sobre ese autor diré algo más en el capítulo quinto.)

ciencia gozosa de sentirse en armonía con la vida, humana y cósmica, al tiempo que las siente desbordantes y últimamente misteriosas.

Aceptado «adoración» como un primer rasgo de actitud religiosa, constitutivo también de lo religioso ancestral, pienso que debe añadirse este otro: «expectativa de salvación»; haciendo las oportunas matizaciones.

Me parece claro, ante todo, que hay que mencionar expresamente como constitutiva la implicación en lo religioso del *deseo humano* (con su inseparable «interés»). El ser humano es religioso también en fuerza de dinamismos de deseo, a los que busca realización⁴¹. Aunque la adoración es desinteresada —brota, diríamos, con «gratuidad»—, no puede decirse que lo es la actitud religiosa global. Ello se advierte claramente en ese peculiar rasgo suyo que es la *plegaria*: refleja una consciencia del límite y de la indignidad de la condición humana, que causan insatisfacción al frustrar el deseo; refleja, ulteriormente, un intento de superarlos. Por la presencia de este elemento, nunca la actitud religiosa humana podrá ser del todo desinteresada. Menos quizá que ninguna la que podemos reconstruir en los estadios religiosos arcaicos⁴².

Resulta, por otra parte, bien documentable en este punto una línea de evolución de lo religioso. Ello hace que el término al que estoy proponiendo acudir, «salvación», sea más usual para caracterizar la religiosidad de estadios posteriores. En el capítulo siguiente lo recogeré expresamente. La «expectativa de salvación» no es simplemente desinteresada, pero sí supone un discernimiento de niveles del interés. Se hace consciente, podemos decir, un *interés superior*, en fuerza del cual la búsqueda deja de centrarse en metas inmediatas de deseos concretos, para hacerse *aspiración a una plenaria realización humana*; con consciencia de «esperar recibirla de...». Una actitud así funda o fortalece la confianza en lo real. Y es comprensible que tal actitud haya ido consolidándose como característica especial de la religiosidad de culturas posteriores, más complejas. Como sabemos, son también complejas y muy diferentes

41. Como ya he indicado alguna vez y habré de desarrollar aún, el actual lenguaje sobre «el sentido de la vida» es un buen acceso para la comprensión de la religión: concretamente, de lo que ésta tiene de «expectativa de salvación». Mirado a la inversa, podría decirse que «sentido de la vida» (un lenguaje reciente, no anterior al siglo XIX) es una secularización de «salvación».

42. El buscar la esencia de la auténtica religiosidad por el «silenciamiento» ha llevado a Marià Corbí a eliminar de ella toda dependencia del deseo, con lo que pierde también su relevancia para el «sentido de la vida». Ver su tan sugerente libro *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona, 2001. Hacia ese ideal apuntan sin duda rasgos de las grandes religiones históricas. Pero no de lo que podemos reconstruir de lo ancestral.

entre sí las figuras que la «salvación» ha adoptado en ellas. Pero, dejando de lado tales figuras, no hay razón para excluir un núcleo básico del rasgo en lo religioso arcaico. Tienen, sin duda, que ver con él las celebraciones de la vida en sus diversos momentos (nacimiento, etapas biográficas o del grupo social...). Subyace también a los ritos de plegaria. No desglosados aún expresamente los que he llamado «niveles de interés», el deseo orante apunta confusamente más allá de cada concreto.

Básicamente esperanzada, la expectativa de salvación no excluye el desgarramiento y el dolor. Las celebraciones aludidas no se han referido sólo al nacimiento, sino también a la muerte; no sólo a los éxitos, también a los fracasos. Volveré repetidamente al tema del *mal* y su afrontamiento por las religiones; ya que una indudable función de éstas ha sido dar a la humanidad ese consuelo que es una «sabiduría» que permita seguir adelante con la vida. Lo que llamamos «mal» tiene dimensiones muy concretas y cercanas, frente a las que los seres humanos despliegan, mejor o peor, su saber y sus técnicas. Pero también tiene otras que resultan desbordantes porque oponen barreras ya infranqueables a las aspiraciones más hondas. Quizá es ésta del mal la cara de lo real que la religiosidad más busca afrontar con su expectativa de salvación. También, sin duda, la religiosidad arcaica.

Concluyo ya estas reflexiones con las que he intentado avanzar en la morfología de lo sagrado reconstruyendo la actitud religiosa ancestral. Veo razonable comprenderla como «adoración» —que, más allá de lo cotidiano, *refiere la vida al Misterio desbordante*— y como «expectativa de salvación» —con el *consuelo* que aporta.

1.3.3. *Expresión religiosa: símbolo, ritual, mito*

En mi intento de caracterizar lo religioso desde el sujeto, he dado el mayor relieve al elemento «experiencia», sin duda el más originario. En él hay que situar la «hierofanía».

Ya indiqué que, al adoptar después el término «actitud», intentaba incorporar otros elementos que completan la experiencia (más estrictamente tal) y son como la *respuesta* del sujeto. En lo que sigue y para cerrar esta primera aproximación a la morfología de lo sagrado, voy a centrar la atención en ciertas peculiaridades de la respuesta religiosa, que hay que añadir a los más nucleares, ya presentadas.

Constituyen lo que de modo genérico puede llamarse «expresión religiosa». Incluyen, por supuesto, el lenguaje, pero lo desbordan. Entran también gestos, actuaciones individuales o comunitarias, figuras plásticas, monumentos... Todo ello pautado según «rituales» bien establecidos que forman tradiciones. Todo referido a uno o varios «mitos».

Su índole genérica es «simbólica». De todo esto es necesario decir algo, aunque haya de ser breve.

Para comprender su sentido es mejor volver una vez más a las «hierofanías». Como ya indiqué, veo preferible tener primariamente por tales los *acontecimientos* experienciales. (Y habría que pensar ante todo en los más originales, verosímilmente inesperados y sorprendidos para los que los vivieron). Desde ahí —sólo desde ahí— se hacen hierofánicas («manifestaciones sagradas») las diversas realidades, naturales o humanas, que tuvieron papel relevante en los acontecimientos, que los provocaron o encarnaron⁴³. Ulteriormente cabe también desde ahí (aunque ya sólo de modo derivado) llamar «hierofánicas» a algunas de las expresiones (rituales o no) que adopta la ulterior respuesta humana al acontecimiento⁴⁴.

a) *De orden simbólico* son siempre, en todo caso, tales expresiones. La capacidad simbolizadora es una peculiaridad constitutiva humana, más radical que la misma capacidad lingüística. La expresión simbólica no se restringe a lo religioso, pero juega en lo religioso un papel decisivo; realiza ahí posiblemente su máxima virtualidad⁴⁵. Más adelante (capítulo octavo) presentaré en síntesis algunas ideas básicas sobre lo simbólico y el simbolizar. Baste ahora destacar que el símbolo posee una expresividad rica y pregnante: desde un significado primario, remite a significados ulteriores de modo impreciso pero evocador, suscitador de la emoción al tiempo que portador de fuerza cognitiva, que resulta decisiva para la cohesión social. Todo el tema, muy complejo y debatido, podría aclararse un poco si, como propondré, también en él damos prioridad a la actitud humana («simbolizante») sobre el objeto («símbolo»). Esta actitud simbolizante, que tuvo muy verosímilmente conexión inicial con la hierofanía, puede considerarse de algún modo como su prolongación⁴⁶.

43. Eliade en muchas ocasiones llama sin más «hierofanías» a dichos objetos. Pero me parece claro que es sólo por cuanto han determinado o plasmado el acontecimiento, una experiencia religiosa original.

44. Eliade no es claro a este respecto. Pero creo que mi sugerencia no cae lejos de su espíritu. Acciones rituales intensas son, en sí, altamente hierofánicas, por lo que tienen de experiencia. La intensidad de las expresiones es muy diversa, con tendencia a decrecer y caer en la rutina repetitiva. En la misma medida hay que pensar que decrece su índole hierofánica, hasta quedar en nada.

45. Ha sido precisamente la Fenomenología de la religión una de las disciplinas recientes que más han contribuido a alertar sobre la relevancia antropológica de lo *simbólico*. La bibliografía es muy copiosa. Valga citar sólo el reciente estudio sintético de G. Durand «El hombre religioso y sus símbolos», en *Tratado de antropología de lo Sagrado I*, dir. J. Ries, cit., pp. 75-125.

46. En esa vinculación esencial de lo simbólico y lo religioso es inequívoco Eliade:

Como símbolos hemos de tomar, sin duda, los testimonios en megalitos, cerámica, cuevas, enterramientos y demás derivados de las culturas prehistóricas en los que entrevemos mensajes de significación religiosa. También, más allá de la descripción normal que quepa dar de ellas, son esencialmente simbólicas las concepciones de «Cielo y Tierra» aludidas en las tradiciones ancestrales de pueblos actuales de cultura arcaica. Valga destacar aquí algo que ya insinué en otro momento: «Cielo» y «Tierra» no son unos símbolos más entre otros. Vienen a expresar la tendencia a la unidad que, frente a la multiplicidad de los símbolos concretos, constituye la «dialéctica» de lo hierofánico. Podrían quizá llamarse «símbolos fundamentales» o «matrices simbólicas»⁴⁷. Y, sin duda, lo que les confiere esa índole es la actitud religiosa de seres humanos que han respondido así a experiencias hierofánicas.

b) La *acción ritual* es, quizá, el más típico de los modos de expresión simbólica religiosa. Los rituales forman sistemas complejos, cuya materia básica está formada por *gestos y lenguaje*. Buscan evocaciones del ámbito sagrado mediante posturas y danzas, mediante cantos y sonidos modulados, mediante palabras o frases y su repetición... También con el comer y sus pautas. Son relevantes los lugares de cada celebración (cueva, montaña, campo, casa). Y han de emplearse determinados objetos rituales de culto. Han de hacerse ofrendas rituales de tipo muy variado. Por supuesto, difieren los ritos según la intención (curación, propiciación de las condiciones naturales aptas para las varias actividades, iniciación...). Debe presidir en cada caso el especialista o agente de lo sagrado, desde una localización significativa frente a los demás participantes en el culto.

Mi enumeración es incompleta e imprecisa; sólo busca sugerir una gran variedad, adaptada a la vida social y cultural, que no es inteligible sino desde la índole simbólica de las expresiones. Con frecuencia éstas buscan la semejanza, o bien una determinada homología con realidades y situaciones de la naturaleza. Ello ayuda a conjeturar hacia dónde apunta el despliegue simbolizador; pero el observador externo deberá ser cauto si intenta interpretar. No cabe traducción conceptual de los símbolos. Y éstos forman un conjunto, donde todo remite a todo. El vivirlo significativamente presupone estar integrado en la tradición religiosa concreta que ejecuta el ritual.

«El símbolo prolonga la dialéctica de la hierofanía» (*Tratado...*, cit., p. 620). Ver también sus «Consideraciones sobre el simbolismo religioso (1958), recogidas en *Mefistófeles y el andrógino* [1962], Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 244-275.

47. En la estructura misma de su *Tratado*, M. Eliade les da claramente ese rango. Basta echar una mirada al Índice del *Tratado*: los capítulos 2.º («El Cielo...», pp. 112 ss.) y 7.º («La Tierra...», pp. 362 ss.) son clave de articulación de los capítulos 2-9.

¿Será necesario aclarar a mis lectores —occidentales como yo mismo— que no intento ninguna apología romántica? Sólo querría no infravalorar realidades humanas en virtud de prejuicios culturales: sería injusto declarar absurdas las acciones rituales que nos son ajenas. Esto, empero, no pide inhibir todo juicio crítico. Así, ante la intencionalidad *mágica* que puede parasitar muchos ritos; ya reconocí que no es fácilmente discernible. Pero más aún ante los rituales que son inseparables de un *ejercicio de violencia* en perjuicio de personas humanas. Son éstos los que dan a nuestros ojos la cara rechazable de las religiones arcaicas. (En seguida dedico, por eso, una atención especial al tema del sacrificio y la violencia sacra.)

c) *El mito (y las mitologías)* constituyen la estructura más compleja y abarcante de aquellas en que se nos da expresado lo religioso ancestral. También la que puede prestarse más a la incompreensión desde nuestras culturas. La gran dispersión actual de usos derivados del término «mito» dificulta mucho su estudio. (Incluso dejados fuera de atención los usos obviamente incomprendibles que dan a «mito» el sentido de «fábula» deliberadamente ficticia, o que significan sólo una singular relevancia simbólica adquirida por algo individual.) Pero hoy contamos ya con oportunas puestas a punto del tema⁴⁸. Sobre usos que, aunque derivados, son comprensibles y merecen ser tenidos en cuenta, diré algo al final. Voy a tratar, por lo pronto, de ir a los rasgos más básicos.

Mythos es, en la lengua griega, ante todo «palabra» (lenguaje, pues, y no acción, gesto u objeto), palabra que se precisa como *narración*, sobre todo cuando se desenvuelve el término alternativo *lógos* (palabra argumentativa, razonadora). Frente a éste y su creciente relevancia social, *mythos* irá acentuando su índole simbólica. Y especializando su índole narrativa en el *ámbito sagrado*. De aquí el que hemos de tener por su significado primario y que puede formularse así: «*narración simbólica referida a acontecimientos originarios*, que en una tradición religiosa son tenidos por *fundantes* y que son actualizados en el recuerdo para dar su genuino sentido a lo que esa tradición vive y a sus acciones rituales»⁴⁹.

A los mitos, como a los rituales de culturas aún vivas, tienen acceso los estudios de campo de los antropólogos actuales. Los mitos están ahí

48. Baste con citar el excelente estudio, complejo y ponderado, de enorme erudición, de L. Cencillo *Los mitos. Sus mundos y su verdad*, BAC, Madrid, 1998.

49. En la fórmula que propongo, tomo para la noción nuclear las palabras más usadas en las varias definiciones difundidas; las que me parecen necesarias y suficientes para circunscribir un significado neto, sin necesidad de entrar en precisiones más complejas. Sobre el amplísimo tema, K. W. Bolle, «Myth: an Overview», en *Encyclopedia of Religions*, ed. de M. Eliade, X, pp. 261-273. También P. Ricoeur, «Myth and History», *ibid.*, pp. 273-282.

en su medio lingüístico originario, la trasmisión *oral*. Los mitos de las culturas del pasado sólo nos son accesibles allí donde nos han quedado escritos. (Tampoco a sus rituales tenemos más acceso que las descripciones conservadas y algunas huellas arqueológicas.) Más allá, podemos conjeturar la precedente trasmisión oral y sus avatares, en una conjetura que se nos va haciendo, obviamente, más débil cuanto más se aleja, hasta perdersenos del todo. Es bueno ser conscientes de este inevitable límite de nuestra investigación.

En todo caso, las preguntas clave, cuando se busca sólo lo más nuclear de la morfología de lo sagrado, no necesitan muchos detalles. Son, más bien, de este tenor: *¿qué función hemos de atribuir a los mitos en una religión?* (sobre todo allí donde los encontramos integrados en complejas «mitologías»). Y *¿en qué relación* es razonable poner su narrativa con la que en nuestra cultura llamamos «histórica»?

La *función* del mito, vista genéricamente, no será diversa de la que pensemos poder atribuir a lo religioso. No me detengo ahora en esta función antropológica de la religión, puesto que he de referirme a ella al final del capítulo. Mirando, en cambio, a las que podrían ser funciones específicas del mito (que no aparecerían en otros rasgos de lo religioso), hay que destacar ante todo su remisión a un «tiempo originario»⁵⁰. Es un tiempo «anterior» al tiempo normal en que se desenvuelven las vidas humanas (y sobre el que versan las narraciones «históricas»); y no sólo anterior, sino heterogéneo, «otro». Por eso, lo acaecido en él es muy diverso y hasta inverosímil; por eso también puede tener índole *fundante*.

Esta índole fundante mira a segmentos de la realidad natural y aclara por qué son así. Aclara, no menos, el sentido de valores y pautas sociales, así como de los rituales en uso. Puede también legitimar el relieve social de individuos o grupos concretos —o, por el contrario, su minusvalía—: las mitologías son propias de cada cultura concreta. Pero la índole fundante afecta también a realidades más universales. Los mi-

50. Con ella se expresa un horror humano a la contingencia y la añoranza de eternidad. Mircea Eliade, sin duda decisivo en la actual mejor comprensión del mito, al insistir fuertemente en la relevancia del «tiempo originario», ha subrayado con ella lo capital del mito del «eterno retorno». Ha llevado, incluso, su insistencia hasta algo más discutible, rasgo específico de su filosofía de la religión: el recelo ante toda concepción «historicista», es decir, evolutivo-progresista (tiempo lineal). Tal recelo implica una añoranza de la religiosidad más ctónica (ligada a la ciclicidad de lo natural en la vida de la Tierra).

La religiosidad bíblico-cristiana destaca, por el contrario, *la historia*, algo heredado por la cultura moderna. Ello no impide que en la «historia» bíblica muchas narraciones tengan índole mítica; problematizando con ello su equiparación con lo que la cultura moderna entiende por «historia». De aquí los procesos de «desmitologización» que la mentalidad moderna ha sentido necesidad de emprender.

tos van expresando una incipiente sabiduría, ciertas claves sapienciales sobre lo más relevante de la realidad vivida; una primera presentación de las que hoy llamamos «visiones del mundo», soporte envolvente de los saberes particulares logrados por los grupos humanos⁵¹.

Las mitologías suponen una *básica unidad cósmica en origen*: incluyen siempre una dimensión «cosmogónica» muy ambiciosa. Pero tienen, quizá, su centro de gravedad en *la condición humana y su sino*. La pequeñez y fragilidad del hombre en medio del Cosmos, su dolor por el mal y la muerte, su añoranza de superarlo. Tendré ocasión de volver a esto.

EXCURSO: SACRIFICIO Y VIOLENCIA SACRA

Entre todas las formas de acción ritual, es obligado dar atención especial al *sacrificio*⁵². Por su compleja consistencia unitaria y, sobre todo, por su implicación con la violencia. La etimología del término latino (*sacrum-facio*), si se toma en rigor, parece otorgarle un cierto carácter fundante y arquetípico en el ámbito de lo sagrado. Pero es, más bien, el hecho de que muchos rituales sacrificiales, quizá los más característicos, hayan incluido la *destrucción* de la «víctima» y, si era animal o humana, su muerte violenta con derramamiento de sangre, lo que hace a todo el género comprensiblemente intrigante —y preocupante!— y ha dado lugar a muy diversos intentos de explicación o comprensión⁵³.

Habría sido lógicamente más adecuado dejar todo el tema para más adelante; ya que la documentación más precisa de que disponemos nos viene de épocas históricas posteriores. Pero como hay reconstrucciones verosímiles de sacrificios prehistóricos y en las religiones arcaicas estudiadas por etnólogos no es infrecuente el sacrificio de uno u otro tipo, tiene sentido anticiparlo. Sobre todo porque la teoría a que me voy a

51. De aquí deriva otro uso que hay que tener en cuenta porque se ha ido haciendo frecuente entre los historiadores de las religiones. Llamen en singular «mito» a la *narración básica de una religión*, que implica toda una manera de ver la realidad («visión del mundo») y que es matriz de (= aclara y especifica) las peculiaridades distintivas de tal religión.

52. Sobre el sacrificio, en general, cf. J. Martín Velasco, *Introducción...*, cit., pp. 239-245, y el artículo allí referido de E. O. James. Ver también J. Henninger, «Sacrifice», en *The Encyclopedia of Religion* XII, pp. 544-557.

53. Por citar sólo un caso, es central el papel del sacrificio en la *Teoría de la religión* de G. Bataille; en coherencia con su tesis central. Destruyendo las cosas útiles e introduciendo la muerte, el ritual sacrificial intentaría reinstaurar la primigenia indiferenciación (cf. *ibid.*, p. 58) frente al orden objetivo. Paradójicamente, la intinidad es violencia, no compatible con la posición de los individuos separados (p. 69). Hay afinidad con otro ritual religioso, la fiesta, con su búsqueda de fusión (pp. 74-75).

referir, de gran envergadura, tiene voluntad de alcanzar hasta lo antropológicamente originario: con insistencia en la vertiente *violenta* del sacrificio (*muerte* de un ser humano, después suavizada en la del animal sustituto), hasta aclarar desde ahí la misma razón de ser de «lo sagrado» y de la religión. Estoy hablando de la ambiciosa tesis desarrollada en las últimas décadas por René Girard⁵⁴.

Intentaré, ante todo, resumir con extrema brevedad los que entiendo ser sus rasgos esenciales: 1) Para explicar el surgir de la peculiaridad humana en el proceso evolutivo, es clave insustituible *el deseo y su índole «mimética»*, que hace a cada individuo fijarse como meta vital la emulación de otro individuo como modelo. Este factor hominizador induce como contrapartida *la violencia* (no instintual congénita, pero tampoco simplemente adventicia). 2) Para la *neutralización* del peligro que encierra la violencia —mayor en los humanos que en otros animales, ya que suplen su debilidad física con armas de creciente potencia—, la naturaleza ha provisto un recurso en la «victimación vicaria». En vez de quedar presa de la interminable espiral de la violencia vengativa, los grupos segregan una «víctima» como responsable sobre la que ejercer de modo legítimo la violencia a muerte. Y tal es precisamente el sentido de «lo sagrado» y del ritual del *sacrificio*⁵⁵. (De ahí en un paso ulterior nacen las instituciones jurídicas; nunca plenamente capaces de acabar con la violencia.) 3) Las religiones tardarán en superar la estructura sacrificial. Pasos decisivos (por una toma de consciencia del mecanismo victimatorio, que era equivalente a su denuncia) han dado la tradición bíblica y la muerte (ino sacrificial!) de Jesús de Nazaret.

Añadiré sólo unas apostillas críticas: 1) Veo como lo más sugestivo y valioso la tesis antropológica. (Sugiero, de todos modos, que quizá podría ampliarse —sin exclusivizar lo mimético—, al contraste entre el irrestricto deseo del individuo y su índole autocéntrica y limitada.) 2) Queda sin justificar por qué habría que tomar tan rigurosamente la etimología del *sacrum-facio*, hasta ver ahí el origen mismo de lo sagrado.

54. El libro básico es *La violencia y lo sagrado* [1972], Anagrama, Barcelona, 1983. Esencial también *El misterio de nuestro mundo [Des choses cachées depuis la fondation du monde, 1978]*, Sígueme, Salamanca, 1985. Otros: *El chivo expiatorio* [1982], Anagrama, Barcelona, 1986; *Las rutas antiguas de los hombres perversos* [1985], Anagrama, Barcelona, 1989; así como su reciente *Los orígenes de la cultura* [2004], Trotta, Madrid, 2006. Información y opiniones en *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga) LV (2000).

55. Es un mecanismo psicológico esencialmente inconsciente. «La producción de lo sagrado es inversamente proporcional a la comprensión de su mecanismo». La comprensión tiende a desactivarlo. Por otra parte, sagrado y religioso no coinciden. Lo «religioso» es, más bien, «el ingente esfuerzo por mantener la paz», apaciguando la violencia que constituye lo sagrado.

«Sagrado» parece ser más complejo y abarcante. Se han llamado también «sacrificio» simples *ofrendas* que refuerzan la plegaria sin inmolación destructiva; y la misma inmolación podría haber simbolizado a veces reconocimiento del pleno dominio divino. 3) Es también sugestiva la interpretación de la tradición bíblico-cristiana como superación de la concepción religiosa que subyace a los rituales sacrificiales. Pero no se excluye por ello que la superación sea algo más general, ocurrido también, de uno u otro modo, en otras tradiciones.

Termino ya el Excurso. No es fácil comprender con precisión el sacrificio a partir de los datos histórico-etnológicos. Pero es aleccionadora la tendencia a su espiritualización en religiones posteriores (cristianismo); o, incluso, hacia su total supresión (budismo, islam). Por ello, es mejor remitir su estudio a un contexto más amplio de evolución religiosa.

Por lo demás, es importante haber constatado, con ocasión de los ritos sacrificiales, la alarmante implicación entre religión y violencia: ha habido una específica y no pequeña *violencia religiosa*. La violencia es, en cualquier caso, una parte muy importante del mal que sufre la humanidad; algo para lo que podría esperar «salvación» de las religiones. ¿Por qué no podría —y ésta sería posiblemente la más apreciable aportación de Girard— la implicación entre religión y violencia cambiar de signo?

1.4. ALGUNAS LECCIONES DE LA PROTO-HISTORIA

Tras este esbozo elemental de morfología de lo sagrado, hay que volver a las aportaciones historiográficas. Hablo en este apartado cuarto de «protohistoria» y debo aclarar mi uso del término. Quiero referirme con él al difuso período donde limitan lo que habitualmente llamamos «prehistoria» y la «historia». Teóricamente, puede darse un criterio neto de separación: el que proporciona la existencia de narración *escrita* contemporánea a los hechos. Pero la aplicación concreta de ese criterio no es neta. Resulta preferible, dejándola en esa imprecisión, atender a la conjunción de diversos factores para separar de las antes mencionadas las menciones de datos del pasado a que ahora me voy a referir.

Algo es, en todo caso, claro: no disponemos, por hoy, de posibilidades análogas para el estudio de ese tiempo en las diversas zonas del planeta. Hay una zona privilegiada: esa parte central de Eurasia que en nuestra óptica europea solemos llamar *el Oriente cercano*. Y es mejor restringirse de entrada⁵⁶ a ella, al intentar dilucidar algo de eso —muy

56. En algún momento insinuaré los posibles paralelos en otros ámbitos culturales. Me resulta particularmente dolorosa mi relativa desatención de las civilizaciones china

importante para la religión— que ocurrió en esa época de transición que llamo «protohistoria».

¿Cómo presentar sintéticamente una visión de aquellos hechos de este período que son significativos desde el punto de vista de la evolución religiosa? El artificio que encuentro preferible, incluso reconociendo sus grandes limitaciones (y el consiguiente riesgo de inducir una importante deformación simplificadora), es la *periodización*. Voy, pues, a intentarlo, aunque insistiendo por mi parte (como se verá) en las cautelas y pidiendo a los lectores comprensión y todas las cautelas que piensen deber añadir por su parte.

Cuatro períodos me parece razonable distinguir:

a) El primero es el que suele denominarse «Neolítico» (con una denominación que lo asigna más bien a la prehistoria); en el que se está de acuerdo en reconocer que se produjo una auténtica «revolución» cultural, con el desarrollo proto-agrícola y la inicial paulatina sedentarización.

b) Un segundo lo constituye la época de las primeras civilizaciones (agrícolas) ya con escritura (y los primeros grandes Imperios: mesopotámicos, Egipto...). Las religiones de este período son las primeras que ya conocemos por sus propios documentos escritos.

c) Un tercer período es justo asignar a civilizaciones de tardía sedentarización, que antes vivieron del pastoreo (como seminómadas) y resultaron invasoras de las preexistentes, y cuyas peculiaridades culturales y religiosas han tenido gran influjo posterior.

d) Como cuarto, ya en el primer milenio antes de nuestra era, veo oportuno reseñar el momento crítico que, en ese mundo antiguo, supone el auge de las «religiones místicas»; un brote que, desde algún punto de vista, puede ya incluirse en el tiempo que, en el capítulo siguiente, llamaré, con Karl Jaspers, «tiempo-eje».

1.4.1. ¿Qué sabemos de la religión del Neolítico?

No es uniforme el modo de determinar lo relevante del período que se coincide en llamar «Neolítico»; tampoco es unánime la evaluación de lo conseguido en él por la humanidad, incluso aceptado que supuso un paso revolucionario.

Entre los factores que influyeron en el cambio hay, sin duda, que tener en cuenta uno de índole *geológica*: el final de la última glaciación,

y mesoamericana (una desatención que, aparte de su mayor dificultad, debo atribuir a deficiencia mía). Quiero esperar, al menos, que no introducirá distorsión importante en mi visión filosófica.

la de Würm, a situar aproximadamente entre los años 9000 y 8000 a.C. Para la zona geográfica en que se desarrollan las culturas a que me voy a referir (desde la Europa suroccidental o Mediterráneo oriental hasta el valle del Indo, teniendo en el centro el que se ha llamado «Creciente fértil», desde la desembocadura del Nilo a la del Tigris y Éufrates) el deshielo contribuyó a preparar terrenos fértiles, a la vez que instauraba un régimen de temperaturas suaves. Pero hoy se piensa⁵⁷ que no fue el factor climático el decisivo.

El paso de la vida nómada de los cazadores recolectores a la sedentarización y a la economía de producción (domesticación de plantas y animales) necesitó múltiples condiciones favorables, como la previa abundancia local silvestre de las plantas (gramíneas, leguminosas) que constituirían los principales cultivos. En todo caso, fue relevante un buen grado previo de progreso cultural (arte...) que ha quedado arqueológicamente documentado. Por otra parte, la vida sedentaria trajo como consecuencia una cierta explosión demográfica que se tradujo pronto en migraciones colonizadoras⁵⁸.

Lo que la nueva situación cultural haya aportado de innovación religiosa puede ante todo razonablemente ligarse a una *mayor atención a la Tierra y sus ritmos*, como ya sugerí páginas atrás al esbozar la idea de una doble línea de evolución, «uránica/ctónica». En ese contexto, es muy comprensible una mayor relevancia simbólica de la mujer, a la que es también verosímil haya ido unida una mayor relevancia social. El privilegio simbólico ha parecido tan claro que ha podido escribirse: «Cuando Dios era Mujer»⁵⁹. Las minizonas donde se ha visto más plenamente realizada esta cultura embebida en «religiosidad de la Madre» son Anatolia y «la vieja Europa», incluida la civilización minoica de Creta. Resumiré muy sucintamente algunos de los resultados más relevantes:

a) Las ciudades de Çatal Hüyük y Hacilar (en Anatolia) fueron exhaustivamente estudiadas en la década de los años sesenta del siglo XX por J. Mellaart⁶⁰. Eran poblaciones pacíficas, de pequeña agricultura,

57. Ver la clara exposición sintética de J. A. Fernández-Tresguerres, «Agricultura», en J. González Echegaray (ed.), *10 palabras clave en prehistoria*, EVD, Estella, 1995, pp. 167-215.

58. Que la expansión de la tecnología agrícola en Europa desde el Oriente próximo fue «démica» (migratoria de poblaciones) y no simplemente cultural ha sido bien demostrado por los estudios genéticos de Luigi L. Cavalli-Sforza: ver su libro *Genes, pueblos y lenguas* [1996], Crítica, Barcelona, 2000, pp. 100-118. Esta migración colonizadora no es violenta, como lo serán las invasiones a que me referiré en el «tercer período» de los que distingo.

59. Es título de un libro de M. Stone: *When God was a Woman*, New York, 1976.

60. J. Mellaart, *Çatal Hüyük, a Neolithic Town in Anatolia*, London, 1967.

por todos los signos igualitarias en lo social, y en las que los simbolismos religiosos dan neto predominio a la mujer. Llama la atención el hecho de que es representada rodeada de animales; sugiere quizá que gobierna las fuerzas de la Naturaleza.

b) De más envergadura aún han sido las posteriores (década de los años setenta) investigaciones arqueológicas de Marija Gimbutas sobre la «vieja Europa». Se refieren al tiempo que va del 7000 al 3500 antes de nuestra era. Y a una zona geográfica bastante amplia que, con centro en Grecia, se extiende desde el Dniéper por el norte hasta Creta y Sicilia. Cabe distinguir dos resultados de sus investigaciones. Uno de ellos es ampliamente admitido (hasta haber modificado las teorías sobre familias lingüísticas). Es la neta diferenciación de dos culturas: la arcaica preayacente (ya sedentaria agrícola) y la de unos pueblos con rasgos comunes, provenientes de la zona caucásica (o, quizá, del norte del Caspio), que protagonizaron al menos tres oleadas invasoras; en los que muchos ven hoy a los primeros «indoeuropeos»⁶¹.

El otro resultado de ese ingente trabajo arqueológico se refiere a las manifestaciones simbólicas (sobre todo iconográficas) de los pueblos de la «vieja Europa» y a su presumible significado religioso. La autora las ha publicado con el título *Diosas y dioses de la vieja Europa*⁶². De la tan abundante documentación aportada saca la autora en conclusión un predominio de la simbolización femenina, que no es, empero, excluyente. La Diosa (que no es la Tierra) se funde con representaciones zoomórficas, entre las que se destacan el Pájaro y la Serpiente. Y no le son ajenas imágenes fálicas, que anuncian ya a típicos dioses fecundadores; ni faltan, tampoco, imágenes bisexuales. La «Gran Diosa» es Diosa

61. Ver mapas y cuadros cronológicos de M. Gimbutas, adaptados por ella misma para el libro de R. Eisler, *El cáliz y la espada*, cit., pp. 283 ss. Los pueblos invasores son denominados por la autora *kurgos* (por haber dejado *kurganes*, término eslavo para túmulos funerarios). Muchos ven hoy en tales pueblos los más antiguos de los «indoeuropeos»; anticipando así en dos milenios la historia de su expansión, que antes era siempre puesta en relación con el sánscrito y sólo extendida a las lenguas emparentadas con él. (Lenguas antes atribuidas al sustrato previo, se suponen hoy también «indoeuropeas», si bien sólo son reconocibles por vestigios toponímicos u otros.) Ver sobre esto el excelente libro de F. Villar, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lengua e historia*, Gredos, Madrid, 1991, pp. 13-138. Allí puede también encontrarse (pp. 516-517) la bibliografía de los estudios más técnicos de Marija Gimbutas. No todos los estudiosos comparten esta visión de los orígenes indoeuropeos; haré otras menciones en su momento.

62. M. Gimbutas, *Diosas y dioses de la vieja Europa* [1982], Istmo, Madrid, 1991. Me permito añadir una llamada de atención sobre la relevancia simbólica dada al par animal Pájaro/Serpiente. Ello guarda un interesante paralelo con la simbología de las grandes civilizaciones mesoamericanas. Es verosímil que, en su complementariedad (uránico/ctónica), el par busque expresar totalidad.

de la vegetación, símbolo de vida, muerte y restauración cíclica de la vida en la Tierra.

Es innegablemente característico el vitalismo de tono agrícola que se trasluce en tal explosión simbólica: nunca cabrá hablar de religiosidad «ctónica» con más fundamento que en relación con estas manifestaciones neolíticas. Quizá por su carácter insular, una cultura y orientación religiosa de este tipo parece sobrevivió no poco en la Creta minoica⁶³. Pero hay que añadir cierta reserva crítica en cuanto al aval que todo este acopio documental preste a tesis más rotundas⁶⁴.

1.4.2. *Las primeras religiones históricas*

Un segundo gran período (correspondiente al Neolítico tardío y Edad del Bronce, desde los años 4000/3500 antes de nuestra era) lo ocupan las primeras grandes civilizaciones agrícolas. Lo decisivamente diferente para nuestro propósito está en que las del Creciente fértil contaron por primera vez con escritura y han podido dejarnos un testimonio literario de su concepción del mundo. Los simbolismos religiosos así recogidos contienen, al contrario de los simplemente monumentales, claves importantes para su interpretación. Voy a dar la mayor atención, dentro de la obligada brevedad, a las culturas que se desarrollaron sucesivamente en Mesopotamia. Con más brevedad me referiré después a las de Egipto.

De modo general cabe decir que —sobre el fondo «ctónico» de las culturas y la religión protoagrícola— en esta primera fase histórica disminuye el relieve social dado antes a la mujer y comienza una era patriarcalista. Es la edad de las primeras civilizaciones urbanas y de los primeros grandes Imperios. En lo religioso, es la edad del despliegue de los *politeísmos*: la «Diosa Madre» (Tierra) cede relevancia al «Dios del cielo» y a «dioses» de una u otra función.

63. Ver el capítulo que le dedica R. Eisler en su *El cáliz y la espada*, cit., pp. 33-47. Sobre la civilización cretense en general, el libro de J. Mellaart *The Neolithic of the Near East*, New York, 1975.

64. Pienso, como puede suponerse, en la de Riane Eisler, que presenté en la nota 18 y he vuelto a aludir en la anterior. F. Diez de Velasco (*Introducción...*, cit., p. 123) se muestra justamente cauto con los resultados deducibles de la investigación de M. Gimbutas. Nota además que, para sacar conclusiones sólidas, habría que contar también no sólo con los monumentos de un pasado aún pre-literario sino con la aportación de investigaciones de campo con pueblos de la actualidad.

1.4.2.1. La religión mesopotámica

Como es conocido⁶⁵, habitaron la llanura mesopotámica, tras unos primeros grupos proto-agrícolas, dos poblaciones de diverso origen: los *sumerios*, llegados posiblemente del sureste en el cuarto milenio antes de nuestra era y que no se ha logrado identificar más, y los *acadios*, semitas asentados antes en la zona algo más montañosa al norte, emparentados con otros de la región (cananeos, árabes) y que fueron bajando a convivir en simbiosis con los sumerios. La organización se hizo en ciudades-estado bien avenidas. La hegemonía cultural y política fue primero sumeria y luego acádica. Los sumerios aportaron los mayores avances culturales: los cultivos agrícolas intensivos mediante irrigación y, sobre todo, la escritura (cuneiforme, morfossilábica, inventada quizá hacia el 3200 a.C.⁶⁶). Cuando, a lo largo del tercer milenio, la lengua hablada llegó a ser sólo acadia, sus escribas conservaron el sumerio como lengua muerta. Menos respetuosos fueron políticamente: Sargón I (2300) en Akkad y, más tarde (1800), Hammurabi en Babilonia iniciaron la era de los Imperios. En el primer milenio, coexistieron dos Imperios: Asiria al norte y Babilonia al sur. No fueron buenas sus relaciones mutuas y al fin ambos fueron vencidos por los persas.

Todo induce a tener a los mesopotamios por «muy religiosos». Un buen conocedor ha podido resumir así lo que cabe entender que vivieron: un «sentimiento de temor, respeto y servilismo con respecto a lo Divino [...] representado según un modo humano y repartido en toda una sociedad de seres sobrenaturales, de ‘dioses’ [...] cuyas necesidades los hombres tenían el deber de satisfacer y cuyas órdenes debían cumplir...»⁶⁷. Lo que antes era conjetura puede ahora, ya con el legado escrito, afirmarse fundadamente. La religión mesopotámica constituye el ejemplo más antiguo que conocemos de *politeísmo*. Los «dioses» (*din-gir/ilu*), que llenan con sus nombres larguísimas listas (hasta sobrepasar tres millares), constituyen un trasfondo de lo visible. Pero hay jerarquía: An (Cielo), Enlil (Atmósfera), Inanna (diosa del amor), Enki/Ea (dios demiurgo en la Tierra)... Hay dioses superiores (Anunnaki) e inferiores (Igigi)... El panteón politeísta es sincrético: hay dioses de presumible origen *uránico* y otros con rasgos de función *ctónica*. No hay huellas de tendencia a una unidad radical; aunque sí hay relativo «heno-teísmo»: el dios concretamente invocado en un lugar es exaltado sobre todos.

65. Tengo sobre todo presente el magnífico libro de J. Bottéro *La religión más antigua: Mesopotamia* [1998], Trotta, Madrid, 2000.

66. Cf. J. Mosterín, *Teoría de la escritura*, Icaria, Barcelona, 1993, pp. 43-52.

67. Es la expresión resumen de J. Bottéro, *La religión más antigua...*, cit., p. 26.

Una compleja mitología (que comprensiblemente varía a lo largo de tres milenios) liga entre sí todo ese mundo y, sobre todo, liga con él la realidad natural y social, dando la clave de los ritos en que se ejerce la religión. Ya aludí al más llamativo de éstos, el de la *hierogamia* del Año nuevo. No es difícil adivinar en él un prevalente fondo de religiosidad ctónica (Inanna/Ishar tiene su «descenso a los infiernos y retorno», de clara sugerencia agrícola)⁶⁸.

Pero en momentos posteriores (Imperios asirio y babilonio), con su afianzamiento progresivo del predominio social masculino y de violencia impositiva, cuando la realeza se hace despótica e imperialista, el ritual mira ante todo a la *legitimación del rey, que asegura el triunfo del orden sobre el caos*. Es significativo el reflejo de esta situación social en el mito cosmogónico de la muerte por Marduk de su madre Tiamat, una Diosa-Madre concebida ahora como Caos primordial. Algo quizá denominable como mito del asesinato de la madre para el surgir del hombre y su cultura: en adelante, inexorablemente androcática⁶⁹. Por lo demás, todo el bello poema *Enûma elish* no trata tanto (como suele decirse) de la creación del mundo cuanto de las glorias y poder de Marduk (hijo de Ea, nieto de Anu), a quien el naciente Imperio babilónico de Hammurabi vio importante encumbrar como dios principal⁷⁰.

Un rasgo muy característico de la religión mesopotámica es seguramente la sabiduría sobre la condición humana que sugieren algunos de sus mitos. Según el poema de Atrahasis «el muy sabio», los humanos fueron hechos (por Enki/Ea, de arcilla amasada con sangre de un dios secundario) en suplencia de los dioses *igigi*, servidores de los dioses principales (*anunnaki*) que habían sido exterminados tras su rebelión

68. Dumuzi (el antecesor del babilonio Marduk), es el *partner* mitológico que da sentido al rito hierogámico del año nuevo (cf. J. Bottéro, *La religión más antigua...*, cit., pp. 182 ss.). El rito tiene análogos sirios y cananeos. Un amplio dossier de textos relativos a ese rito en diversas civilizaciones agrícolas puede encontrarse en M. Corbí, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 400 ss. (Libro que proporciona también muchas sugerencias para pensar los simbolismos culturales.)

Sobre la peculiaridad de la *hierodulia*, que puede pensarse derivada de la hierogamia, ver F. Apffel en *The Encyclopedia of Religion* VI, pp. 309-313. También M. Eliade, *Historia...* I, cit., p. 90; y J. Bottéro, *La religión más antigua...*, cit., pp. 149 s.

69. M. Eliade, *Historia...* I, cit., p. 88. Sobre todo el tema al que vengo aludiendo pueden verse interesantes sugerencias en X. Pikaza, *La mujer en las grandes religiones*, DDB, Bilbao, 1991, pp. 62 ss.

70. Cf. J. Bottéro, *La religión más antigua...*, cit., p. 113. Retornando sobre las sugerencias del mito babilónico de Marduk y Tiamat, valga añadir que lo que quizá subyace, como más decisivo que el enfrentamiento de las simbólicas uránica y ctónica, es la conciencia del más vital tema humano, la necesaria (pero delicada y dolorosa) emergencia de la cultura desde la Naturaleza...

y su negativa a trabajar. Ejercen su servicio proporcionando habitación y comida (templos y sacrificios-ofrenda) a cambio de lo cual esperan protección. No deben multiplicarse demasiado para no molestar al dios jefe, Enlil; por hacerlo, éste les envió plagas (peste, sequía, diluvio)⁷¹. La índole mortal es insuperable para los humanos, a pesar de su deseo de superarla: tal es la lección central del poema mesopotámico más famoso, el de *Gilgamesh*: que puede leerse como una elegía. Tras la muerte de cada individuo queda un como «fantasma» suyo (*etemnu*), que habitará un «infierno» sin ningún carácter de castigo⁷².

La civilización mesopotámica tuvo un homólogo cananeo en Ugarit, que desde 1929 ha sido y está siendo objeto creciente de estudio (particularmente interesante por cuanto es iluminación indispensable para el conocimiento de la religión de Israel y lectura adecuada de la Biblia). Todo es más sincrético: decrece el relieve de El, dios uránico. Su hijo Baal es la figura central: un dios fecundador, que preside con Anat (diosa madre, ahora ya consorte) una cultura ya inicialmente patriarcalista⁷³.

1.4.2.2. La religión egipcia

La otra gran civilización agrícola del Creciente fértil es la del valle del Nilo. Gracias a su escritura («jeroglífica», morfoconsonántica⁷⁴, inspirada presumiblemente por un inicial influjo sumerio), la historia antigua egipcia es la mejor conocida del cercano Oriente: treinta y una dinastías gobernaron el país durante los tres milenios anteriores a nuestra era, hasta la conquista de Alejandro (332 a.C.), con poca relación con culturas exteriores (salvo la invasión y dominio de los hicsos [1674-1551 a.C.]). Las principales diferencias con la civilización mesopotámica vienen seguramente de la disposición geográfica: el largo valle, cerrado entre el desierto y el mar, de un río que es navegable y provee el riego con sus crecidas periódicas, facilita (y pide) un gobierno unitario. Un monarca poderoso, que ha de contar con una bien organizada burocracia⁷⁵, apta para un uso racional de los recursos. Esto sugiere un marcado predominio de lo masculino.

71. Cf. J. Bottéro, *La religión más antigua...*, cit., pp. 124 ss. Ver asimismo F. Diez de Velasco, *Introducción...*, cit., pp. 159 ss.

72. Cf. J. Bottéro, *La religión más antigua...*, cit., p. 134.

73. Ver M. Eliade, *Historia...* I, cit., 167-178. Para más desarrollo, G. del Olmo, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*, AUSA, Sabadell, 1994.

74. Cf. J. Mosterín, *Teoría de la escritura*, cit., pp. 99-108.

75. Cf. M. Eliade, *Historia...* I, cit., p. 101.

La religión egipcia tiene, coherentemente, prevalente tenor «uránico». El panteón politeísta —que puede por algunos rasgos llamarse «naturista» y presenta abundantes rasgos zoomórficos en sus simbolizaciones—, otorga al sol, como es de sobra conocido, la suprema relevancia. Son múltiples sus nombres (Ra, Atum, Khepri...; después Amón, Atón) y también los matices que ellos reflejan. Hubo a veces cuidado de sistematización (la «Ogdóada», aumentada después con Ptah), pero no de llegar a unicidad (salvo en la frustrada revolución de Amenofis IV). Puede hablarse de «henoteísmo», o «monolatría», en el que cada época o/y región exalta a «su dios» sin negar a los otros⁷⁶.

Que el Faraón es divino, vive eternamente y se perpetúa también en la línea sucesoria es nuclear en la religión egipcia y tema capital de sus mitologías. El Faraón tiene su apoteosis: muere como Osiris, pero Isis es fecundada por él y le hace renacer como Horus⁷⁷. Las suntuosas tumbas han dejado perenne testimonio del esfuerzo egipcio por dar cuerpo a esta fe. Pero la fe en una vida de ultratumba no quedó como privilegio exclusivo de los monarcas sino que se fue extendiendo a todos, viniendo a constituir otra singularidad religiosa egipcia, que indujo una mayor valoración del individuo y con ella una creciente valoración de lo ético en la actuación humana. No sólo el Faraón debe buscar la *ma'at* (orden, verdad, justicia); también los súbditos, y de ello darán cuenta tras su muerte, en el tránsito al «más allá». El original *Libro de los muertos* es guía de conducta, además de pauta de oración personal⁷⁸.

Fue también destacable en la religión arcaica egipcia la presencia de un fuerte sacerdocio: administrador conjunto de la racionalidad y del simbolismo. Algo singular, diverso de los sacerdocios de culturas políticamente más dispersas —cuya función era sólo el ritual y el sacrificio—. Quizá nada más expresivo de esa peculiar situación que la ya aludida reforma de Amenhotep (Amenofis) IV, con su insólito brote de «monoteísmo solar» (1375 a.C.). Sin ningún detrimento del mérito de la religiosidad personal del que decidió llamarse Akhenatón (hijo del Sol), anticipando en siglos a su manera intuiciones importantes, puede percibirse un innegable matiz político en su reforma: intentaba liberarse

76. Cf. la excelente monografía de E. Hornung *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* [1970], Trotta, Madrid, 1999, pp. 213-218.

77. Ver M. Eliade, *Historia...* I, cit., pp. 113 ss. Mientras en Babilonia lo climático era más sorpresivo y pedía por ello más mitología y ritual, y mientras en otros pueblos agrícolas con tendencia a la sequía es más perentorio el recurso a los ritos de fertilidad, en Egipto lo relevante es la seguridad y perduración del gobierno.

78. Cf. Ph. Derchain, «La muerte en la religión egipcia», en Y. Bonnefoy, *Diccionario de las mitologías* [1981], Destino, Barcelona, 1996, I, pp. 417-426. Ver también M. Eliade, *Historia...* I, cit., pp. 127-129.

de la pesada traba de la burocracia sacerdotal; algo que, como es sabido, no consiguió⁷⁹.

Ya en simple alusión: las grandes ciudades del valle del Indo, Harappa y Mohenjo Daro, representan un apogeo de las culturas dravídicas de la India, anteriores a la gran invasión «indoeuropea». Hay una escritura, aún por descifrar, que podría revelarnos no poco sobre la específica religiosidad de unas culturas, que, por la perfección de la urbanización, parecen suponer un salto cualitativo. El rasgo más nuevo es el *politeísmo naturista*. El dios Shiva comparte rango con la diosa Kali —ya sin rango de «Diosa Madre»—. Shiva es un dios vitalista, con frecuencia lúdico, a veces terrible; abundan sus representaciones itifálicas⁸⁰. Parece propia de esta cultura esa exaltación religiosa de la sexualidad que ha dejado impronta en representaciones y rituales de la India, en contraste con el posterior ascetismo⁸¹.

1.4.3. *La religión de pastores de sedentarización tardía*

La adopción de una economía de producción se produjo en el Oriente medio en dos etapas. Frente a poblaciones que asumieron pronto no sólo la domesticación de animales sino la agricultura y el modo de vida sedentario que implica, otras fueron durante no poco tiempo sólo ganaderas (pastores), con un estilo de vida seminómada⁸². Lo que hace relevante esta diferencia es que las peculiaridades culturales y religiosas de algunos de estos grupos humanos —después, por cierto, tantas veces rivales: los indoeuropeos («arios») y los hebreos (un grupo de «semitas»; como siglos después los árabes)— serán de las que mayor influjo han tenido en la historia posterior, hasta hoy.

79. M. Eliade, *Historia...* I, cit., p. 123: «La reforma frustrada». Ver también E. Hering, *El Uno y los Múltiples*, cit., pp. 224-229. Sobre este tema he de volver en el capítulo siguiente, al buscar los orígenes del monoteísmo.

80. Sobre esta religiosidad es muy sugestivo el libro de A. Daniélou *Shiva y Dionisos. La religión de la Naturaleza y del eros* [1979], Kairós, Barcelona, 1987; se apoya en datos muy sólidos, tanto arqueológicos como de *puranas* de la posterior tradición védica que muestran sabor pre-ario. La generalización que hace a partir de esos datos es ya más discutible.

81. Un intento de comprensión de ese brote hace pensar de nuevo en una hipótesis a que ya aludí (nota 17): entre la cultura hortícola de relevancia femenina y la urbana-agrícola podría haber mediado el descubrimiento de la fisiología de la paternidad. El varón reivindica su papel y lo exalta; lo que le conduce a tener por suya a la mujer; también la tierra (cuyo cultivo requiere ahora más esfuerzo físico). Nace así un patriarcalismo agrario; al margen del que, con otros matices, hay ya en otras culturas más ancestrales.

82. Quizá no es fácil dar una razón única de la sedentarización; se pueden hacer conjeturas en más de una dirección. Tenía que parecer más cómodo el nuevo género de vida... Pero traía también desventajas que no tardarían en notarse.

Tienen en común estos grupos humanos que sus culturas son de marcada prevalencia «uránica», con un patriarcalismo peculiar y tendencia a la simbólica masculina y celeste en lo religioso. Su sedentarización no ocurrió por migración pacífica (como en anteriores corrimientos «démicos») ⁸³, sino por sometimiento de las poblaciones previamente instaladas; algo correlacionable con la dominancia, social y simbólica, masculina.

La historia de los indoeuropeos y sus religiones es muy compleja; sólo puedo intentar aquí captar el que puede ser su perfil. Breve será también sobre la (proto)historia de Israel.

1.4.3.1. Los indoeuropeos: cultura y religión

Hubiera sido normal empezar la breve referencia que me propongo hacer con las bien documentadas invasiones ocurridas a partir más o menos del 2300 a.C.: que supusieron la destrucción de la civilización que había florecido en el valle del Indo y la conquista de Irán, Anatolia y gran parte de Europa ⁸⁴. La filiación «indoeuropea» quedaba en esos casos referida al parentesco lingüístico acreditado con el sánscrito, que permite reconstruir un «proto-indoeuropeo». Ahora bien, los estudios de Marija Gimbutas (por los que ya expresé mi simpatía) han hecho retrotraer, hasta otros dos milenios, esos movimientos migratorios, situando su origen en la zona geográfica que forman las estepas del sur de Rusia, al norte del Cáucaso y los mares Negro y Caspio. Esas poblaciones migrantes, *kurgas*, han dejado rastros arqueológicos diversos de los de las poblaciones neolíticas de la «vieja Europa» ⁸⁵.

83. Recordar lo que dije en la nota 58 referido a los estudios de Cavalli-Sforza.

84. Cf. M. Eliade, *Historia...* I, cit., pp. 203-205. Favoreció a estos invasores el uso bélico del caballo, facilitado por el invento del bocado (cf. F. Villar, *Los indoeuropeos*, cit., p. 91). Así como el laboreo de metales. (El carro de combate había estado ya en uso en los Imperios mesopotámicos.)

85. Éste es el momento de recordar teorías lanzadas más recientemente sobre el origen de los indoeuropeos. Los lingüistas rusos T. V. Gamkrelidze y V. V. Ivanov propusieron en los años ochenta como punto de origen (siempre ya en el quinto milenio a.C.) el sur del Cáucaso. Un cambio más radical supuso la tesis del arqueólogo americano C. Renfrew, que ubica el origen en Anatolia; porque hace de los indoeuropeos unos de los primeros agricultores (y no pastores tardíamente sedentarizados, tampoco por tanto invasores). M. Zvelebil ha precisado posteriormente la tesis. (E. Bernárdez, *¿Qué son las lenguas?*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 84-94, se muestra favorable a esas teorías. No así F. Villar, *Los indoeuropeos*, cit., pp. 48-55.) Las teorías han buscado apoyo en las investigaciones genéticas de L. L. Cavalli-Sforza (cf. nota 58); pero tal apoyo no es firme. Ese autor mantiene que hubo *una* aportación genética que abarcó de modo progresivo casi toda Europa a partir de Mesopotamia y Anatolia y que se corresponde con la expansión démica pausada de la agricultura; pero reconoce también otras dos: *una* nórdica (que viene de los

Tales huellas revelan prevalencia de la preocupación defensiva; y una mayor valoración de lo varonil y guerrero⁸⁶. El papel social de la mujer era subordinado; y en su sistema de parentesco primaba lo patrilineal. Las sociedades indoeuropeas, en todo caso, tenían una fuerte estructuración, marcadamente estratificada; aunque no con el rigor que se muestra en las (posteriores) castas indias. Si cabe tomar a éstas al menos como modelo ideal, se perfilaría una básica concepción del mundo de tipo funcional. Ocupan el primer nivel las funciones regias y sacerdotales: es el *brahmán* hindú (con su interesante paralelo en el *flamen* latino). El segundo nivel es el de los guerreros, en el sistema hindú, *kshatriyas* —testigo del relieve dado a la violencia impositiva!—. El tercer nivel, *vaishyas* (tercera casta aria en el sistema hindú), abarca las funciones de la vida civil: agricultura, pastoreo, mercado. (Como es conocido, el sistema hindú incluye aún un cuarto nivel, no ario, el de los *shudra*; además de los sin-casta o intocables⁸⁷.)

Los acreditados estudios de Georges Dumézil han probado muy convincentemente que el mundo simbólico religioso indoeuropeo guardaba una correlación muy marcada con el social. Lo que se traducía, concretamente, en un específico *politeísmo*, que todo invita a llamar «funcional». El estudio de diversos panteones descubre una estructura análoga, que es precisamente ternaria: los dioses son como arquetipos de *las mencionadas tres funciones sociales*⁸⁸. Ello es más perceptible en las ramas indoeuropeas más orientales (india, irania) y occidentales (celta, itálica). También en los germanos. No tanto, en cambio, en las ramas centrales en el espectro geográfico, armenia, hitita, griega..., donde todo es más sincrético.

El término genérico más frecuente (todavía hoy vigente en muchas de nuestras lenguas) remite al protoindoeuropeo **deiw-*, relacionado

Urales) y *otra* procedente del sur de Rusia que coincide bastante con la teoría sobre los indoeuropeos de M. Gimbutas, a la que cita (*Genes...*, cit., pp. 116, 119 y 122).

86. La primera de las «oleadas *kurgas*» tuvo ya edificaciones fortificadas, lo que no se daba en los poblados neolíticos. No está claro en qué medida deban calificarse «violentas» todas las migraciones indoeuropeas. Sí tuvieron ese carácter no pocas de ellas. Además de la prevalencia social masculina, pudo pesar la ausencia de controles «perinatales» del crecimiento demográfico; que dan razón de ritos como el *ver sacrum* de los romanos (cf. F. Diez de Velasco, *Introducción...*, cit., pp. 222-225): el exceso de población se eliminaba mediante una emigración forzosa, consagrada a Marte.

87. Ver, sobre las castas hindúes, el estudio de M. Delahoutre en el *Diccionario de las religiones*, dir. por P. Poupard, pp. 230-232. Es notable que la estructura religiosa del sacerdocio, presente en no pocas religiones, tenga lugar tan destacado en la estructura aria.

88. Ver el excelente resumen del mismo autor en su *Los dioses de los indoeuropeos* [1952], Seix-Barral, Barcelona, 1976; y su posterior *Los dioses soberanos de los indoeuropeos* [1986], Herder, Barcelona, 1999. Un estudio sintético, también muy neto y valioso, es el de J. Loicq en el *Diccionario de las religiones*, dir. por P. Poupard, pp. 778-795.

con el esplendor celeste diurno; lo que confirma el tipo uránico de la religiosidad. Los dioses de la primera función (Varuna/Mitra en la India, Júpiter...) son supremos rectores celestes del mundo; vienen en segundo lugar los dioses de la guerra (Indra, Marte...); el tercer lugar está a veces repartido o participado por deidades secundarias (en la India, Nasatya o los gemelos Asvin; Quirino en Roma, con Venus y Juno...).

Añadamos, antes de dejar el tema: el patriarcalismo indoeuropeo se refleja en el papel otorgado a las diosas: siempre sólo en la (netamente inferior) tercera función, con cierta ambivalencia (correspondiente al hecho de seguir la condición marital en el puesto social) y a veces (como en la Juno romana) con índole sintética, conciliadora de los roles. Hace contraste significativo la mayor relevancia de las divinidades femeninas en Grecia; dato coherente con la índole sincrética ya notada para esa religión y esa cultura; que seguía invocando a Deméter (la Tierra Madre) junto al Zeus celeste. Mientras que la mayoría de las cosmogonías de las mitologías arias dan por realidad originaria un gran huevo, o figuras análogas, la *Teogonía* de Hesíodo hace a Gaia (la Tierra) origen de Uranos, con quien después entra en hierogamia de la que van naciendo los dioses⁸⁹. El dato es también importante para aclarar algo de lo que hablaré en seguida: que Grecia sea el centro del rebrote ctónico que son las religiones místicas.

Y todavía algo digno de mención. Cuando, tras la revolución religiosa que inician las *Upanishads* (de que hablaré en el capítulo siguiente), se da en la religiosidad india la potente emergencia unitaria del *Brahman* (misteriosa Realidad última), los restos politeístas, eclipsados pero nunca anulados, añorarán la estructura ternaria y formarán una «Trimurti» con Brahma (principio creador), Vishnú (benéfico) y Shiva (destructor; curioso sino para el dios fecundador del naturismo preario). Puede ser claro que, fuera del número, no hay en la Trimurti semejanza real con la ternariedad funcional de los panteones arios.

1.4.3.2. *La (proto)historia de Israel*

Paso a otras conquistas de hegemonía por parte de pastores: las ocurridas en ámbito cultural semita. La atención esencial irá, obviamente,

89. Desde un punto de vista historiográfico sería poco razonable no dedicar mayor atención a la religión griega, con su riquísima y sugerentísima mitología. No es tan esencial desde el punto de vista que aquí he adoptado. Como obra de consulta fundamental, valga remitir al volumen II, enteramente dedicado a Grecia, del *Diccionario de las mitologías*, dir. por Y. Bonnefoy [1981], ed. castellana dir. por J. Pórtulas, Destino, Barcelona, 1996. Ver también el artículo de *The Encyclopedia of Religion* IV, dir. por M. Eliade, pp. 103 ss.; y el del *Diccionario de las religiones*, dir. por P. Poupard, p. 712.

a los hebreos. Pero es oportuno recordar que hubo antes otras. Así, la de los amorreos (2200 a.C.), que destruyeron a los ya sedentarizados, para ser luego, una vez ocupado su lugar, también atacados por nuevas oleadas de pastores que ambicionaban la vida agrícola⁹⁰.

La protohistoria de Israel nos es hoy reconstruible, en términos sobrios pero muy fiables, gracias al ingente esfuerzo de dos siglos de estudio crítico de los libros bíblicos. Para una evocación sintética (lo único aquí posible), hay que situarse en los siglos VI-V a.C. (en torno al que hay que tener por acontecimiento clave de la historia de Israel el exilio en Babilonia, años 587-538). Es entonces cuando la religiosidad israelita alcanza su madurez. Y no mucho después (515-450) queda fijado el texto del «Pentateuco» (cinco primeros libros de la Biblia, que son la principal fuente de información)⁹¹. Como se sabe, se narra centralmente en esos libros —tras un prólogo de estilo mítico sobre los orígenes y otro sobre «los patriarcas»— la gesta de liberación (= *Éxodo*) que, bajo el liderazgo de Moisés e invocando por primera vez al dios Yahvé (título, al parecer, de una divinidad madianita), llevó a término un grupo de hebreos sometidos a esclavitud en Egipto⁹².

En la narración de esa gesta se ha buscado situar el rasgo que será determinante para todo el futuro: la formalización de una «Alianza» (*Berit*) del pueblo con Yahvé, en la que es Éste quien se supone lleva la iniciativa, tomando a Moisés como mediador. Israel quedó comprometido, según el relato, a ser «su pueblo» y observar su «Ley» (*Torá*). Estaba en el fondo la

90. M. Eliade, *Historia...* I, cit., 167.

91. Sobre su compleja composición emitió, aún en el siglo XIX, J. Wellhausen la que ha sido hipótesis básica: confluían cuatro «documentos»: el «Yahvista» (J) del siglo X, el «Elohista» (E) del siglo IX, el «Deuteronomista» (D), algo anterior al exilio, el «Sacerdotal» (P —de *Priesterkodex*—), algo posterior. Hoy se prefiere hablar de *tradiciones* más que de «documentos». Y no se ve viable, como se pensó, la distribución de pasajes atribuibles a las dos primeras. Se da gran relevancia a la actividad literaria de un grupo de laicos, que trabajó, durante el exilio y en el inmediato post-exilio, en el espíritu del Deuteronomio; al que se añadió, en el tiempo de la reedificación del Templo, otro grupo de redactores del gremio sacerdotal. Sigo la orientación del excelente libro de R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* [1992], trad. de D. Mínguez, Trotta, Madrid, 1999. Ver, sobre todo, pp. 612 ss.

92. Sobre el origen de la religión yahvista puede verse la obra, válida aún hoy, de G. von Rad *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel* [1957], Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 270 ss. Todo parece indicar que Yahvé era el nombre de una divinidad (quizá de la tormenta) no cananea sino de la región de Madián (frontera árabe).

Para las peculiaridades de mis informaciones y evaluaciones, me remito a esta obra, además de a la de R. Albertz citada en la nota anterior.

Las narraciones sobre los patriarcas —una protohistoria lejana que queda en penumbra desde la óptica crítica adoptada— contienen diversas nominaciones de la divinidad, que incluyen siempre el radical *El-*, típicamente semítico.

evocación de una primera Alianza hecha con el patriarca Abraham, que llevaba consigo la promesa de dar a su descendencia la tierra de Canaán.

El nada fácil retorno de los liberados a Canaán («tierra prometida») actuó al parecer como catalizador de las energías de los corra-ciales (pastores seminómadas) y los condujo a la constitución de una confederación de tribus; éstas en el tiempo siguiente fueron logrando asentamiento mediante guerras con otros grupos étnicos ya asentados y con posteriores inmigrantes; algo que encontramos relatado en otros libros bíblicos (Josué, Jueces, Samuel). Un Estado territorial monárquico tardó aún más de dos siglos en constituirse (sólo hacia el año 1000 a.C., siendo el Éxodo quizá datable hacia el 1250); y no fue duradero, pues se produjo una escisión en dos reinos ya a la muerte del tercer rey, Salomón, en 931. El reino del norte terminó bajo la invasión asiria en 722; y el del sur, que sobrevivió al ataque asirio, terminó con la invasión babilonia y la ya mencionada deportación del 587.

Valga añadir un comentario complementario. La aportación religiosa principal de este pasado israelita quizá está sobre todo (cualificando la «Alianza») en la reivindicación inicial religioso-ética de la libertad y la justicia. Quedó eclipsada después no poco en un Estado monárquico concebido al estilo del tiempo. El gran *templo* erigido en Jerusalén por Salomón sobre las ruinas de otro de los jebuseos quiso ser el centro simbólico de la vida de Israel con complejo culto sacrificial y numeroso sacerdocio; era una institución más manejable por la monarquía que la de los carismáticos *profetas*⁹³. Serían, empero, éstos los que mantendrían viva la religiosidad de la Alianza con su fuerte exigencia ética; con ello, fueron también decisivos en la llegada al *monoteísmo*.

Del monoteísmo, que será la más relevante aportación religiosa de Israel, no cabe hablar aún en el tiempo premonárquico y monárquico, por lo prevalente del sentido étnico y el continuo roce con los politeísmos naturistas de la población de Canaán. Ha solido llamarse «heno-teísta» la relación de Israel con Yahvé en ese período: su rasgo más singular (prenuncio del futuro monoteísmo) está en que los relatos, a la vez que hablan sin empacho de los «dioses» de los grupos étnicos adversos al atribuir a Yahvé las victorias sobre ellos, no atribuyen las derrotas hebreas a otros dioses sino a castigo de Yahvé por la infidelidad de su pueblo. Una consideración más adecuada de la peculiaridad del monoteísmo sólo será posible en el contexto de la revolución espiritual a que me referiré en el capítulo próximo.

93. La voz hebrea para «profeta» (*nabí*) aparece aplicada a una preexistente institución cananea. Pero fue haciéndose la institución más peculiar de la religión israelita, culminando en los acontecimientos que precedieron el exilio y durante éste.

1.4.4. *Las religiones «místicas»*

Pero, todavía dentro de la periodización que vengo intentando de lo protohistórico, es oportuna una breve referencia a un fenómeno que llena el primer milenio anterior a nuestra era y tiene como escenario el Mediterráneo oriental, con centro en Grecia. Son las religiones que tuvieron como eje un «misterio»: es decir, su evocación, unida a un ritual complejo, iniciático. Hay en esas religiones algo por lo que debe aproximárselas a la revolución espiritual de que hablo al comienzo del próximo capítulo. Se da una fuerte personalización: acude libremente a ellas *el individuo*, a quien ya no satisface la religión nacional; y acude porque, con la iniciación, *busca la salvación*.

Pero hay en la religiosidad mística algo que obliga a hacer al menos una rápida mención en el presente contexto. Es el (relativo) retorno del tono «ctónico» (frente al tono «uránico» de la de los pastores indoeuropeos o semitas). Puede entenderse como una *protesta de la religiosidad agrícola* preyacente, nunca eliminada del todo pero sí desplazada del centro por la de los invasores indoeuropeos. Como es lógico, dado el secreto de lo iniciático, no es posible una reconstrucción satisfactoria de los ritos místicos y de su significación. Tampoco de su origen y de su cronología. Parece que los misterios de Eleusis en honor de Deméter (es decir, de Ge-Méter, la Tierra Madre) —que son los prototípicos, junto con los de Dioniso— tienen gran antigüedad; en todo caso, es constatable un renacimiento suyo a partir del siglo VII a.C. El mito básico (Deméter busca anualmente a su hija Coré, muerta y raptada al reino subterráneo por Plutón, logrando finalmente rescatarla) tiene un significado agrícola muy perceptible⁹⁴.

94. Da excelente resumen el libro de A. Álvarez de Miranda *Las religiones místicas* (Revista de Occidente, Madrid, 1961). Para el autor es neta la índole ctónica: «La religión de los invasores era una religión de la luz, del cielo, del principio masculino, de lo alto, y contrastaba con la religión indígena, ligada a la tierra, a lo femenino, a lo sombrío. El Dios del cielo se hubo de enfrentar con la Tierra Madre. Se sobrepuso la indoeuropea [...] y fue la religión oficial» (p. 51). Pero no sin añoranzas y retornos. Y así, cuando Eleusis (a 22 km de Atenas) fue tomada en el siglo VII, ya tenían en ella lugar los misterios (p. 60). Además de los eleusinos, el Ática conoció los de Dioniso; el elemento fálico de algunas de sus fiestas (las *rísticas*, pp. 79-80), es anterior a la religión mística.

Además de los áticos, conocemos en Grecia los que se celebraron en Samotracia (dioses Cabiros), los de Mesenia en el Peloponeso (Andania) y los del dios Sabazio, iniciados en el siglo IV desde Tracia. Hubo además los frigios (Atis y Cibeles), cuya índole más agónica (orgía, eviración...) sugiere primitivismo agrícola; los semíticos (sirios), referidos a las divinidades ya conocidas Tammuz (después Adonis) y Astarté; así como los egipcios (Isis y Osiris), más ascéticos.

Muy diversos fueron los de Mitra, llevados a Roma por las legiones y florecientes sobre todo en los primeros siglos de nuestra era. Iranios de raíz (Mitra es dios ario), cua-

Pero probablemente —y esto es la novedad que aporta «el misterio» y su compleja celebración ritual— el mito se orienta ahora muy centralmente al drama de la vida humana, condenada a la muerte; surgiendo añoranzas y, quizá, esperanzas de victoria. El éxtasis orgiástico hacía de los misterios de Dioniso algo externamente muy diverso; pero también en ellos es muy perceptible el clima de religiosidad naturista y la búsqueda de salvación —en este caso, ya presente: una «felicidad recuperada»⁹⁵.

El tema ha de quedar aquí en esta elementalísima mención. Las «religiones místicas» nos sacan ya del tiempo que he llamado «proto-histórico». En el capítulo siguiente me propongo recoger la aportación de las grandes religiones de los tiempos históricos. Pero, para terminar el capítulo presente, veo coherente hacer una reflexión más global, recogiendo las no pocas que he ido haciendo sobre aquello que, en definitiva, era mi preocupación al comenzar por aquí mi intento de filosofía de la religión. Vista desde lo ancestral, ¿qué es la religión?

1.5. LA RELIGIÓN, VISTA DESDE LO ANCESTRAL

Veo obligado hacer de entrada unas reflexiones referidas a las consideraciones históricas y de morfología de lo sagrado que he desarrollado; para tratar de formular sintéticamente algunas conclusiones. Pero la pregunta que es razonable plantearse al final de este primer capítulo no debe quedar ahí. Es justo esbozar ya un primer intento de *filosofía antropológica*, preguntando por el *papel que desempeña la religión en el conjunto cultural humano*. Sin renunciar al logro del intento comprensivo de reconstruir «desde dentro» lo que subyace a las conductas religiosas, es bueno asomarse a lo que en las mismas encuentran las ciencias humanas con su mirada «desde fuera». Hacia una visión integral que sitúe lo religioso en esa totalidad estructurada que es la vida cultural humana de la que forma parte.

1.5.1. *La religiosidad ancestral*

Buscando sintetizar lo nuclear de lo encontrado, lo más perceptible son *expresiones simbólicas*, en cuyo fondo adivinamos *experiencias hierofá-*

jaron en Anatolia. Tienen arcaicos vestigios agrarios, tal el sacrificio del toro (*taurobolio*); pero en su estructura son más bien uránicos: para varones, más ritualizados, jerarquizados en siete órdenes sucesivos, con su correspondiente iniciación (pp. 178-196).

95. La expresión es el título que M. Eliade (*Historia... I*, cit., p. 373) pone al apartado que dedica a los misterios dionisíacos.

nicas y, con ellas, una *actitud* que afronta aquello extraño («sagrado») que desborda las situaciones y las actuaciones cotidianas.

Esa actitud religiosa colinda con la mágica, porque es tentador el proyecto de dominar lo extraño. Pero, en un contraste (no siempre neto en la práctica), la religiosa es actitud que articula la *adoración* admirativa con una *expectativa* guiada por el *deseo* que, más allá de las metas cercanas de interés, atisba un interés supremo de realización plenaria («salvación»). Con esto, lo que vive la actitud religiosa queda últimamente orientado hacia el «Misterio», polo unitario del ámbito sagrado, al que apunta lo hierofánico sin darle acceso inmediato.

Son ya secundarios otros rasgos encontrados. Así, la relevancia alternante de una u otra línea simbólica, «uránica/ctónica», que ayuda como hilo conductor a comprender la evolución económica y social de las culturas y de sus peculiaridades religiosas; muy en concreto, la estructura de sus politeísmos. La realidad de las religiones es crecientemente compleja; y las dos líneas convergen hacia síntesis complementarias.

La inquietante interferencia de la violencia es real y preocupa justamente. Pero no parece que haya que tenerla por constitutiva de lo sagrado. Es, sin duda, uno de los elementos del «mal» —tan complejo y tan lacerante para los humanos—. Con el mal tiene que ver mucho del ritual religioso y la búsqueda de salvación. En su religiosidad, parece la humanidad ancestral haber iniciado ya unos ensayos de sabiduría que siempre continuará y en los que siempre las preguntas le resultarán más claras que las frágiles respuestas.

1.5.2. *La función antropológica de lo religioso*

Tras la brevísima síntesis de lo logrado desde la historia y la «fenomenología», intento ahora captar algo de lo que aportan las ciencias humanas. En la imposibilidad de hacer aquí ningún estudio detenido, puede ser suficientemente indicativo espigar algunas de las formulaciones buscadas por estudiosos recientes como *noción básica de «religión»*. Aunque no le den expresamente tanta pretensión, con frecuencia tal fórmula resume la idea global que han llegado a formarse después de mucho trabajo. Pues bien, una característica común de tales nociones cuando se miran no desde el concreto punto de vista científico (sociológico, etnológico, psicológico) de quien las propone, sino desde un punto de vista más filosófico, es su «funcionalismo»: se centran en la «función» antropológica de la religión. Esto es muy coherente: las investigaciones científicas no tienen que darse la tarea, ni arrogarse la competencia, de llegar a «la esencia» de la religión. Su tarea y su competencia es *describir e interpretar adecuadamente* las conductas «religiosas» y, en lo posible,

explicar por qué se han dado en los seres humanos tales conductas, a qué se remiten y cuál es su sentido.

No todos los estudiosos insisten en esa índole «funcional» de su trabajo y de la noción con que lo llevan a cabo. Junto a los que la proclaman abiertamente, hay otros que subrayan más bien una posible objeción al proceder «funcionalista»: la función señalada para la religión valdría a veces para caracterizar también conductas que no suelen denominarse religiosas. Por ello, defienden la pertinencia de acudir a una noción más «sustantiva». Surge así, a primera vista, una doble tendencia. Pero, si se mira más a fondo, la noción sustantiva da sólo rasgos complementarios; difícilmente bastaría por sí sola.

Valgan unos ejemplos. Se ha propuesto esta noción de «religión» basada en rasgos sustantivos: «una institución consistente en interacción culturalmente modelada con realidades sobrehumanas culturalmente postuladas»⁹⁶. La noción resulta cómoda por su operatividad; pero, como su mismo autor reconoce, deja fuera sectores del *definiendum*, tal el budismo Theravada. Cabe, tratando de evitar eso, acudir a la contraposición «sagrado/profano»⁹⁷; pero no parece que resuelva mucho: para que lo hiciera, deberían tales términos acoger no poco de fenomenología (lo que sería ya dudosamente científico). Quizá, por ello, es mejor poner el factor «sustantivo» en *descripciones e interpretaciones* lo más completas y breves que sea posible⁹⁸.

Un ejemplo de noción de índole más abiertamente funcional podría ser ésta: llamando «cultura» a «un [...] sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medio del cual los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de, y sus actitudes ante, la vida», resulta lo religioso un importante fortalecimiento; vista

96. M. E. Spiro, «Religion: Problems of Definition and Explanation», en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, 1966, pp. 85-126, cita en p. 96.

97. Es la estrategia que muchos adoptan. Parece el camino marcado por uno de los padres de la sociología de la religión, É. Durkheim, que escribió (*Las formas elementales de la vida religiosa* [1912], Akal, Madrid 1982, p. 42): «una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas *sagradas*, es decir, separadas, interdictas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral llamada iglesia a todos aquellos que se adhieren a ellas». Pero valga observar: la introducción de ese término sustantivo («sagrado») *no quita a la noción durkheimiana su índole funcionalista*, toda orientada al «unir en una misma comunidad». (Por otra parte, sabemos cuántos problemas plantea «sagrado» para la filología y la fenomenología de la religión...)

98. Será oportuno tener siempre presente para ello la propuesta de Ch. Glock y R. Stark (*Patterns of Religious Commitment*, University of California, 1968) de considerar cinco dimensiones: creencias, prácticas rituales, experiencias vividas, teorías, consecuencias prácticas (morales). A pesar de lo cual, no dejarán de encontrarse zonas ambiguas, menos discernibles.

así, «religión es un sistema de símbolos que actúan para establecer en los hombres temples y motivaciones poderosos, extendidos y duraderos, mediante la formulación de concepciones de un orden general de existencia; revistiéndolas con tal aura de factualidad, que los temples y motivaciones aparecen fuertemente realistas»⁹⁹.

La «función» tan complejamente descrita resulta adaptada; el mayor problema práctico puede estar en su misma complejidad. Pienso que es buscando una fórmula compendiosa para la función como no pocos estudiosos prefieren hoy ésta: «donación de *sentido*»¹⁰⁰.

La filosofía actual sabe bien lo ineludible del recurso a esa noción, «sentido», a la vez que los problemas que suscita su polisemia¹⁰¹. Es por ello atractivo ver cómo recurre a ella el sociólogo teórico, y dándole una acepción afín a la que se le da desde el punto de vista filosófico. Y es doblemente sugestivo encontrar el mismo recurso también en historiadores de las religiones. Así, en un momento decisivo, Angelo Brelich: la religión le parece ser «un particular tipo de esfuerzo creador realizado por las distintas sociedades humanas, mediante el cual éstas tienden a adquirir el control de aquello que parece escapar a los restantes medios humanos de control [...]: se trata de poner al alcance del hombre lo que es humanamente incontrolable, invistiéndolo de valores humanos, dándole un sentido que justifique, posibilite y sostenga los esfuerzos necesarios para seguir existiendo»¹⁰².

Vale la pena ver algo más de cerca cómo entiende Thomas Luckmann la «donación de *sentido*». Está para él en estricta relación con «universo simbólico». Esta última noción expresa la clave de bóveda de la «visión del mundo» que preside una cultura y permite su vida social¹⁰³. Si se deja en eso, queda muy patentemente expuesta a la objeción que ya dije ame-

99. C. Geertz, «Religion as a Cultural System», en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches...*, cit., p. 4.

100. Thomas Luckmann es el autor reciente que más claramente se ha orientado por ahí. En su primer libro (*Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg Br., 1963, p. 36) expresó sucintamente: «Religión es lo que, sin más, da sentido (*das Sinngebende schlechthin*) a la existencia humana social». Me refiero a continuación a otros escritos suyos.

101. Remito a lo que diré más adelante, en el capítulo sexto.

102. A. Brelich, «Prolegómenos a una historia de las religiones», en la *Historia de las religiones* dir. por H.-Ch. Puech, Siglo XXI, Madrid, I, p. 67. También M. Eliade (*Fragments d'un Journal*, p. 555) adopta tonos no lejanos en un intento ocasional de decirse qué es la religión: «lo sagrado es un elemento de una estructura de la conciencia, no un momento de la historia de la conciencia [...] La experiencia de lo sagrado va indisolublemente ligada al esfuerzo realizado por el hombre para construir un mundo que tenga sentido».

103. Así en la obra, escrita en colaboración con P. Berger, *La construcción social de la realidad* [1956], Amorrortu, Buenos Aires, 1964, pp. 124, 59.

naza a toda noción funcionalista de religión: ¿no conocemos donaciones de sentido y universos simbólicos que no responden a la tradicional idea de religión? Un ejemplo muy claro y frecuentemente citado es el conjunto de teoremas filosóficos, valores y símbolos que presidió desde la revolución de octubre la cultura de la sociedad soviética.

El modo más neto de eludir tal objeción sin renunciar al fondo buscado para la noción sería llamar a esos casos no «religiones», sino «análogos funcionales de la religión». Luckmann salva el defecto de excesiva amplitud de su noción funcional, mediante la adición de un elemento sustantivo *conexo con la básica noción funcional*. El «cosmos sagrado» —tal es lo que caracterizaría a las religiones tradicionales— vendría a constituir «un dominio formado por símbolos que representan un rasgo ‘estructural’ esencial de la visión del mundo como un todo: a saber, su interna jerarquía de significado»¹⁰⁴.

Queda como resultado de este cotejo de estrategias nocionales el que, por una parte, es imprescindible el recurso a algún elemento descriptivo de tipo «sustantivo»¹⁰⁵; mientras que, por otra parte, es «funcionalista» el estilo mismo y la aportación de las nociones de religión elaboradas en las ciencias humanas¹⁰⁶. La reflexión filosófica toma nota

104. Th. Luckmann, *La religión invisible* [1956], Sígueme, Salamanca, 1973, p. 68. El expediente es efectivo, pero resulta demasiado forzada la terminología. ¿No sería mejor reservar «religión» para donde hay «cosmos sagrado» y usar un término más genérico para la «donación de sentido», aplicable también a sus «análogos funcionales»? Valdría quizá el término «simbólica», propuesto al efecto por A. Fierro (*Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979). Sobre Luckmann, cf. mi artículo «La religión como universo simbólico»: *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México) 29 (1996), pp. 62-87.

105. Ha insistido mucho en esto, distanciándose así al parecer de su colega Luckmann, P. Berger: «Some second Thoughts on Substantive vs. Functional Definitions of Religion»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 12 (1974), pp. 125-133. Pero él mismo acude en lo esencial a rasgos abiertamente funcionales. Véase, por ejemplo, esta noción: «religión es el audaz intento de concebir el universo entero como humanamente significativo» (*Para una teoría sociológica de la religión* [1967], Kairós, Barcelona, 1971, p. 46).

106. No puedo omitir otra mención. Todo el esfuerzo de Niklas Luhmann hacia un nuevo paradigma en la teoría de sistemas apela centralmente a «función»; y lo aplica muy expresamente al caso de la religión: *Funktion der Religion* (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977). Pero no se puede ir más allá de esta elemental coincidencia, ya que el universo teórico del autor es muy trabado y resulta demasiado abstracto para presumir incorporarlo con esperanza de éxito. La «religión tiene la función de transformar el indeterminable mundo en otro determinable... en el que sistema y entorno puedan entrar en una relación sin arbitrariedad en el cambio» (*ibid.*, p. 26). Ello contribuye al «sentido»; pero éste no es sino «una forma de afrontar la complejidad bajo la condición inevitable de la selectividad forzosa» (N. Luhmann, *Complejidad y modernidad*, ed. de J. Beriaín y J. M. García Blanco, Trotta, Madrid, 1998, p. 29).

de ello, para incorporar lo que le resulte coherente y fecundo del intento y sus límites.

Desde esta introducción se me hacen pertinentes dos series de interrogantes:

a) ¿Hasta qué punto se implica lo religioso (y la donación de sentido) con *lo nuclear humano*? (¿Hubo humanos sin religión? ¿Cabe hablar de *homo religiosus* y con qué matiz?)

b) (Una pregunta que subyace a todo el capítulo) ¿Cuál es la inserción de lo religioso en la *evolución cultural humana*? (¿Va vinculado a inmadureces de lo arcaico, con lo que el progreso cultural tendería a su disolución? ¿O aporta algo duradero, y, si es así, qué es?)

1.5.3. *La religión y lo nuclear humano*

Esa vuelta atrás de la mirada, que he intentado en el presente capítulo en busca de lo religioso ancestral, conduce a preguntarse por su implicación en *lo nuclear humano*. No hay que suponer que lo ancestral revela sin más lo nuclear; pero debe, al menos, admitirse que no sería sana una pretensión de llegar a lo nuclear que no incluyera el punto de vista de lo arcaico. La pregunta no podrá tenerse por respondida con lo que aquí diga: habrá de volver, y más de una vez. Pero hay quizá algo, peculiar de este contexto, que debe ya decirse.

Hay dos modos de enfocar el tema de la implicación. Uno, más físico, literalmente cronológico, preguntaría en referencia al proceso de hominización: ¿fueron siempre religiosos los seres humanos? Y, si no, ¿cuándo empezaron a serlo? Otro, más metafísico, diría: ¿son los humanos «esencialmente» religiosos? A este segundo enfoque se aproxima la tesis, hoy controvertida, del *homo religiosus*. Diré algo, breve, desde cada uno de estos enfoques.

En clave cronológica (en torno a un eventual «punto cero» empírico) solían plantear la pregunta sobre *religión y proceso de hominización* los estudiosos soviéticos; para responder: «hubo un tiempo en que el hombre vivió en la tierra sin religión»¹⁰⁷. Pero en apoyo de tal respuesta no ofrecían datos diferentes de los conocidos; se trataba de una afirmación no empírica emitida desde la ontología materialístico-evolucionista retrotraible a los postulados de la «Dialéctica de la Naturaleza» de Engels¹⁰⁸. No es difícil concluir que lo que hacían era simplemente dar

107. Ver el resumen que ofrece V. Maconi en su colaboración «Religión» en la enciclopedia *Sovietsystem und Demokratische Gesellschaft* IV, Herder, Freiburg Br., 1971, pp. 614 ss.

108. El postulado más propiamente *marxiano* sobre religión hubiera más bien conducido a encontrar su origen en el surgir de la sociedad de clases; pero tendría que contra-

expresión temporal a una tesis filosófica sobre la no relevancia de la religión en la constitución de lo propiamente humano. Pero hay que añadir que lo mismo le ocurriría a quien afirmara lo contrario. Por lo que, en cualquier caso, resulta preferible expresarse en teoremas antropológicos no temporalizados¹⁰⁹.

Dicho esto tan sumario sobre la pregunta en su enfoque cronológico, voy a dirigir la reflexión a un enfoque más metafísico, el que hoy se debate alrededor de la fórmula *homo religiosus*. Con base en expresiones de insignes estudiosos (de orientación fenomenológica), la fórmula ha sido en los últimos decenios elevada al rango de tesis básica¹¹⁰. Es importante precisar ante todo su contenido, para captar bien su alcance y poder tomar posición razonada.

Creo que lo que subyace a la diversidad de las posiciones que se afrontan a propósito de la fórmula es una diferencia en la consideración de lo humano. Que va unida a un mutuo recelo contrapuesto: contra al «relativismo cultural» por un lado, contra al «esencialismo» por otro. Historiadores y cultivadores de las otras «ciencias humanas» insisten fuertemente en el condicionamiento cultural de todo lo que sabemos sobre cualquier grupo humano. Los fenomenólogos en cambio aspiran a enunciados de pretensión transcultural.

La insistencia que conduce a la tesis del *homo religiosus* surge del temor de que lo religioso vea mermada su relevancia, entregado a los azares de la multiplicidad y variabilidad de las culturas como las descri-

decir la obvia significación religiosa de tantos monumentos prehistóricos anteriores. Las razones que pueden buscarse para negar que hubiera religión en estadios aún anteriores resultan sumamente apriorísticas.

109. Y quizá es bueno advertir el límite inevitable de todas nuestras afirmaciones sobre los estadios ancestrales de la humanidad, no sólo las relativas a lo religioso. Sería más cauto hablar en plural de «umbrales de hominización». E incluso distinguir entre los conceptos *homo* en taxonomía biológica y «ser humano» en una filosofía que cuente con la vertiente reflexiva. Plenamente *humano* sería entonces aquel en quien los humanos actuales hubieran podido encontrar un «semejante»; lo que quizá supone no sólo la capacidad fabril sino el lenguaje de doble articulación y un conjunto de capacidades de expresión simbólica. Son las que reconocemos en los autores de los monumentos prehistóricos. De ellos resulta casi tautológico decir que tenían religión; pero eso es compatible con admitir que ha habido, durante millones de años, «hombres» de los que *no sabemos* por vía empírica que la tuvieran.

110. Pienso sobre todo en Julien Ries y la escuela del Centre d'Histoire des Religions de Lovaina, de la cual procede el *Tratado de antropología de lo Sagrado* [1989 ss.], Trotta, Madrid, 1995 ss. (han aparecido hasta ahora cinco de los seis volúmenes anunciados). El volumen I se subtitula precisamente *Los orígenes del «homo religiosus»* y no sólo cuenta con la tesis básica, sino que adopta un cierto carácter polémico en su defensa. Ver también el artículo «*Homo religiosus*», de J. Ries, en el *Dictionnaire des religions*, ed. de Poupard, cit., pp. 722-727.

be el trabajo empírico. Expresa la convicción de poder llegar a algunos rasgos «religiosos» realmente transculturales (aunque inculturados de uno u otro modo en su realización concreta). Esto, que es el supuesto más relevante del método fenomenológico, no será hoy simplemente negado por muchos buenos científicos. Pero ellos siempre tenderán a subrayar los condicionamientos culturales de cada caso. Y denuncian que, bajo la invocación de los postulados fenomenológicos, se han hecho afirmaciones precipitadas y no poco gratuitas de pretensión transcultural¹¹¹; y se promueve el proyecto de una antropología más «esencialista» de lo que sería razonable.

Estamos ante un contencioso que quizá nunca se tendrá por definitivamente resuelto. En el que también quizá las tomas de posición de uno y otro lado dependerán, en cierta medida, de la relación personal que tenga quien las toma con la religiosidad. La empatía con lo religioso que pide el fenomenólogo es una condición muy comprensible y justa si se han de captar no sólo las conductas religiosas sino también de algún modo la intencionalidad que las anima. Pero no es fácil señalar los límites de su correcta aplicación. Y, en todo caso, queda así abierto un importante margen de subjetividad. Quizá no es evitable; y es, entonces, mejor admitirlo y procurar que no se extralimite ese inevitable factor subjetivo.

Ayudará para esto —valga añadir empalmando con lo dicho en el epígrafe anterior— que una parte importante de los enunciados que se hagan sobre la presumible índole religiosa de los humanos (sobre el *homo religiosus*) acuda a predicados de tipo «funcional» (o que sean, al menos, «funcionalizables» mediante asignación de los eventuales «análogos funcionales»), tales como «donación de sentido a la existencia». Toda vez que predicados más «sustantivos» —que, por otra parte, hemos de recordar son imprescindibles— resultan menos universalizables en lo concreto de su realización.

Quizá incluso, dando un paso más en esta dirección, cabría construir un contenido básico consensuable sobre el *homo religiosus* retornando en un primer momento a la noción amplia de lo religioso mantenida por Luckmann. Algo de este tenor: «los seres humanos se han planteado y se plantearán siempre (más allá de sus conocimientos y técnicas utilitarias) cuestiones que atañen al ‘sentido de su existir’; creando ‘universos simbólicos’ en respuesta». Como puede suponerse, entiendo que se debe

111. Es lo que, con razón a mi entender, les recrimina Michel Meslin. Ver su *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1978, p. 148. Así como su posterior colaboración, «El campo de la antropología religiosa» en *Estudiar la religión. Materiales para una Filosofía de la Religión* III, ed. de J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 13-25.

continuar así: «algo que en las culturas ancestrales iba vinculado a actitudes ‘religiosas’ (‘hierófilas’, de adoración y búsqueda de salvación, orientadas al ‘Misterio’ en el ámbito ‘sagrado’...)». Y terminar: «esto religioso continúa en la historia hasta hoy, aunque no sin crisis».

1.5.4. *La religión en la evolución cultural humana*

Con este último apartado desbordo lo ancestral. Pero es que una de las razones que han hecho obligado comenzar por lo ancestral es nuestra propia situación cultural. En nuestras sociedades ilustradas es ambiental una sospecha previa de que lo religioso vaya tan ligado a lo arcaico y a sus «inmadureces», que no lo trascienda sino como sobrevivencia forzada y mediante trasmutaciones que lo alteran sustancialmente. A la crisis «ilustrada» de lo religioso, sus causas y su trayectoria, dedicaré el capítulo tercero. Para sopesar la objeción que suscita es también imprescindible la consideración de las religiones universales, vivas hasta hoy, a cuyo origen se referirá el capítulo segundo. Pero, todavía en el presente y a propósito de lo religioso arcaico, conviene abordar la cuestión más global de la inserción de lo religioso en la evolución cultural humana. Y es mejor preguntarse sin ambages por las posibles *inmadureces humanas* de lo religioso arcaico. Incluso estando ya lejos de los ingenuos postulados progresistas del final del siglo XIX y principios del XX, y habiendo tratado de dar relevancia a los aspectos más positivos de lo que podemos reconstruir sobre lo religioso en la pre y protohistoria (y en sociedades menos desarrolladas de hoy), no cabe disimular que quedan serios indicios de inmadurez en muchas conductas religiosas arcaicas.

No veo inoportuno evocar, de entrada, el dicho de Lucrecio, tantas veces repetido: «el miedo hizo a los dioses». El debate a su propósito podría ser largo. En su contexto¹¹², «miedo» está tomado muy a la letra: mira en primer lugar a representaciones de la fantasía religiosa que fortalecen y agravan el espontáneo terror del desvalimiento humano ante las fuerzas naturales desbordantes. Lo que busca el libro *De rerum natura* es ofrecer como remedio una correcta ilustración sobre lo físico. Es un planteamiento comprensible; pero parcial y que no autoriza cualquier apelación globalizante. Malinowski, por ejemplo, pensó que el dicho sería más verdad de los ritos mágicos que de la fe religiosa, que, más bien, «establece, fija e intensifica todas las actitudes mentales dotadas de valor, como el respeto por la tradición, la armonía con el

112. Se trata del libro quinto del gran poema filosófico de Lucrecio *De rerum natura*, sobre todo versos 1161-1193. Puede verse en la excelente edición de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997.

entorno, la valentía y la confianza en la lucha con las dificultades y en la perspectiva de morir»¹¹³.

Pero quizá cabe leer también en el «miedo» una más global experiencia de los humanos: la de encontrarse siempre desbordados por una realidad enigmática, indomeñable y no amiga; de vivir en fuerza de un hondo deseo de realización, que inspira alientos pero que siempre también se siente amenazado por la frustración (el «mal»). En la medida en que así sea, tal «miedo» tendría relación con esa búsqueda de «salvación», que ya he dado por nuclear en la religiosidad. Aun sin entrar en las concreciones que la hacen central para las grandes religiones posteriores, puede ya verse que «salvación» podría ser el nombre religioso del «sentido de la vida». Es la búsqueda de una sabiduría catártica que devuelva el ánimo y la confianza en la vida. Ese anhelo por la salvación supone, desde luego, en el ser humano una fuerte conciencia de finitud, así como angustia ante el acoso del mal y de la muerte; pero incluye también otros factores, que podrían más bien ser índice de grandeza.

El debate iniciado sobre el «miedo» tiene lógica continuidad con otro alrededor de dos ingredientes suyos: *la ignorancia y la impotencia*, esas secuelas de la finitud que siempre acompañan la condición humana. Han sido sin duda factor importante en la génesis de la religiosidad. Pero, dándolo por supuesto, ¿habrán de tenerse por último determinantes? Una respuesta afirmativa subyacía al evolucionismo progresista de Comte; por eso asumía que el advenimiento de la ciencia y la potenciación científica de la técnica, al suponer la superación en principio de la ignorancia y la impotencia, traerían el final de la «edad religiosa».

Frente a esa tesis cabe otra más matizada: ignorancia e impotencia están siempre presentes —más, desde luego, en lo religioso arcaico—, pero no son el último determinante. Que la ilustración no supliría sin más la función de la religiosidad lo intuyó el mismo Comte en sus últimos esfuerzos por instaurar una «religión de la Humanidad» como complemento de la ciencia y la técnica. Con las experiencias negativas del siglo XX han crecido, como es bien conocido, corrientes de pensamiento críticas frente a la Ilustración, que han reconsiderado el papel de la religión. La victoria ilustrada sobre la ignorancia y la impotencia no supone —se va viendo claro— una solución definitiva de los problemas humanos: y, así, lo religioso ha recuperado nueva atención¹¹⁴. El

113. B. Malinowski, *Ciencia, magia y religión*, cit., pp. 106-107.

114. En esta breve alusión, pienso en primer lugar en la reflexión filosófica de la «Teoría crítica de la sociedad» de la Escuela de Frankfurt, con su denuncia de la «dialéctica de la Ilustración». Es muy aleccionador, aunque no es posible en este momento, el estudio de las posiciones de esos pensadores ante lo religioso.

Menos aún es éste el momento de ponderar lo que significan y aportan los renacimien-

veredicto que lo veía inseparable de la ignorancia no se da hoy ya por definitivo; aunque tampoco está definitivamente superado. Visto en la perspectiva del presente capítulo y epígrafe («la religión en la evolución cultural»), deja más bien abierta una incógnita de cara al futuro. (Que es, desde luego, un importante desafío para una religión que quiera eludir el estigma de inmadurez.)

Va quedando como resultante en las últimas consideraciones una *ambigüedad* que no parece fácilmente superable. Se me ocurre, a su propósito, la oportunidad de hablar de «dos caras» de lo religioso en su incidencia en la evolución cultural humana. Lo religioso representa, en todo caso, un factor que ha estado presente. Que tiene que ver con la *limitación humana y la consciencia que los humanos toman de ella*; siempre sobre el fondo de un *deseo de bien* que va más allá y querría desbordar la limitación. Pero puede prevalecer el acento que se pone en «limitación» o el que se ponga en «consciencia de limitación».

Viene, entonces, a la mente otra expresión crítica también muy repetida: «la religión es el gemido de la criatura oprimida...». El célebre dicho del joven Marx contiene un diagnóstico que por sí solo no determina aún la posterior conclusión de que la religión sea «opio del pueblo», es decir, puro falso remedio ineficaz. No pocos pensadores marxistas del siglo XX encontraron expresadas en el «gemido» dos caras de lo religioso¹¹⁵. Quejarse, índice de limitación, lo es también de grandeza si conduce más allá de la simple resignación. Es, sin duda, más patente que lo religioso expresa la *real limitación humana*; pero eso mismo tiene otra «cara», puesto que es *consciencia de protesta*. El homínido evolucionado que llega a hacerse cargo de su condición mortal y menesterosa y que articula en reacción un mundo simbólico para guarecerse, muestra en ello una grandeza antes desconocida.

Aceptada esa duplicidad, podría relacionársela con otra que destacó el título *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, que dio a su último libro (1932) el filósofo francés Henri Bergson. Quería abordar el mismo problema de la objeción que contra lo religioso en su inserción en la evolución cultural humana puede hacerse como índice y factor de inmadurez. Pero la solución «dos fuentes» es diversa y de mayor alcance,

tos religiosos recientes. (Lo más elemental que hay que decir es que son muy ambiguos: sin duda atestiguan algo en relación con la «función» de lo religioso, pero quizá demasiado mezclado con otras cosas.)

115. Es, en realidad, el mismo texto de Marx el que destaca la duplicidad: «La miseria religiosa es, por una parte, expresión de la miseria real y, por otra, protesta contra ella. La religión es...» (*Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie*, en *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1955, p. 208).

sólo verosímil por la aportación de las religiones universales: es lógico remitirla al capítulo próximo.

No era, sin embargo, inoportuna su mención aquí, puesto que los rasgos de inmadurez que destaca como propios de la «primera fuente»¹¹⁶ son los que predominan en las religiones arcaicas. Y querría aún añadir que podría encontrarse ya en esas religiones un atisbo al menos de algo diverso; sobre todo en el terreno de *lo moral-religioso*. Es, pues, un último retorno al tema del papel de lo religioso en la evolución cultural humana, centrado ahora en la evolución moral. El «progreso humano» no se limita al científico-técnico; es, incluso, más relevante el que ocurre (o no ocurre) en el ámbito ético. Hay que ponderar el peso que haya tenido lo religioso en lo que hay de progreso ético en el mundo arcaico.

No habría, por supuesto, que buscar en estadios ancestrales una distinción neta de «lo religioso» frente a «lo moral» (como ni frente a «lo artístico»; tales «dimensiones» sólo se diferenciaron paulatinamente y quizá nunca del todo). Lo que quiero destacar, recogiendo algo ya antes dicho, es que encontramos en el ancestral «tabú» (y sus análogos) un *origen religioso de las vivencias éticas*. De entrada, es sólo un recelo suscitado por experiencias de fracasos en la actuación, atribuibles a fuerzas ambiguas de lo real; que lleva a seleccionar las actuaciones: hay que evitar las que «manchan»¹¹⁷. Un inicial camino de progreso moral se advierte desde ahí en los escritos mesopotámicos: en fracasos se incurre (automáticamente) por desconsiderar el complejo mundo sobrehumano —de entrada no divino, después dioses—, con el que conviene avenirse... Una primera noción, no propiamente moral, de pecado¹¹⁸.

Como ya insinué en su momento, un paso decisivo ulterior en ese itinerario se da en la peculiaridad religiosa hebrea. Con el fondo de una experiencia de liberación, a la que siempre se apela, la central noción de «alianza» exige *fidelidad* a Yahvé; no sólo en el culto, sino en el hacer bien y no hacer mal al prójimo. Surge así un «pecado» que conlleva ya

116. H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* [1932], trad. de J. de Salas y J. Atencia, Tecnos, Madrid, 1996. Es interesante ver en qué pone el autor la raíz («fuente») de la «religión estática» (que le parece imperfecta): «reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente [para la cohesión grupal] de la inteligencia [...]; contra la representación de la inevitabilidad de la muerte [...] y de un margen desalentador de cosas imprevisibles, interpuesto entre la iniciativa tomada y el efecto deseado» (pp. 152, 164, 175).

117. Fue sin duda acertada la insistencia de Paul Ricoeur en el papel ancestral del símbolo «la mancha (o mancilla)» en el origen de las vivencias morales (*Finitud y culpabilidad* II. *La simbólica del mal* [1960], Trotta, Madrid, 2004, pp. 189 ss.).

118. Cf. J. Bottéro, «El problema del mal: mitología y 'teología' en la civilización mesopotámica», en *Diccionario de las mitologías* I [1981], ed. de Y. Bonnefoy, Destino, Barcelona, 1996, pp. 128-147.

responsabilidad moral. (Se ha superado el automatismo: Yahvé juzga y castiga, pero también perdona.) Con este clima religioso es también coherente como visión del mundo el «mito adámico»¹¹⁹. Son pasos importantes en la maduración de la conciencia moral humana; que, claro es, sólo culminan con los profetas del «tiempo-eje». (Otros pasos hubo, sin duda; tales los que supone la tragedia griega, sobre todo en la figura de Antígona.)

Terminaré el capítulo recordando que, como sabemos, el proceso no terminó ahí. Una comprensible lógica lo llevó a la reivindicación de la «autonomía» moral. Ello pide no cerrar estas reflexiones sin preguntar: ¿no acabará la ética sustituyendo simplemente a la religión? Y, con ella, *el arte y la misma filosofía*. Podrían estar desplazando a la religión del papel indiscutido de clave de la «donación de sentido». Una trasposición que ya formuló Goethe: «quien tiene arte (y moral y filosofía) tiene religión; quien no lo tiene, que tenga religión».

El problema así enunciado no pide, ni podría tener, una respuesta al final del primer capítulo. Todo el libro espero aporte algunos elementos de respuesta. Pero sí es posible decir aquí al menos algo en relación con lo dicho sobre la religiosidad arcaica. En la medida en que la religión es referencia a «lo extraño» («sagrado»), no es raro que hoy los humanos occidentales lo vivan menos. Las ciencias y las técnicas explican —o prometen explicar—, y así disipan «el encanto del mundo», la necesidad de una apelación más propiamente religiosa¹²⁰. ¿Hay en la vida humana acontecimientos no sólo rebeldes a explicaciones científicas y soluciones técnicas, sino que implican actitudes no reductibles a ética y estética? ¿Serían una posible llamada «hierofánica»? ¿Al menos como «enigma irresuelto»? No lo serán, desde luego, de modo universal. Pero podrán seguir siéndolo, o volver a serlo, para muchos.

El «sentido» es una especie de «salvación secularizada»; y arte, moral y filosofía podrían quizá proveernos suficientemente. ¿O... quizá no? Esta alternativa, muy real, es parte del problema que se plantea la filosofía de la religión. La dimensión de ultimidad y trascendencia, de

119. Es una denominación de P. Ricoeur (*Finitud y culpabilidad*, cit., pp. 464 ss.). Al «mito adámico» de la tradición bíblica contraponen el «mito teogónico» y el «mito trágico» (de las tradiciones mesopotámica y griega), que no acentúan la responsabilidad humana en el mal, sino una más simple queja ante el caos o, incluso, la maldad divina.

120. Ilustra esta situación la anécdota que refiere W. Hamilton (uno de los «teólogos de la muerte de Dios», de tanto impacto en 1960). Él, hombre «secularizado», se vio desbordado por su hijo cuando experimentaba en una noche de verano el clásico asombro ante una noche estrellada. El niño sólo acertó a preguntarle: «Papi, ¿cuántas de esas hemos enviado desde la Tierra?».

orientación hacia «el Misterio», añade algo que hace más coherente el conjunto. *¿Es necesario? Y ¿en qué condiciones nos es aún posible?*

La filosofía de la religión tiene una buena tarea por delante. Y no puede prometer de antemano ningún tipo de solución. Puede, más bien, sospechar que, tras los esclarecimientos que aporte, *sólo la experiencia y la decisión de cada cual podrán resolver*. Algo quizá sí cabe adelantar, tras lo dicho últimamente. La religiosidad ancestral nos es ya irrecuperable. Nuestro mundo está ya desacralizado en una enorme medida por las ciencias y técnicas; las «esferas afines» (arte, moral, filosofía) están suficientemente discernidas y hacen su oferta alternativa. La religiosidad tendrá que ser más pura —¿quizá demasiado?—, basarse en genuinas experiencias, saber razonarse... El campo de lo «hierofánico» se habrá transformado. Quizá se habrá centrado progresivamente en lo humano. Y, desde luego, reconocerá sin problema su cercanía a lo ético. He de volver a todo esto.

LA NOVEDAD DE LAS RELIGIONES UNIVERSALES

De todas las divisiones tipológicas que pueden establecerse entre las religiones, hay una que me resulta neta y poco discutible. De una parte, la gran mayoría son religiones de un pueblo o una etnia. De otra, hay unas pocas que se sitúan por encima de esa vinculación particular, que se abren en principio a todo ser humano en cuanto tal; la mayoría de éstas han alcanzado de hecho una difusión muy amplia en el mundo, pero, en cualquier caso, al menos en razón de su intención, merecen ser denominadas *religiones universales*.

Es obligado prestarles una atención especial, y a ello voy a dedicar este segundo capítulo. No sólo porque están entre ellas las religiones que muestran aún hoy vigor y dinamismo, y que, sumadas, cuentan entre sus afiliados a la mayoría de la humanidad¹. Es también que pre-

1. La estadística de la afiliación religiosa que presenta el volumen del año 2006 de la *Encyclopedia Britannica* da esta distribución y significación porcentual de las más numerosas «religiones universales»:

— *Cristianos*: 2.133.806.000 (33,1%); de ellos, católico-romanos, 1.118.991.000 (17,3%); protestantes, 375.815.000 (5,8%); ortodoxos, 219.501.000 (3,4%); anglicanos, 79.718.000 (1,2%); otros cristianos, 459.321.000 (7,1%); cristianos no afiliados, 113.622.000 (1,8%).

— *Musulmanes*: 1.308.941.000 (20,3%).

— *Hindúes*: 860.133.000 (13,3%).

— *Budistas*: 378.808.000 (5,9%);

Estos grupos, como se puede ver, totalizan algo menos del 73% de la población del planeta, calculada en 6.453.628.000 a mitad de 2005.

He aquí los otros grupos algo numerosos en la misma estadística:

— *No religiosos*: 769.379.000 (11,9%).

— *Religiones populares chinas*: 404.921.900 (6,3%).

sentan rasgos peculiares que invitan a *repensar la morfología de lo sagrado*. Presentan así mismo modos nuevos de *articulación de lo religioso en la cultura*. Hay que mencionar ya desde ahora un segundo rasgo diferencial de esas religiones, que tiene relación con la universalidad. Es el que resulta más obvio y destacable para los historiadores: se trata por primera vez de *religiones fundadas*², es decir, iniciadas por un personaje religioso muy relevante al que cabe un acceso historiográfico. Las religiones restantes, contrapuestas a las «fundadas», quedan como *religiones étnicas*: de tal modo religiones propias de un grupo étnico, más o menos amplio (clan, tribu, nación), que, por definición, no lo son de los otros. Tal diferencia no es sólo historiográfica, sino que afecta hondamente a la morfología. Cambia nada menos que *el sujeto de la religión*. Como se ha hecho notar, «en las religiones nacionales el sujeto es fundamentalmente el pueblo, la nación o, en todo caso, una comunidad: [...] el sujeto [individual] obtiene la salvación [no como tal sino] como miembro de esa comunidad que al mismo tiempo que comunidad natural es comunidad salvífica»³. Por contraste, en las religiones fundadas, la índole personal del «fundador» *personaliza de algún modo la relación religiosa* distanciándola de la simple pertenencia étnica. Al menos para los miembros de unas primeras generaciones, el individuo tiene que *hacerse «fiel»*, seguidor del maestro. (Es esta misma índole personal, por cuanto desborda en principio las barreras étnicas, la que abre por primera vez un ámbito potencial de universalidad.)

La personalización de la religiosidad induce también una mayor relevancia de la *búsqueda de salvación*. Surge así un tercer rasgo: lo que es de algún modo propio de toda religión recibe una fuerte acentuación en las religiones universales, que por ello han podido ser llamadas «religiones de salvación». (Como ya dije, una personalización de la religiosidad y una especial búsqueda de salvación se daban también en las *religiones místicas*; por lo que es coherente asignarles una posición tipológica intermedia⁴.)

— *Ateos*: 151.612.000 (2,3%).

— *Religiones étnicas*: 256.332.000 (4,0%).

— *Nuevas religiones*: 108.131.200 (1,7%).

Aun cuando las estimaciones estadísticas de esta índole tienen claros límites de significatividad —sabemos, por hablar de los cristianos, cuánto distan la simple afiliación por el hecho del bautismo y la realidad de una fe y práctica genuinas—, es interesante tener presente el mapa que dibujan.

2. Así, Ugo Bianchi usa ese rasgo para describir la tipología que juzga menos discutible historiográficamente. Cf. «History of Religions», en *The Encyclopedia of Religion*, dir. por M. Eliade, VI, 404.

3. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., p. 73.

4. Así lo vio muy lúcidamente A. Álvarez de Miranda, *Las religiones místicas*, cit., pp. 239-244.

Para presentar de modo sintético lo más relevante de la aportación de las religiones universales, seguiré la misma pauta del capítulo anterior, entreverando resúmenes de los datos históricos de las religiones pertinentes con reflexiones filosóficas (que recogerán observaciones morfológicas de los fenomenólogos, pero aquí a veces las desbordenán).

2.1. UNA REVOLUCIÓN CULTURAL Y RELIGIOSA: ¿UN «TIEMPO-EJE»?

Esta vez no es difícil encontrar un punto histórico de arranque. En cierta analogía con la que es común llamar «revolución neolítica» (que, recordemos, supuso el paso a la economía de producción, a la vida sedentaria y la urbanización, y propició las primeras culturas escritas y las primeras estructuras políticas más complejas), cabe hablar de otra «revolución», esta vez cultural, en referencia a lo acaecido en Eurasia *hacia la mitad del primer milenio* antes de nuestra era. Fue un giro marcado por el surgir de los *primeros filósofos*, en el que también se desarrolló, con sorprendente coincidencia cronológica en culturas diversas y entre sí no dependientes, la actividad de los *reformadores religiosos* que originaron las primeras religiones universales⁵. Para esa época histórica excepcional ha aclimatado Karl Jaspers la denominación de «tiempo-eje»⁶ y la asumo como título sintético apto.

Surge una pregunta por posibles antecedentes causales; pero no tiene fácil respuesta. Más importante es apreciar bien el significado de esta *revolución cultural*. Jaspers llega a hablar de «tercera fundación de la humanidad»⁷ (llamando primera a la hominización y segunda al surgir de las grandes culturas). Sin negar posibles correlaciones con hechos

5. Karl Jaspers, a quien en seguida me refiero, atribuye a Lasaulx (*Neuer Versuch einer Philosophie der Geschichte*, München, 1856, p. 115) la primera llamada de atención: «No puede ser una casualidad que aparezcan casi al mismo tiempo en el siglo VI a.C., como reformadores de la religiosidad popular, Zaratustra en Persia, Gautama-Buda en la India, Confucio en China, los profetas entre los judíos...». Encuentra precisadas posteriormente las menciones en el *Comentario a Laotsé* (1870) de V. von Strauss.

6. K. Jaspers, *Origen y meta de la historia* [1949], Revista de Occidente, Madrid, 1953, pp. 7 ss. El período, naturalmente, no puede circunscribirse con exactitud. Quizá, centrándolo en el año 500 a.C., puede entenderse que va del 800 al 200; añadiendo que la máxima densidad se encontraría entre el 600 y el 400.

7. *Origen y meta de la historia*, cit., p. 31. Desde el punto de vista historiográfico, hay sin duda que *rebajar el tono* de las apelaciones de Jaspers. Es exagerado buscar ahí un verdadero «eje de la historia», clave necesaria para su comprensión. En todo caso, mi asunción de la denominación no tiene otra mira que la de disponer de un instrumento posiblemente útil para comprender *un paso muy importante* en la historia religiosa de la humanidad.

económicos y sociales, la correlación más relevante podría ser con la difusión de las escrituras alfabéticas y las nuevas posibilidades que abrían a la intercomunicación personal, a la fijación y transmisión de las tradiciones y al desarrollo de la interioridad espiritual⁸.

2.1.1. *Visión panorámica de los nuevos brotes*

Para poder evaluar el alcance de la «revolución», es útil hacer un recorrido sumario por sus focos. Cronológicamente hay que comenzar por el brote hindú del *Vedanta*: se designa así el período «final de los Vedas» en el que a los clásicos épicos (*Rig-Veda*) y rituales (*Atharva-Veda* y *Brahmanas*), de impronta indoeuropea, se añadieron las *Upanishads* (siglos VIII-VI a.C.), expresión de una religiosidad intimista, muy distante en su espíritu de lo precedente; en muchos aspectos, un género de reflexión filosófica. Es muy perceptible la *personalización* a que invitan al lector y que se supone en sus autores (aunque anónimos).

El movimiento upanishádico era elitista y no tuvo gran difusión inmediata. Pero marcó una orientación y afianzó en la India un clima religioso que hace comprensible el surgir de dos grandes reformadores coetáneos (siglos VI-V): Vardhamana, el Mahavira, y Siddartha Gautama, el Buddha. Son ya personajes singulares netamente históricos, fundadores de las tradiciones religiosas que llamamos, respectivamente, «jainismo» y «budismo». Las consideraré; ahora sólo destaco que ejemplifican la búsqueda personalizada de salvación.

Hay un marcado paralelismo y contemporaneidad con lo que acaece en China. La datación de la vida de Confucio (K'ung Fu Zi) es de las más seguras: 551-479 a.C. Es sabido que su tendencia religiosa fue moralista, como la de los reformadores indios era (de una u otra manera) ascética. Aunque de modo menos acentuado, también induce una relevancia mayor de lo personal. A lo que parece, es contemporánea la redacción del *Tao-Tè-Ching*; se duda hoy que ese libro clave del «taoísmo» sea obra de Lao Zi; de serlo, éste habría sido coetáneo de Confucio, un caso más de reformador religioso del tiempo-eje.

No es del todo firme la datación de la vida del iranio Zaratustra; pero la tradición árabe que lo hace «trescientos años anterior a Alejandro» lo haría poco anterior a los personajes recién mencionados. Su contexto vital es diverso y así lo es su aportación religiosa. Es un indoeuropeo que intenta y consigue una reforma monoteísta del politeísmo

8. Ver I. Gelb, *Historia de la escritura* [1952], Alianza, Madrid, 1985, pp. 254 ss., 285 ss. Y el más reciente libro de J. Mosterín, *Teoría de la escritura*, Icaria, Barcelona, 1993, sobre todo pp. 109 ss.

mediante una gran exigencia moral que pide la conversión personal a la lucha por el bien y contra el mal.

Es hoy claro para los estudiosos bíblicos⁹ que el punto de vista correcto para la comprensión de la religión de Israel se obtiene mirando toda su historia y tradiciones desde el tiempo de los grandes «profetas escritores». Y es, entonces, elocuente el cotejo de fechas. La vocación de Isaías parece datarse en el 740 a.C.; es contemporáneo suyo en el reino del sur Miqueas; como lo son en el reino del norte Amós y Oseas. Aunque ven su misión como la continuación de una tradición religiosa ya antigua, es palpable que la actualizan en puntos fundamentales, muy coherentes con la tendencia general de las otras reformas dichas. Ello llega a su más plena expresión con los profetas del tiempo del destierro en Babilonia (587-538). Ezequiel y Jeremías subrayan fuertemente que prevalece ante Dios la conciencia personal. El «segundo Isaías», cantor de la repatriación, es el autor de los textos más netamente monoteístas. El monoteísmo, que así aflora, es ineludiblemente universalista en su lógica; aunque la historia posterior de Israel no muestre su pleno desarrollo.

La mención en este contexto de la religión de Israel queda por ello pidiendo un complemento. Es sólo desde ella, y desde la orientación monoteísta que tomó en el tiempo-eje, como cabe entender otros dos grandes brotes religiosos históricos ocurridos siglos después. Tanto el cristianismo como el islam son *herederos de la religión bíblica*. Es coherente tenerlos también por frutos de la «revolución del tiempo-eje». (Y cabe así convenir en llamar «religiones post-axiales» o, simplemente, «axiales» a las enumeradas: quizá una alternativa terminológica útil a «universales», «de salvación», «fundadas»...¹⁰.)

Para la comprensión cabal de esta novedad en lo religioso es importante relacionarla con la otra gran novedad ya mencionada del tiempo-eje: el *nacimiento y primer desarrollo de la reflexión filosófica*. Importa percibir que eso que nació en Grecia en el siglo VI —y que algo después fue allí mismo denominado «filo-sofía»¹¹— no fue sólo, ni primaria-

9. Ya supuse este enfoque en los breves párrafos dedicados en el capítulo pasado a la «proto-historia de Israel». Como dije, me apoyo sobre todo en G. von Rad y su *Teología del Antiguo Testamento* I-II, y en R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (notas 91 ss. del capítulo 1).

10. Entre los que emplean esta terminología, y de modo central, está J. Hick en su *An Interpretation of Religion*, Macmillan, London/New York, 1989. Ver su entero capítulo 2: «La índole soteriológica de la religión post-axial» (pp. 21-35: la religión pre-axial era «cósmica y social»). Hay una única referencia a Jaspers (p. 35, n. 9), lo que hace apenas justicia a su aportación.

11. Sobre el origen —primeros usos, matices...— del término puede encontrarse muy completa información en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, pp. 572 ss. Puede decirse, simplificando, que fue sólo con los discípulos de Sócrates, y sobre todo en

mente (como hoy solemos entender), una actividad *teórica* centrada en elaborar construcciones sistemáticas con las que responder a las preguntas sobre el mundo que se hacen los humanos. Los mejores filósofos griegos se sintieron «buscadores de sabiduría» —rehusaban tenerse por «sabios», que ya la hubieran encontrado—; y sabiduría era para ellos más que simple saber teórico: incluía indagaciones y tomas de posición teóricas, pero tenía su centro de gravedad en lograr una actitud integral correcta ante la vida. Por lo que su actividad daba la primacía a una *práctica* encaminada a la vida buena. Era para ellos todo un género de vida; por lo que se agruparon en escuelas, buscando la guía de quienes habían hecho ya un camino importante y resultaban maestros. El más típico de éstos comprendía su rol como el de ayudar a que *cada uno* sacara de su propio fondo lo que llevaba. Sócrates (470-399) es quizá quien mejor realiza la llamada a la personalización e interiorización que es característica del tiempo-eje.

La naciente «filo-sofía» puede ayudar a la comprensión de las religiones universales, surgidas coetáneamente. Pero es menester captar bien y evaluar equilibradamente la relación mutua. Está clara la vecindad de su función antropológica: surgen de la necesidad humana de encontrar «sentido» en la vida. Pero subsisten diferencias que hay que precisar. Es comprensible que las *doctrinas* de las religiones universales contengan dosis no pequeñas de lo que podría ser teoría filosófica («metafísica»): conceptos abstractos y argumentaciones racionales desplazan (parcialmente) a las mitologías, en respuesta a los problemas sobre la realidad. ¿Debe por ello decirse que lo propio del tiempo-eje es la filosofía y que las religiones universales son «religiones filosóficas», híbridos de religión y filosofía¹²? Cabe otra interpretación menos negativa para esas religiones: la incorporación de elementos metafísicos aporta a la religiosidad una *purificación*, ayudándole a discernir su fondo esencial

los diálogos de Platón, donde el término adquirió con firmeza el significado, por lo demás, amplio que hoy conserva.

Sobre los aspectos más hondos de la *filosofía*, como fue vivida por los filósofos griegos, el valioso libro de P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* [1995], FCE, México/Madrid, 1998).

12. Algo así es lo sugerido por Gustavo Bueno cuando clasifica a esas religiones como «terciarias», «religiones metafísicas» (*El animal divino*, cit., pp. 224, 228). Los giros abstractos de las religiones universales, de tipo monoteísta o de otro, no pueden —según el criterio (filosófico) del autor— tener verdad, salvo «dialéctica», es decir, «en tanto culminan en la destrucción de toda religión positiva, en la iconoclasia y el ateísmo»; por otra parte, como eso mismo muestra, son ya siempre menos religiosas. Es claro que este juicio supone la concepción de lo religioso que tiene el autor (ya aludida en el capítulo 1, nota 6) y un postulado (de tipo comtiano) sobre la índole primitiva de lo religioso.

de aquello que estaba demasiado condicionado por ignorancias vencibles e indefensiones.

Como ya sugerí en mis alusiones del Prólogo, religión y filosofía muestran desde su nacimiento tener mucho en común. No es fácil destacar netamente lo diferente. Mirando desde la historia posterior, las filosofías han acentuado fuertemente (a veces hasta la unilateralidad) la dimensión teórica, distanciándose de su temple originario; en esa medida, han visto lo religioso como lejano. Desde el otro ángulo, si durante muchos siglos en ciertas religiones la labor filosófica se vio como apoyo, pasó después a verse como adversa e, incluso, como competidora en cuanto proveedora alternativa de «sentido». La mayor diferencia vendrá siempre del mayor tono intelectual y mayor independencia de las filosofías respecto a la autoridad social; y, por parte de las religiones, de su más abierto recurso al símbolo (con reminiscencias hierofánicas), de su mayor sentido adorativo y de su insistencia en la *índole de salvación* de la sabiduría buscada. Pero todo esto requerirá reflexiones más pausadas.

2.1.2. *Visión más sistemática de la novedad*

Puede ser útil intentar sistematizar los rasgos de la novedad cultural y religiosa de que hablo. Resumiré, ante todo, lo dicho sobre *los rasgos más genéricos, cultural-religiosos*. Para intentar después precisar *los más específicamente religiosos*.

1) Creo hay que comenzar destacando la *emergencia de la personalidad (individual)* frente a la más obvia primacía anterior de lo colectivo grupal. Valga añadir, aunque es obvio, que tal emergencia —sin duda real— es de alcance limitado.

2) En coherencia con ese nuevo acento en lo individual surge también, por lógico complemento, una *apertura universal* más allá de las fronteras de cada grupo. Que muchas veces quedará en algo potencial, sin vías de realización efectiva.

3) Este clima es culturalmente adecuado para el *liderazgo moral* de personalidades singulares; que, por retroalimentación, contribuyen al fortalecimiento de tal clima. Los reformadores religiosos y los filósofos son así los protagonistas de la novedad, los que han hecho que su huella sea más honda en la historia posterior.

4) Finalmente, hay que recoger entre los rasgos de la novedad la intensificación de una *búsqueda* realizada desde la interioridad consciente. Si «salvación» es el nombre religioso de lo buscado, «sabiduría» es, quizá, el nombre que abarca a ambos buscadores.

Recapitulado así lo más genérico de la novedad del tiempo-eje, ¿qué puede haber sido lo *específicamente religioso* en ella? Pretendo sólo propo-

ner un par de *hipótesis*, cuya validación debo confiar a la fecundidad que muestren para la mejor comprensión de los hechos. Enuncio aquí sucintamente las hipótesis, como guía para la exposición histórica de los apartados siguientes. Aportaré precisiones en el apartado final del capítulo.

Tomó como *previa* hipótesis básica la «dialéctica de las hierofanías», pieza importante de la «morfología de lo sagrado» que elaboré en el capítulo primero con inspiración inicial en Eliade. La gran multiplicidad de las manifestaciones religiosas («hiero-fanías») remite a una más básica *unidad*. Si todo en el mundo puede llegar a ser hierofánico pero nada lo es por sí —y si «lo sagrado» no se da al margen de las hierofanías—, «lo sagrado» es como un ámbito al que va pasando el mundo, transfigurado por las experiencias religiosas humanas. Ámbito que, entonces, queda siempre referido a un «polo unitario determinante» que cabe denominar «Misterio»¹³. El Misterio no se identifica con ninguna hierofanía concreta, aunque es lo últimamente aludido en todas.

Pues bien, hay expresiones religiosas en que encontramos *muy velada* esa referencia (quizá sólo insinuada en la presencia de esas matrices simbólicas unitarias, que han sido en la religiosidad arcaica «el Cielo» o, alternativamente, «la Tierra»). Parece, entonces, fundada la hipótesis de que la religiosidad *se hará más genuina al hacerse más consciente de la referencia al Misterio que tienen las hierofanías* y los símbolos que las prolongan.

Y parece razonable tomar de aquí el criterio para una ordenación *religiosa* de las religiones concretas. Por su esencia, las hierofanías son «transparentes»: orientan hacia el Misterio, sin confundirse nunca con él. Puede empero ocurrir, y aun ocurre frecuentemente, que lo hierofánico pierda transparencia y se haga *opaco*, es decir, absorba la atención de la consciencia religiosa presentándosele como terminal. Es justo pensar que estamos, cuando eso ocurre, ante formas de religión menos genuinas que allí donde se hace más neta la *consciencia de transparencia hierofánica*: donde la religiosidad mantiene viva su tensión más allá de lo concreto, en una actitud más «abierta al Misterio».

Espero no resulte muy difícil de aceptar lo que tiene de evaluativo lo enunciado. Adviértase que es una regla de ese tipo la que subyace

13. Ver capítulo primero (1.3.2), con las notas 27-32. Y adviértase, como ya allí dije, que la hipótesis no incluye ninguna asunción de realidad para el «Misterio»: sólo busca describir la consciencia religiosa y su intencionalidad. Ni siquiera asume que toda consciencia religiosa «hipostasie» el «Misterio» como Realidad suprema trascendente, lo que lo acercaría al «Dios» de las religiones monoteístas. (Partir del «Misterio» será importante para comprender correctamente qué significa «Dios» en esas tradiciones. Pero es un hecho innegable que en otras tradiciones no es así como aflora la consciencia del «Misterio», sino como *Nirvana*, o «Vacío».)

a evaluaciones muy compartidas; como la que conduce a tener como *religiosidad más pura* la que es consciente del carácter icónico de las imágenes, frente a fetichismos simples; la que es consciente de la índole simbólica de los mitos, frente a las adhesiones literales a los sistemas mitológicos; la que tiende a espiritualizar los ritos, frente a los literalismos ritualistas obsesivos; la que es capaz de flexibilidad hermenéutica y tolerancia de la diversa interpretación de las creencias, frente a los «fundamentalismos doctrinales»...

No busco ahora sacar conclusiones generales evaluativas, sino lograr una mejor comprensión mediante un criterio *interno* a la misma religiosidad. Lo que presentaré en este capítulo sobre las diversas religiones nacidas en el tiempo-eje (o en conexión histórica con él) se deja así comprender en su novedad; marcando una cierta ruptura de continuidad con las religiones precedentes. Mi *hipótesis-marco* para las descripciones que siguen es, pues, ésta: a partir del tiempo-eje han emergido *formas de religiosidad depurada*, en las que las *hierofanías son más «transparentes»* y la conciencia religiosa se muestra más abiertamente orientada hacia el *Misterio al que toda hierofanía remite*.

Valga añadir que el recurso a esta hipótesis (que quiere ante todo ser correcta con el análisis fenomenológico de lo religioso) propicia también una nueva aproximación a la reflexión filosófica. En efecto, la filosofía, tanto en la India como en Grecia, instauró una *búsqueda de lo Absoluto* que tiene paralelismo —ino coincidencia!— con la apertura al Misterio por mayor transparencia de las hierofanías en la religiosidad recién descrita.

2.1.3. *Una posible tipificación*

La hipótesis-marco que he presentado es aún muy general. Ganará en precisión si se complementa con otra que permita una *tipificación de tendencias religiosas*. Es muy claro que, aunque la mayor transparencia de lo hierofánico sea un rasgo común, existen diferencias marcadas entre las religiones nacidas en el tiempo-eje. Hay, sobre todo, una diferencia básica de las religiones que hoy llamamos «orientales» respecto a otras que (siempre desde nuestra situación occidental) llamaríamos «medio-orientales». Tal diferencia no es sólo geográfica. Hay una típica —y compleja— diferencia morfológica, a la que se suele aplicar (desde N. Söderblom y F. Heiler¹⁴) la denominación diferencial: «religiosidad *mística/profética*».

14. Ver F. Heiler, *Das Gebet* [1923], München, 1969, pp. 258-260. Söderblom, al iniciar la contraposición, tenía una visión demasiado rígida de la diferencia. Serían dos

Al aceptar estas denominaciones —muy difundidas y con indudables ventajas— hay que evitar el equívoco que puede inducir el término «místico». En la acepción más relevante entre las varias que nos son familiares, significa una especial intensidad de la religiosidad personal, con fuerte consciencia de no provenir simplemente de la voluntad personal y su actividad. Ahora bien, algo así se da en todas las tradiciones, también en las «proféticas». Será mejor reservar para otro momento un análisis más preciso de la compleja semántica del término. Quede claro que no pienso en esta acepción al hacer la contraposición «místico/profético». Supongo la que he llamado hipótesis-marco. Encuentro ulteriormente que hay un tipo de religiosidad («mística») donde el «Misterio» emerge con tal fuerza en la consciencia que tiende a eclipsar (aunque sin anularlas del todo) la relevancia de las hierofanías y los símbolos en cuanto mediaciones. Ello también disuade, coherentemente, del esfuerzo religioso por transformar el mundo mediante la propia actividad.

En el tipo contrapuesto («profético»), conservan más vigencia las mediaciones hierofánicas y simbólicas. Con ello es afín un primado religioso de la actividad humana en el mundo, con clave en su *sentido ético*. En este tipo de religiosidad se mantienen vigentes *denominaciones simbólicas referidas al mismo «Misterio»*; para el que se singulariza el título «Dios» y al que se atribuyen amor, decisiones, capacidad de «hablar» a los humanos... Esto último no de modo directo, sino a través del «profeta» (que es, literalmente, «el que habla en nombre de», mediador humano con Dios que, en su fuerte experiencia religiosa, se siente interpelado y llamado a interpelar). De su figura se toma la denominación del tipo.

Si profundizamos en la contraposición, encontraremos que quizá son las concepciones de lo humano y su relación con el mundo las que marcan la diferencia. La religiosidad mística puede quedar absorta ante el «Misterio» hasta la desvalorización de la actividad humana porque vive ante todo *la vida humana como inmersa en el Cosmos* —y por ello encuentra ya siempre al «Misterio» *inmanente al mismo Cosmos*—. La religiosidad profética parte de una consciencia más marcada de *la vida personal del ser humano* y de la realidad concreta en la que se mueve. Desde esta perspectiva, le aparece el «Misterio» *más como trascendencia* sobre lo humano y sobre el Cosmos.

Todavía pueden añadirse otros rasgos diferenciadores: las religiones místicas, al orientarse al Misterio con menor recurso a mediaciones, fa-

mundos religiosos incompatibles. Un creyente no podría ser místico, y para un místico la fe no tendría valor religioso. Todo es, evidentemente, más matizado; pero subsiste una diferencia de orientaciones que es útil tener en cuenta.

vorecen cierta propensión al esoterismo, así como mayor facilidad para la tolerancia doctrinal. Son, paradójicamente, más individualistas en la búsqueda religiosa; el líder religioso en ellas es *maestro*¹⁵. Por contraste, el *profeta*, que da relevancia a una relación de tipo personal con el «Misterio» e insiste en la trascendencia ética del compromiso religioso, configura religiones más comunitarias, con más tendencia al establecimiento de instituciones religiosas definidas¹⁶.

Añadiré aún otra correlación que encuentro puede ser iluminadora. Siempre contando con que las grandes religiones son complejas y sincréticas, en las «místicas» me parece reconocible un prevalente *fondo de religiosidad ctónica*, en las «proféticas» un prevalente *fondo de religiosidad uránica*. Buscando decirlo de modo más concreto —y dado que el mundo cultural de las religiones que voy a presentar es sobre todo aquel en que han ocurrido las invasiones indoeuropeas—, podría decirse que en la India se dio un retorno a la religiosidad *ctónica* de las culturas ya asentadas antes de la invasión; mientras que en el ámbito medio-oriental (sobre todo por el influjo de los semitas, también pastores de sedentarización tardía) hubo un desarrollo de religiosidad *uránica*, la propia de unos y otros de esos pueblos.

2.2. «RELIGIOSIDAD MÍSTICA»

Inicio, a partir de aquí, dos apartados (2.2 y 2.3) básicamente descriptivos, de índole muy sumaria. Mantengo, como puede verse, no sólo la hipótesis tipificadora que he presentado, sino su denominación ampliamente admitida (a la que ya he reconocido límites y reservas). Pongo por delante unas aclaraciones que me parecen obligadas.

Por mi propio clima espiritual y mi ocupación intelectual, es mayor mi información sobre la religiosidad monoteísta; lo que determina incluso que, como se verá, circunscriba a ella la reflexión que constituirá la última parte del libro. Inevitablemente, eso determina también una desigualdad entre los dos apartados descriptivos que ahora comienzo.

15. Es oportuno captar que en lo dicho hay rasgos que convienen también a las religiones chinas (taoísmo, confucianismo); sin que, por otra parte, se den en ellas otros rasgos, los más típicamente «místicos». Veo por ello razonable la propuesta de Hans Küng (en el libro escrito con la colaboración de Julia Ching *Christentum und Chinesische Religion* Piper, München, 1988, pp. 11-19) de encuadrar a las religiones chinas en un tercer tipo, denominable «sapiencial». Pero, ya que esta precisión no cambiaría mucho mi presentación —desgraciadamente, demasiado breve—, me atengo a la tipología binaria. «Místico» deberá, ya se está viendo, entenderse de modo muy amplio.

16. Ver J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., pp. 73-74. He seguido de cerca su lúcida presentación de la tipología de Söderblom y Heiler.

Pero tengo un gran aprecio por las tradiciones axiales no monoteístas y querría que lo que diga en el apretado resumen que es el presente apartado, aunque menos y de menor calidad de lo que debería ser, presente al menos unos perfiles y acentos que no traicionen la realidad. No sólo por el valor de la verdad, sino porque estoy convencido de que su consideración aporta un punto de vista simplemente insustituible para la correcta comprensión de lo religioso.

Y comienzo por la India. Fue allí donde se dieron las manifestaciones más antiguas de la revolución religiosa del tiempo-eje. Lo que hoy llamamos «hinduismo»¹⁷ es una tradición muy compleja, tolerante y sincrética. En su fondo están dos aportaciones arcaicas, ya aludidas: las religiones pre-indoeuropeas (el politeísmo naturista, en que se destaca el relieve del dios fecundador Shiva y de la diosa Kali) y el politeísmo funcional de los indoeuropeos (con su típica estructura ternaria: Varuna/Indra/hermanos Asvin). Pero pronto comenzó un desarrollo muy peculiar (de perceptible impronta «ctónica»). Tras una primera etapa de escritos védicos (*Sambhita*, donde se cuentan el *Rig-Veda* y el *Atharva-Veda*, de inspiración fuertemente indoeuropea), una segunda, la de los *Brahmanas*, inicia un camino de profundización, ante todo alrededor del rito central del sacrificio. *Brahman* es, en ese contexto, la fuerza suprema que actúa en el sacrificio y le da su eficacia¹⁸. Puede advertirse la preocupación ctónica por el ciclo anual: «Cada sacrificio repite el acto primordial de la creación y garantiza la continuidad del mundo para el año siguiente»¹⁹. Pero el rasgo más típico de todo este desarrollo religioso será la tendencia a la identificación consciente con la Realidad Única (el Cosmos, digamos; algo posible a través de la Tierra...).

17. Esta denominación, que hoy nos es familiar, no es más antigua del siglo XIX; quiere referirse al fenómeno religioso de la India tal como lo captaba globalizado la visión precipitada de los colonizadores occidentales. Personajes religiosos insignes fueron apreciados; en especial Vivekananda y Ramakrishna. Fue de unas líneas autobiográficas de éste de donde tomó Romain Rolland la expresión *sentimiento oceánico*, que reprochó a Freud no valorar. Vale la pena transcribir esas líneas, como clave simbólica de un temple religioso: «Perdí toda conciencia y caí [...] No sé cómo pasó aquel día y el siguiente. A mi alrededor se desenvolvía un océano de gozo inefable. Y en lo hondo de mi ser, yo era consciente de la presencia de la Madre Divina» (citado por J. M. Masson, *The Oceanic Feeling*, Dordrecht, 1980, p. 36).

Para un intento de diálogo entre hinduismo y cristianismo, el que entablan H. von Stietencron y H. Küng en las pp. 171-344 del libro *El cristianismo y las grandes religiones* (1984, Cristiandad, Madrid, 1987).

18. Ver R. N. Dandekar, «Hinduismo», en C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum* [1969-1971], Cristiandad, Madrid, 1973, II, pp. 258-261, 282 ss.

19. M. Eliade, *Historia...*, cit., I, p. 244.

2.2.1. Upanishads: interioridad reflexiva, mística monista

En la tendencia brahmánica apunta ya un proceso de interiorización, pues por la participación en el sacrificio el fiel va logrando su integración personal o *atman*. Pero el paso decisivo en esa dirección se da sólo después, al desarrollarse el movimiento de los meditativos que, dejando la vida social, se retiran en busca de una salvación personal. Es lo que recogen los libros *Upanishads* (literalmente, «sentadas»), los más antiguos de los cuales (*Brhadaranyaka*, *Chandogya*, *Aitareya*, *Kausitaki*, *Taittiriya*) se remontan a los siglos VII y VI antes de nuestra era. (Otras *Upanishads*, «medias», seguirán en los siglos V-III; otras, hasta cien, se añadirán después)²⁰.

No hay lucha expresa contra el politeísmo ambiental; pero se reduce su relevancia²¹. Tampoco el sacrificio conserva el enorme valor que había tenido en la etapa anterior. Esta «última etapa védica» (= *Vedanta*) acentúa rasgos filosóficos (algo que culminará, ya en nuestra era, en los «sistemas» del *Vedanta*). En las *Upanishads* la impronta religiosa se hace notar en la preocupación por la *salvación* (con dimensiones vitales, que atañen al Misterio).

Es muy relevante el que tal preocupación va ligada a un sistema muy concreto de nociones antropológicas, que en este mismo tiempo cobran el máximo relieve ambiental y constituyen como el fondo común con el que han de contar, y de hecho cuentan, todas las formas de religiosidad. Se trata esencialmente del *samsara*, o rueda de transmigraciones, que ocurren en función del *karma* (acción, de valor positivo o negativo) acumulado: la meta de salvación se concreta como liberación (*moksa*).

Como en el *karma* negativo es determinante la ignorancia (*avidya*), la liberación a la que apuntan los escritos upanishádicos tiene una fuerte dimensión de conocimiento (*jñana*). Pero tal conocimiento no es

20. Una introducción muy inteligente puede leerse en la edición reciente, *La ciencia del brahman. Once Upanishads antiguas*; traducción del sánscrito, introducción y notas de A. Agud y F. Rubio, Trotta, Madrid, 2000. Otra traducción (Siruela, Madrid, 1998), *Upanisads*, con prólogo también excelente de Raimon Panikkar, abarca *Chandogya U.*, *Katha U.*, *Svetasvatara U.*, *Isa U.*

21. Cf. en M. Eliade (*Historia...*, cit., IV, p. 605) este significativo texto upanishádico, que vale la pena transcribir: «Entonces le preguntó Vidagdha Salakya: '¿Cuántos dioses hay, Yajñavalkya?'. Respondió él conforme a la siguiente invocación de los dioses: 'Tantos cuantos se mencionan en el himno de alabanza de los Vishve-devas, a saber: trescientos tres y tres mil tres'. 'Sí', dijo él, 'pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?'. 'Treinta y tres'. 'Sí', dijo él, 'pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?'. 'Seis'. 'Sí', dijo él, 'pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?'. 'Tres'. 'Sí', dijo él, 'pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?'. 'Dos'. 'Sí', dijo él, 'pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?'. 'Uno y medio'. 'Sí', dijo él, 'pero ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?'. 'Uno'» (*Bradaranyaka Up.*, III, 9, 1).

una ciencia codificada y complicada, sino una sabiduría de interioridad. Su afirmación clave es la inmanencia (hasta la identidad) del *Brahman* (Absoluto) en el fondo de la autoconsciencia (*atman*). «*Atman es Brahman*». O, de manera más directa, repetida como estribillo sugerente: *tat tuam asi* (eso eres tú). La religiosidad upanishádica ataca así directamente esa concepción ignorante del «yo», que lo erige en sustantivo e independiente, centro codicioso al que hay que servir. El *Atman*, el «verdadero yo», trasciende la pequeñez de cada consciencia individual. Por eso puede ser idéntico con *Brahman*. Y así, en definitiva, la religiosidad mística upanishádica admitiría la formulación metafísica que se ha solido denominar «monismo».

Una tal religiosidad místico-sapiencial no es popular. Pero los meditativos tuvieron gran influjo a través de obras posteriores, en las que algo de su doctrina se da bajo formas más asequibles, aptas para la piedad o devoción (*bhakti*). En seguida voy a decir algo más de ellas. Antes hay que decir también que la religiosidad upanishádica está asimismo en la base de otras dos religiones que surgen en la India en el tiempo-eje, con espíritu parcialmente afín pero reactivo contra el intelectualismo upanishádico (*jñana*) y la fuerza que se le concede para la liberación. Son el jainismo y el budismo, de los que también pronto diré más. Mircea Eliade los denomina «herejías del hinduismo». (Lo son básicamente por cuanto renuncian a la clave máxima de ortodoxia, que es el reconocimiento de los escritos védicos.)

2.2.2. Las «vías» alternativas: devoción, acción, ascética

He dicho que la religiosidad más típicamente original inducida por las *Upanishads* es claramente elitista. Hay que completar esta afirmación añadiendo que sugieren, incluso dando lugar a «sistemas» específicos, que otra «vía» (*marga*) puede ser igualmente buena para alcanzar la liberación —sin duda de acuerdo con la peculiaridad temperamental de cada buscador religioso—. La vía más apta para todos y la que seguirán los más es la vía de la devoción (*bhakti*). Esta tolerancia de un gran pluralismo es típicamente hindú y notablemente adelantada para el tiempo en que surge. Ella explica y matiza la permanencia de un cierto politeísmo. Sigue invocándose a uno u otro de los dioses tradicionales, sean los pre-indoeuropeos (Shiva; Sakti, Madre de los dioses o principio femenino de lo divino...), sean los del panteón indoeuropeo. Pero la veneración no es uniforme ni en el tiempo ni en el espacio. Más bien, cada «devoto» (frecuentemente formando grupos, que cabría denominar sectas) tiene *su dios*. Y puede hablarse de «henoteísmo», como en las

religiones politeístas anteriores, en contraposición al monoteísmo de las tradiciones proféticas.

En todo caso, esta religiosidad que busca la vía devocional en vez de la ardua vía del conocimiento monista muestra lo humano de la actitud invocativa —aquella que, como diré, da al monoteísmo su impronta peculiar—. ¿Es sólo una concesión a la debilidad popular, incapaz del acceso a la verdad religiosa que alcanzan los más dotados? (Habría que hacer una más seria fenomenología —y estudios psicosociológicos— comparativos de las estructuras religiosas puestas en juego en unos y otros casos. Incluyendo, por supuesto, en dicho estudio las formas de veneración de figuras secundarias pero más cercanas —ángeles, santos— a que acuden con tanta predilección la mayoría de los creyentes monoteístas.)

No es la única la vía devocional. Hay también para los más activos una *karma marga*, «vía de la acción» —se entiende de la acción benéfica desinteresada—, algo que en todo caso no requiere salirse del mundo y de las actividades ordinarias, sino llevarlas a cabo con reverencia hacia lo único verdaderamente valioso —cifrado también ahora en un «dios» y su ejemplo—. El caso prototípico de esta realización del espíritu de la mística upanishádica en la forma de una «devoción que es acción» lo ha brindado el hermoso libro *Bhagavad Gita* («canto del bienaventurado», que se incluye en esa gran epopeya que es el *Mahabharata*). Es el relato de los consejos que recibe el guerrero Arjuna de parte de su dios, Krishna. Es éste quizá un héroe humano luego divinizado, en quien se vio el principal *Avatar* (= encarnación) de Vishnú. Tales consejos son una plasmación adaptada de la vertiente práctica de la sabiduría upanishádica²².

Alternativa es también la «vía ascética». Son más generales, como es bien conocido, los ejercicios que constituyen el *Yoga*. No debe ser confundido con ellos, pero sí debe reconocerse una común cercanía a un ideal ascético entendido como esfuerzo por dominar los resortes corporales y lograr por este medio la liberación interior. La tradición de la ascética es antigua en la India.

Pero el máximo rigor y coherencia en el ascetismo está en esta época representado en la India por un disidente, uno de los primeros «fundadores» de una religión universal —universal de principio, aunque siempre muy limitada en adeptos—: Vardhamana el Mahavira (el «gran

22. Cf. Dandekar, «Hinduismo», pp. 266 s. Traducción castellana del *Bhagavad Gita* por F. Rodríguez Adrados, Edhasa, Barcelona, 1988. También: *Bhagavad Gita con los comentarios advaita de Shankara*, ed. de C. Martín, Trotta, Madrid, 42005. Krishna, sexto de los *Avatars* (encarnaciones) de Vishnú, será uno de los dioses más populares en todo el hinduismo posterior.

héroe»), que murió el 477 o el 468 antes de nuestra era. El jainismo se tiene por heredero de una tradición (más bien legendaria) de otros veintiún ascetas. Lleva el rigor al extremo. Los miembros más estrictos de la comunidad son monjes itinerantes, a los que alimentan los menos estrictos. Unos y otros extreman la observancia de la *ahimsa* (no violencia), desde siempre apreciada en la India²³.

2.2.3. *La «vía media»: Gautama y el primer budismo*

Llamativamente contemporáneo de Vardhamana, Siddhartha Gautama, el Buddha («despierto»), murió probablemente el 478 o 480, anciano de ochenta años²⁴. También él intentó muy seriamente seguir la vía ascética, tras su «conversión» desde las comodidades de su juventud en casa regia, al descubrir la magnitud del dolor humano. Pero no encontró por ese camino la deseada iluminación. Su «vía» será *media* entre la búsqueda mundana y el ascetismo. Quizá, una buena parte del éxito que tuvo y tiene aún su doctrina se debe a la gran dosis de buen sentido que supone. Pero tiene también, sin duda, una razón más honda: en la búsqueda de solución al fracaso tanto de la vía intelectual como de las vías alternativas, ha tenido que ahondar en una raíz antropológica de los males que ninguna de las formas de religiosidad liberadora había hasta entonces tan explícitamente denunciado: el deseo.

Son bien conocidas tanto la narración de la «iluminación» (despertar: *bodhi*), cuando desesperado se sentó al pie del árbol junto al río Neranjara, cerca de Benarés, como la imagen con la que gráficamente expresaba después la inutilidad de la especulación: el herido de flecha envenenada no debe absurdamente perderse en la inquisición del origen

23. Ver M. Eliade, *Historia...*, cit., II, pp. 94 ss. Algunos ascetas llevaron su rigor al extremo de ir simplemente desnudos; pero, aun entonces, cubrían su boca con un pañuelo, para no matar indeliberadamente algo viviente. El jainismo es muy minoritario. Sus adherentes serán en la actualidad poco más del millón. Buen estudio reciente, con mucha documentación: X. Paniker, *Jainismo*, Kairós, Barcelona, 1998.

24. Una excelente presentación de lo reconstruible biográficamente de Gautama y de sus enseñanzas religiosas puede leerse en W. Rahula, *Lo que el Buddha enseñó* [1959], Buenos Aires, 1965. El autor profesa el budismo *Theravada*, el más fiel a Gautama. Muy afín, también, P. Thera, *El antiguo sendero del Buddha* [1974], Cedel, Barcelona, 1992. Puede verse también *Udana. La palabra de Buda*, trad. y ed. de C. Dragonetti y F. Tola, Trotta, Madrid, 2006.

La datación que he dado de la vida de Gautama ha sido la tradicional entre los estudiosos (cf. M. Eliade, *Historia...*, cit., II, p. 81). Hoy no se la tiene por plenamente segura; y hay quien acerca a nosotros, casi en un siglo, a Gautama. Ver H. Bechert en el diálogo sobre budismo y cristianismo que forma la última parte del libro (dir. por Hans Küng) *El cristianismo y las grandes religiones*, cit., pp. 345-518, 351.

de la flecha, sino tratar de curar su herida²⁵. A ello va ese resumen de su doctrina que se suele llamar «sermón de Benarés», en que se exponen «las cuatro nobles verdades» y se propone «el óctuplo camino»:

Y el Bienaventurado habló así a los cinco *bhikkhus* [monjes]...: Ésta es, oh *bhikkhus*, la noble Verdad del Dolor (*Dukkha*): el nacimiento es dolor, el desgaste es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor. La presencia de los objetos que odiamos es dolor, la ausencia de los objetos que amamos es dolor, no conseguir lo que deseamos es dolor. En una palabra, el quíntuple apego a la existencia es dolor.

Ésta es, oh *bhikkhus*, la noble Verdad de la Causa del Dolor (*Samudaya*): el anhelo (*tanha*), que lleva al renacimiento, acompañado de placer y concupiscencia, que encuentra aquí y allí su placer: anhelo de placer, anhelo de existir, anhelo de prosperidad.

Ésta es, oh *bhikkhus*, la noble Verdad de la Cesación del Dolor (*Nirodha*): la cesación completa de este anhelo; cesación que consiste en la ausencia de todas las pasiones, con el abandono de este anhelo, con la renuncia a él, con la liberación con respecto a él, con la destrucción del deseo.

Ésta es, oh *bhikkhus*, la noble Verdad del Sendero (*Magga*), que lleva a la cesación del dolor; el noble Sendero óctuplo, a saber: recto punto de vista, recta intención, rectas palabras, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención, recta concentración²⁶.

25. W. Rahula, *Lo que el Buddha enseñó*, cit., pp. 32-33. Vale la pena citar el pasaje: «¿Te dije yo, Malunkyaputta: ‘Ven, Malunkyaputta, emprende conmigo una vida religiosa y te explicaré si el mundo es eterno o no es eterno [...]’? ‘No hiciste tal cosa, venerado Señor’. ‘Todo el que diga, Malunkyaputta: No abrazaré la vida religiosa con el Señor hasta que él me explique si el mundo es eterno o no es eterno [...], morirá, Malunkyaputta, sin que nada de eso le haya sido explicado. Es como si un hombre cae herido por una flecha envenenada y sus amigos, compañeros y parientes, llaman a un médico para que lo cure y él dice: No consentiré que me arranquen la flecha hasta saber por qué clase de hombre he sido herido, si es de la casta de los guerreros, si es un brahmín, un agricultor o pertenece a una casta inferior. O como si dijera: No dejaré que me arranquen la flecha hasta saber de qué nombre o familia es el individuo [...] o si es alto, bajo o de mediana estatura [...], o si es negro, moreno o amarillo [...], o si viene de esta o aquella aldea, ciudad o pueblo [...], o hasta que sepa si el arco con que me hirió era *chapa* o *kondanda*, o hasta que sepa si la cuerda del arco estaba hecha de celidonia o de fibra de bambú o de tendón o cáñamo o de gomero, o hasta que sepa si el astil estaba hecho de una planta silvestre o cultivada [...] o si estaba emplumado con plumas de buitre o de garza [...]. Ese hombre moriría, Malunkyaputta, sin haber llegado a saber tantas cosas. La vida religiosa, Malunkyaputta, no depende de que el mundo sea eterno y tampoco depende la vida religiosa de que el mundo no sea eterno. Lo mismo si se afirma que el mundo es eterno o que no es eterno, siempre habrá renacimiento, vejez, muerte y dolor, lamentos, sufrimiento, tristeza y desesperación; y yo anuncio la destrucción de todas estas cosas ya para esta vida [...]’. Así habló el Señor, y con gozo aplaudió Malunkyaputta sus palabras» (M. Eliade, *Historia...*, IV, pp. 587-588).

26. El texto proviene del canon pali (del budismo *Theravada*). Un excelente comentario puede verse en W. Rahula, *Lo que el Buddha enseñó*, cit., pp. 37 ss.

Todo es dolor...: el enunciado de la «primera verdad» podría ser de cualquier espíritu religioso en clima post-upanishádico. El dolor nace del deseo: esta «segunda verdad» es ya típicamente budista, si bien expresa quizá algo difusamente presente en ese clima. La cura del dolor es la extinción del deseo: esta «tercera verdad» fluye en muy buena lógica de la segunda; a ello va la ascesis, pero si ésta no es bien consciente de su por qué, puede frustrar su propósito generando otro tipo de deseos.

Tras esta tan severa declaración de guerra al deseo, se revela un factor también muy íntimo de la religiosidad de Gautama: la guerra a la engañosa centralidad que la consciencia normal humana asigna al «yo», raíz de todo deseo. Gautama asume aquí, como base para su esencial actitud práctica, una tesis antropológica teórica: *an-atta* (*an-atman*), «no-yo», que, añadida a las de *karma* y *samsara*, radicaliza el destronamiento del «yo» que ya propugnaba (como dije) la *jñana* upanishádica en su lucha contra la *avidya*²⁷.

Para Gautama, eso sí, nunca es una tesis teórica lo relevante sino la práctica. Por eso, es la «cuarta verdad» la que, en definitiva, da lo más genuinamente budista y, sin duda, lo central del mensaje. Cabe, empero, añadir que, incluso esta última enseñanza, contrapuesta a la gnosis y a la pura ascesis, es genéricamente hindú, un producto espiritual máximamente representativo de la secular tradición subyacente y que no podía haberse dado en otra. Gautama ha despojado al hinduismo, no sólo de su mitología y ritualismo (como habían hecho los meditativos unpanishádicos), sino de la teología y la metafísica con las que ellos los habían sustituido. Pero conservando y purificando su intuición religiosa esencial.

El rasgo más sorprendente para nosotros, occidentales, puede ser la extrema sobriedad de hierofanías y símbolos; así como la búsqueda ausencia de referencias explícitas al Misterio. Sobre «Dios» —o sobre *Brahman*— el Buddha calla. Ese «ateísmo» budista —del genuino budismo originario, no de los derivados, que en seguida mencionaré— será siempre uno de los rasgos más llamativos de la historia de las religiones. Que, desde luego, veta cualquier definición de la religión como relación

27. Ver en W. Rahula (*Lo que el Buddha enseñó*, cit., pp. 76 ss.) una lúcida aclaración del sentido del rechazo budista de la sustantividad del «yo»: toma de posición (¿inevitablemente metafísica?) que subyace a la implacable persecución del deseo —y que, obviamente, va más allá del «negarse a sí mismo» recomendado en el Evangelio—. Una sabiduría sugestiva hoy, tras la crisis del «sujeto» de la Modernidad occidental. Cuestionable —añadiré— en su radicalidad; y que en ningún caso niega, con vuelta al colectivo previo, el paso «personalizador» del tiempo-eje (ies cada persona la invitada a buscar y recibir la iluminación!), sino que busca corregir una desviación absolutizadora a que podría llevar la personalización.

a Dios, salvo si se admite que el budismo no es religión. Este último camino es elegido por los que prefieren síntesis conceptuales claras, pero es rechazado enérgicamente por los «fenomenólogos de la religión», que encuentran hondo sentido de lo sagrado en las formulaciones búdicas. ¿No es hierofánica la «iluminación» del Buddha? La falta de referencias conceptuales o del vehículo de símbolos estereotipados para el Misterio puede precisamente deberse a la radicalidad de la depuración con la que se siente necesidad de salvaguardar su índole absoluta. (El solo hecho de mencionarlo en nuestro lenguaje, como mencionamos las cosas, ¿no amenaza con empequeñecerlo?).

Por otra parte —y en el sistema de referencias posible para esa búsqueda rigurosa de superación del deseo— el símbolo («extinción, como la de una vela») que encierra el término clave, *Nirvana*, rompe de algún modo el mutismo. No podría *Nirvana* traducirse por nuestro «Nada». El símbolo vehicula una neta referencia al Misterio, impresionante testimonio a su misteriosidad²⁸. En todo caso, la orientación religiosa que supone —como la del hinduismo upanishádico— mira al Misterio como «inmanente», en contraste con la insistencia de las religiones occidentales en su «trascendencia».

Aunque mi preocupación en este momento se centra en *el surgir* del budismo (testigo de la revolución espiritual del tiempo-eje), veo necesario indicar al menos la línea de su desarrollo ulterior. La doctrina (*Dharma*) de liberación interior que enseñó Gautama tiene como destinatario insustituible al individuo humano que la busca y la descubre. Si bien, para realizar el óctuplo camino, el individuo se une a otros; y si lo hace de modo plenamente consecuente, entrará con ellos en una comunidad de vida monástica (*Sangha*). Este carácter tan marcadamente elitista parece hubiera hecho del budismo un fenómeno religioso siempre muy minoritario.

Un primer giro histórico lo trajo la conversión del rey indio Ashoka (nieta del fundador de una primera dinastía de amplio dominio tras la conquista de Alejandro). En su vida y la de su hijo (siglo III a.C.) el budismo llegó al sur de la India, a Ceilán y a Birmania. Así ha surgido el budismo *Theravada*, vigente hasta hoy (y cuya lengua sagrada es el pali); con ciertos compromisos, pero sin bajar la aspiración (ideal del *arhat*).

Fue más radical el giro producido con el surgir (siglo I a.C.) del *Mahayana* («gran vehículo», que, por contraste, llamó *Hinayana* o «pequeño vehículo» a lo anterior). Se sintió la necesidad de abrir la vía de

28. Se leerá con gran provecho el libro de R. Panikkar *El silencio del Dios*, Madrid, 1960 (del que hay reedición reciente, con adiciones y un cambio de título: *El silencio del Buddha*).

salvación a todos; el acento pasó entonces al ideal de *bodhisatva*, cuyas virtudes son la compasión (*karuna*) y la benevolencia (*maitri*). El giro incluía la inclusión (tolerante) de creencias y prácticas religiosas, cierto retorno a doctrinas metafísicas y una cierta divinización de Buddha (o de múltiples Budas). Creo que todo ello, incluido el aparente retorno al politeísmo, no desvirtúa la suprema relevancia del único «Misterio», que queda insinuado como aquello a lo que tiende el prevalente ideal liberador.

En el ámbito del *Mahayana* se produjo posteriormente una proliferación de tendencias. Dejando otras menciones, ya que no pretendo una enumeración exhaustiva, me fijaré en las dos (ambas del siglo VI d.C.) que más influjo y vitalidad histórica han mostrado. El budismo tibetano es una evolución sincrética, que ha incorporado mucho del tantrismo (una forma posterior de religiosidad hindú, un peculiar dualismo —principios Shiva y Sakti, lo que da relevancia a la sexualidad— sobre fondo monista upanishádico); todo orientado a una forma sutil de la búsqueda budista de liberación.

El *Ch'an*, la forma china del budismo (introducida luego en Japón como *Zen*), hereda —con influjos taoístas— la línea *Sunyavada* del *Mahayana* (cultivada por Nagarjuna, siglo II d.C.). Es clave la noción de *Sunyata* («vacío») y se da relieve a prácticas meditativas como vía para el *satori* (iluminación). Aquí queda muy claro que el impulso religioso es búsqueda, severamente depurada (en el vacío de todo concreto), del Misterio absoluto²⁹.

2.2.4. China: entre el Cielo (Tian) y el Tao maternal

Si ha sido tan sumaria mi reseña de los brotes de religiosidad axial en la India, lo que ahora voy a esbozar sobre los análogos brotes en China es aún más pobre y, además, menos firme. La religiosidad china y su histo-

29. Sobre el desarrollo del budismo puede verse E. Conze, *Breve historia del budismo*, Alianza, Madrid, 1983. Como estudio de conjunto, el mejor quizá es el de P. Harvey, *El budismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1988. Clara exposición global en P. Masein, «El budismo. La condición humana según la visión del Buda y las posiciones históricas del budismo, ayer y hoy», en J. Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo Sagrado IV*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 19-79.

Para captar el espíritu del *budismo Mahayana* es excelente el breve Anónimo (quizá del siglo II d.C., traducido al japonés en el siglo VI y recientemente al castellano, con dos breves introducciones, por J. Masiá con el título *El despertar de la fe* (Sígueme, Salamanca, 2003).

En el budismo del Japón, siempre ya sincrético con el fondo japonés, es interesante el surgir (en el siglo XIII d.C.) de una doble tendencia: frente al *Zen*, el *amidismo*, que es devocional y, desconfiando de las posibilidades propias, espera la gracia de Amida.

ria nos son, en general, menos conocidas. No es fácil encontrar las presumibles homologías con la periodización protohistórica que sugerí en el capítulo primero. Hay, en todo caso, que contar con una cierta permanencia mayor del influjo del chamanismo, así como con la relevancia del culto de los antepasados. Eso sí, en el tiempo-eje encontramos el comienzo de dos tradiciones, confucianismo y taoísmo; ambas de índole «sapiencial», muy características y netamente diferentes de otras.

La datación de la vida de Confucio (K'ung Fu Zi, el maestro K'ung) parece, como ya recordé, bien asegurada: 551-479 a.C.; y viene a coincidir con las de Vardhamana y Gautama. Maestro, ante todo, de las costumbres sociales, fue menos insistente en su orientación propiamente religiosa; por lo que, para muchos hoy, no debería el confucianismo ser tenido por «una religión». Ello, en cualquier caso, no quita grandeza —incluso religiosa— al humanismo (*jen* o *ren*), en que hace culminar toda su enseñanza³⁰.

En una línea análoga, aunque con independencia, irá más lejos Mo Zi (480-420 a.C.), quizá el más antiguo defensor del amor universal (*jian ai*) —desbordando la conservadora y jerarquizada concepción de Confucio—. En más pura fidelidad confuciana, Mencio (Meng Zi, maestro Meng, 372-289) se hará campeón de la bondad nativa del hombre. Aunque no aportó específicas doctrinas religiosas, la tradición de Confucio suponía una (sobria) religiosidad; que tiene cierto matiz «uránico», tanto por la prevalencia que atribuye a la moral (y una moral de ley y tradición) como por la apelación como a principio supremo al Cielo (*Tian*), heredada de la tradición. Puede ser dato interesante que los misioneros cristianos del siglo XVII encontraran cercano el confucianismo³¹. Reconocieron, no obstante, que era más popular el taoísmo.

Es marcado el contraste de las dos tradiciones. La sabiduría expresada en los ochenta y un breves párrafos del libro *Tao-Te-Ching*, sobre cuya autoría y fecha de redacción prevalecen hoy las dudas pero que, cierta-

30. En sus *Diálogos* (*Luen-Yu*, XV, 23) encontramos la presentación quizá más antigua de la llamada «regla de oro». El «precepto que puede guiar toda la vida» es formulado así: «no harás a los otros lo que no quieres te hagan a ti». Va aneja una pauta de moderación: no se trata «de santidad», «de dar bien por el mal, sino rectitud ante el mal, bien por el bien» (*ibid.*, VI, 28; XIV, 36). El mundo social del cortesano Confucio (aún en el final del largo período esclavista) está fuertemente jerarquizado. Confucio inculca el orden y recomienda recuperar los ritos. Puede verse P. Do-Dinh, *Confucius et l'Humanisme chinois*, Seuil, Paris, 1958. Y el clásico R. Wilhem, *Confucio* [1926], Alianza, Madrid, 1986, así como el reciente J. Levi, *Confucio* [2002], Trotta, Madrid, 2005.

31. Es sugestiva la comparación que instituye H. Küng (*Christentum und Chinesische Religion*, cit., pp. 134-136) entre los perfiles de Confucio y Jesús de Nazaret. Aun sin la explícita motivación trascendente, hay una real cercanía a lo cristiano en lo que podemos llamar su «humanismo».

mente, se remonta al mismo tiempo-eje³² y es quizá uno de sus frutos más característicos, hunde sus raíces en otro humus religioso, más naturalista e inmanentista, que pienso pide ser reconocido como «ctónico».

Es una recopilación de sentencias paradójicas, cuya más profunda coherencia es quizá la de mantener ese tono enigmático, buscando transmitir a través suyo un mensaje filosófico —y, en algún sentido, místico— sobre la realidad: su complejidad desborda el alcance humano. *Yang* (tiempo soleado) y *Yin* (cubierto y frío) se alternan en el ciclo del año. Alternancia y complementariedad de principios forman así una clave de comprensión de todo. El *Tao* (o *Dao*: «camino» para los humanos, pero porque es de algún modo constitutivo de todo) es raíz unitaria; pero, aunque de ese modo está más allá de masculino (*yang*) y femenino (*yin*), parece otorgársele cierto carácter maternal en fórmulas como las que siguen:

Hay una cosa confusamente formada, anterior al Cielo y a la Tierra. ¡Silenciosa, ilimitada! De nada depende y no sufre mudanza, gira y retorna sin decanso; puede ser tenida por madre del mundo. Su nombre desconozco, la denominan Tao... (XXV [69]).

Valle, espíritu, inmortal; llámase «hembra misteriosa». El umbral de la «hembra misteriosa» es la raíz del Cielo y de la Tierra. Continuamente, así es como parece existir y su eficiencia nunca se agota (VI [50]).

El mundo tiene un principio que es la Madre del mundo (LII [15]).

Es seguramente la primera aparición histórica de un uso sistemático de lo «apofático» (= negación) no simplemente para destruir escépticamente la inquisición humana, sino para pedir la rectificación de la ingenuidad que suponen sus aserciones, sugiriendo así la hondura desbordante y nunca abarcable de lo real. Hay un parentesco con la sabiduría upanishádica y budista. Pero lo que se dice sobre el *Dao* lo desborda:

El Tao que puede expresarse no es el Tao permanente. El nombre que puede nombrarse no es el nombre permanente. Lo que no tiene nombre es el principio del Cielo y la Tierra (I [45]).

32. Se tiene hoy por legendaria la adscripción a Lao Zi (el maestro Lao, que habría sido algo anterior a Confucio). La recopilación, no obstante, arranca, al menos, de ese tiempo y su redacción definitiva puede no ser muy posterior. En cuanto al texto, un descubrimiento reciente (1973) ha permitido recuperar ejemplares del siglo II a.C. Tienen la peculiaridad (que no parece relevante y no consta sea originaria) de invertir el orden de las dos partes: *Te* (= sobre la Virtud) por delante de *Tao* (= sobre el Camino). Recientemente ha publicado una edición bilingüe chino-castellana, con amplia introducción y oportunas notas, I. Preciado Idoeta (*Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Trotta, Madrid, 2006). Tomo de él las traducciones en mis citas. En ellas, el primer número es el de la numeración clásica; entre corchetes añadido el que ocupa cuando se anteponen los párrafos del *Te* a los del *Tao*. (Hay otra buena traducción castellana, de C. Elorduy, Madrid, 1996.)

[...] el ser y el no-ser se engendran mutuamente, lo difícil y lo fácil se producen mutuamente, lo largo y lo corto se forman mutuamente, lo alto y lo bajo se completan mutuamente... (II [46]).

El Tao es vacío, mas su eficiencia nunca se agota. Es un abismo, parece raíz de todos los seres [...] Profundo, parece existir y al mismo tiempo no existir. Yo no sé yo de quién es hijo, parece anterior al emperador (del Cielo) (IV [48]).

El taoísmo del *Tao-Te-Ching* es más clasificable como filosófico que como religioso. La virtud (*Te*) que, coherentemente, sugiere para el sabio (*wu wei* = no actuación) es cercana a la inhibición de los deseos y al despojo budista —una afinidad que facilitó la interrelación cuando llegó el Mahayana a China—. Pero el *Te* taoísta tiene también preocupación política: un gobierno eficaz por no intervenir violentamente. *Lo que prevalece es la Naturaleza*. Cuando en los siglos siguientes se desarrolló un taoísmo más declaradamente religioso, en el que reaparecen rasgos de una religión de salvación (oración, purificación moral, búsqueda de inmortalidad), esos rasgos se entremezclan con otros que recuerdan las religiones místicas y se amalgaman con prácticas esotéricas (sexuales, alquimia)³³.

2.3. MONOTEÍSMO «PROFÉTICO»

La arquitectura de mi presentación del tema en este capítulo responde a una hipótesis interpretativa sobre el *surgir del monoteísmo* precisamente en el *tiempo-eje*: se trata de un fenómeno *análogo* a los brotes de religiosidad renovada que he presentado hasta aquí, ocurridos en la India (y, a su manera, en China). Común en ambos casos es la reorientación de la religiosidad hacia el *Misterio único* al emerger una más plena consciencia de la transparencia de todas las hierofanías y los símbolos. La diferencia viene de que, mientras en las tradiciones «místicas» prevalece un sentimiento de inmanencia (de fondo ctónico), por lo que el resultado puede ser llamado «monismo», en las tradiciones en que surge el «mono-teísmo» prevalece el sentimiento de «trascendencia» (de fondo uránico) del Misterio.

2.3.1. *Del politeísmo al monoteísmo*

Que el monoteísmo ha sido precedido por una etapa religiosa politeísta ha sido una afirmación casi universal en todos los intentos de síntesis

33. Puede verse en el libro ya citado de Küng y Ching *Christentum und Chinesische Religion*, pp. 173 ss., 183 ss., 196... Muy útiles también las páginas (378-391) que dedica al taoísmo F. Diez de Velasco (*Introducción a la historia de las religiones*).

histórica. Y es algo no sólo teóricamente razonable sino ampliamente documentado. Sólo pareció obstar la no menos documentada presencia de la figura del «Padre del Cielo» en muchísimas mitologías arcaicas, exhaustivamente estudiadas por Schmidt y su escuela. Pero, como ya dije, no es correcto hablar por ello de «monoteísmo» y postular una «revelación inicial» para explicarlo.

A mi entender, todo se explica si se asume que *es jerárquica la estructura del mundo simbólico* generado por las experiencias hierofánicas. Hay en esa estructura *figuras supremas*, que son índice de la añoranza de unidad; pero que *comparten el rango* con las otras figuras múltiples. Por lo que alertan hacia el Misterio, pero *perteneciendo aún a lo hierofánico*. En su concreción histórica, esas estructuras tuvieron primero contornos poco diferenciados. Después, en los períodos protohistóricos que podemos reconstruir, surgieron las varias formas de *politeísmo* con las que estamos familiarizados por las literaturas del pasado, pero que nos quedan lejanas y no fácilmente «recuperables»; quizá ni siquiera bien comprensibles.

En la hipótesis que estoy esbozando, un *panteón* (= una determinada estructura jerarquizada de «dioses») es un despliegue simbólico representativo que reconoce la máxima relevancia en el ámbito sagrado a figuras sobrehumanas (*dioses*) dotadas de sustantividad y subjetividad antropomórficas; entre las que hay una suprema. El panteón politeísta se sitúa, pues, en el nivel de lo hierofánico, no en el del «Misterio»; sin plena transparencia respecto a éste. La transparencia puede, no obstante, ser grande para muchos miembros de esa tradición, por su religiosidad más honda y mayor cultivo intelectual³⁴.

Cabe, sin duda, otra interpretación del politeísmo, en la que el «panteón» mismo sea, en cuanto tal, una «figura del Misterio», alternativa de esas que son el monismo y el monoteísmo. Esta interpretación le confiere, ciertamente, mayor relevancia; y quizá es más literalmente fiel a algunos datos recabables de los escritos de las civilizaciones clásicas politeístas. También le otorga mayor dignidad fenomenológica, si cabe hablar así; ya que evita dejarlo como a la expectativa del perfecciona-

34. Quizá es el hinduismo el único ámbito religioso actual donde encontramos vivas unas creencias y prácticas que nos permiten aproximarnos al politeísmo. Encontramos que la difusión ambiental de la tendencia *monista* (hacia el *Brahman*) no significa la exclusión, en muchos fieles (quizá mayoría), de una devoción dirigida a uno u otro de los dioses de las tradiciones. En ese ambiente de un *politeísmo sui generis*, habría quizá que llamar *henoteísmo* a lo que practican los «devotos» hindúes (de *uno* de los dioses). Esto lo hace para mí modelo cercano de la hipótesis que sugiero: los diversos «dioses» son vividos con cierta relatividad, que llega incluso a expresarse como la de «los muchos nombres del Único» —de un «Misterio» ya no abordable como tal de modo invocativo—. (Y, ulteriormente, me pregunto: ¿no tiene esto cierta semejanza con formas de religiosidad popular vigentes en ámbitos en principio monoteístas: culto prevalente de santos...?).

miento que aportaría la superación monoteísta³⁵. En cualquiera de las dos alternativas, hay que reconocer a la tendencia religiosa que aflora en el politeísmo un valor muy comprensible, por cuanto busca humanizar lo sagrado, acercándolo a las necesidades y aspiraciones humanas³⁶.

Me resulta importante subrayar que el paso del politeísmo al monoteísmo ha ocurrido por la dinámica misma de la religiosidad y de modo complejo —que en seguida intentaré presentar con algún detalle—. En las apresuradas síntesis de evolucionismo simple, frecuentes en el siglo XIX y primer tercio del siglo XX, el paso del politeísmo al monoteísmo se atribuía exclusivamente a un avance de racionalidad: el «Dios» monoteísta eliminaba a competidores míticos como hipótesis más económica y eficaz —siempre en el supuesto de que la finalidad de todo era lograr una explicación de las cosas—. Naturalmente, ese puro «Dios de los filósofos», en el que así se pensaba, estaba llamado a dejar paso, en un estadio siguiente de la evolución racionalizadora, a explicaciones más eficaces y contrastables, filosóficas y científicas.

Sin descartar la presencia de la razón en el proceso, mi hipótesis quiere subrayar la parte que en él corresponde a la misma experiencia religiosa. Éste es el punto en el que el paralelo con el proceso simultáneo del mundo religioso «oriental» es más iluminador. En ambos se ha dado una transparentización de las hierofanías y símbolos, que permite una mayor emergencia del Misterio último. La diferencia está en la diversidad previa de la experiencia y la actitud religiosa y de la visión del mundo que lleva consigo. En los ámbitos culturales donde la transparentización tomó la forma del «monoteísmo» prevalecía —quizá por la ascendencia «uránica»— una antropología (vivida) que daba más relevancia al ser humano y su capacidad dominadora; con ello, también una mayor valoración de las mediaciones simbólicas antropológicas en la religión. Lo cual pide coherentemente un subrayado de la *trascendencia del «Misterio»* respecto al hombre y su entorno terreno; así como el recurso privilegiado a formas simbólicas de interlocución «personal» con él.

35. Tal es la interpretación que ofrecen las excelentes páginas de J. Martín Velasco (*Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., pp. 261-273): «El politeísmo. La configuración de la Divinidad en una multiplicidad de figuras». Me aparto en este punto del autor, aun reconociendo su mayor competencia, por las razones que apunto en mi texto. Tengo, como puede verse, menos recelo que él al uso de un marco general (hipotético) evolucionista. En las páginas aludidas pueden encontrarse amplias referencias bibliográficas sobre los varios aspectos del tema.

36. Quizá es esto lo que explica la reciente emergencia en nuestra cultura de «retornos al politeísmo». Los motiva, sin duda, un (parcialmente justificado) recelo contra el monoteísmo, en razón del totalitarismo deshumanizante que parecería implicar. Es obvio, por lo demás, que se trata en muchas de esas expresiones de sociologemas expresados en metáfora religiosa. En cuyo origen está quizá el «politeísmo valoral» de que habló M. Weber.

2.3.2. Primeras anticipaciones: Akhen-atón, Moisés

Comienzo ya un sumario recorrido histórico por el surgir del monoteísmo. Y creo obligado hacerlo partiendo de dos menciones ya hechas en el capítulo primero y que pertenecen, en realidad, a un período anterior al tiempo-eje. Me refiero a la reforma frustrada del faraón egipcio Akhen-atón (1375-1350 a.C.) y al comienzo del culto de Yahvé por los hebreos, guiados por Moisés en su «éxodo» (a datar hacia el 1250 a.C.).

En ambos casos la búsqueda de unicidad de lo divino tiene implicaciones políticas —aunque muy diversas entre sí— que es menester destacar. La reforma iniciada por Amenothep IV buscaba probablemente, entre otras cosas, liberar al poder regio egipcio de la dependencia respecto a la casta sacerdotal experta en el culto politeísta vigente. Como sabemos, la reforma terminó en fracaso, con lo que su relevancia religiosa quedó muy disminuida. Sería, sin embargo, injusto no reconocer el valor religioso de las intuiciones expresadas en los bellos *himnos al Sol*. Quizá lo más destacable es su atisbo de universalidad —que será siempre una marca de autenticidad del monoteísmo—, incluso en la contradicción que envuelve con un no superado particularismo:

Señor de todos los países, que te alzas para ellos, tú, Atón diurno, grande en tu majestad [...] tú los suscitas para tu hijo, el que procede de ti, el rey del alto y bajo Egipto, Akhen-atón³⁷.

¿Monoteísmo? Se ha discutido. Cierto, no hay en los himnos mención de otros dioses. ¿Valdría usar una expresión análoga a la que usé a propósito de los panteones indoeuropeos y hablar de «monoteísmo funcional»? En todo caso, hay que adjetivarlo como «germinal». Era prematuro y no pudo cuajar.

La comparación ayuda a comprender el caso del que podemos llamar *proto-yahvismo hebreo*. Mencionaré ante todo los que hoy se tienen por datos firmes, en parte ya recordados en el capítulo anterior. Israel se constituyó como confederación de tribus con poder creciente en Palestina hacia el siglo XII a.C.; sin llegar nunca a eliminar a otros de sus habitantes. El recuerdo de su constitución iba vinculado —y así quedaría descrito siglos después en el «Pentateuco»— a la evocación de la gesta migratoria del grupo que se liberó de Egipto bajo el *liderazgo de Moisés*

37. No debería dejar de leerse entero el himno. Véaselo, por ejemplo, en M. Eliade, *Historia...*, IV, pp. 40-43. Una buena ponderación de la «reforma frustrada» (*ibid.*, I, p. 123). Ver también E. Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* [1970], Trotta, Madrid, 1999, pp. 224-229. Dada la vecindad de tema y estilo, se ocurre pronto pensar en un influjo del himno de Akhen-atón sobre el bíblico salmo 103.

y la *invocación de Yahvé*. Invocación que aludía a una singular hierofanía de la que habría gozado Moisés; que le llevó a pedir a los israelitas, en nombre de Yahvé y como contrapartida de su especial protección, un comportamiento ético justo y ciertas prácticas rituales. En germen, el pacto que se perfilaría como «Alianza»³⁸.

Tal es el sustrato histórico-político del surgir del yahvismo. Pienso que hay que atribuir el máximo relieve, para la comprensión de la religiosidad de Israel, a esa noción de «alianza» a la que siempre apelarán las llamadas de los profetas; siendo, por otra parte, el recuerdo más íntimamente ligado a la figura religiosa de Moisés. Por la alianza quedaba Israel constituido en «pueblo de Yahvé», así como Yahvé en «el Dios de Israel». Lo religioso y lo político no se separan: la religiosidad tiene un particularismo (étnico) difícilmente superable, que hará que un «monoteísmo germinal» quede por lo pronto en henoteísmo³⁹.

Aquí, más aún que en el caso de Akhenatón, sería injusto desconocer el valor de la innovación religiosa que se estaba gestando. Insisto en que hay que verlo como un auténtico *monoteísmo germinal*, que, en este caso, germinaría y se desarrollaría después, con los profetas del tiempo-eje. Hay que atribuir la innovación a la experiencia religiosa de Moisés; que quedará justamente como figura prototípica del «profeta». Así como parece hay que ligar con él la introducción del nombre de «Yahvé»; puesto que las tradiciones lingüísticamente más cuidadas reservan para ese momento del relato su «revelación». Como ya recordé, todo parece apuntar a un origen madianita del nombre. Moisés buscó sin duda reinterpretar y reavivar a su luz los recuerdos de la religión de los antepasados hebreos, dirigida a nombres divinos formados a partir del genérico semítico «El». Es posible que en Moisés (cuyo nombre es egipcio y cuya formación hay que presumir también lo fue) haya influido la reforma de Akhen-atón, un siglo anterior. Pero acentuar mucho tal influjo⁴⁰ sería olvidar que las características del yahvismo no muestran ningún rasgo específico del culto de Atón.

38. Para la lectura crítica de la historia de Israel, cf. las notas 91 y 92 del capítulo primero. Remitiré una vez más a G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, cit., pp. 32 ss.; ver también M. Noth, *Historia de Israel*, cit., 98 ss. El punto de vista más reciente, en R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, cit., sobre todo, pp. 617 ss.

39. Ya recordé en el capítulo anterior la peculiaridad del «henoteísmo» de Israel. Aun cuando se habla sin empacho de «otros dioses», nunca se les atribuyen las derrotas de Israel; éstas son castigo de Yahvé por las infidelidades de su pueblo.

40. En su libro de 1939, *Moisés y el monoteísmo*, propuso S. Freud, como es sabido, una hipótesis interpretativa audaz y poco fundada. El egipcio Moisés habría buscado salvar la reforma monoteísta de Akhen-atón, haciéndola adoptar por los hebreos, a quienes sacó de sus condiciones degradantes en Egipto; sin otro resultado que el que ellos lo asesinaran

Una sugerente reflexión de la tradición «elohista»⁴¹ ha buscado —como es sabido— ligar con una etimología del nombre «Yahvé» la que habría sido experiencia decisiva de Moisés: la teofanía en la que recibe el encargo divino de liberar a los hebreos cautivos en Egipto. ¿Qué quiere decir exactamente el dicho-clave: «Soy el que soy» (*'ehyeh 'asher 'ehyeh*) —por semejanza fonética con el cual se sugiere el significado de «Yahvé»—? Entre las múltiples interpretaciones, sobresalen: la que destaca el matiz de búsqueda evasiva: Israel podrá *nombrar* (lo que en aquella cultura significaba familiaridad singular), pero el nombre mismo indicará la *no-poseción del propiamente Innombrable*; la clásica, que, apoyándose en el innegable hecho de la apelación al verbo «ser», encuentra los rudimentos de una visión metafísica del Absoluto; y la que destaca el matiz de futuro en el uso verbal hebreo (= «el que seré»). Podrían complementarse. En todo caso, en la reflexión *se anuncia un auténtico monoteísmo*, que hace comprensible su virtualidad posterior, aunque por lo pronto no lleve más allá del henoteísmo.

En el relato pueden, por otra parte, percibirse bien las características diferenciales del monoteísmo frente al *monismo* (upanishádico, budista o taoísta). El hombre religioso excepcional no se acerca aquí al Misterio por una iluminación interior meditativa. Unos símbolos de relación interpersonal —el más frecuente, «la voz»— lo presentan sintiéndose como interpelado por él; y el resultado es una conciencia de llamada a la actividad interhumana. Es la figura del «profeta», que hablará a los humanos «de parte de Dios». Una figura que reaparecerá en todos los orígenes de tradiciones de religiosidad monoteísta. Y que hace coherente hablar de «monoteísmo profético».

2.3.3. *Zaratustra y el mazdeísmo*

Fue en el tiempo-eje cuando el monoteísmo yahvista tuvo una primera gran realización con los «profetas escritores». Pero, antes de considerarla, es oportuno recordar otro brote de monoteísmo, el sucedido en Irán

(según el destino «totémico» general). La interpretación freudiana, además de gratuita en el último postulado, ha de separar más de un siglo la salida de Egipto (muerto Akhenatón) y la llegada a Canaán —ihecha bajo el signo de un Yahvé madianita nada monoteísta!

Una —problemática— reasunción del monoteísmo *naturalista*, tolerante, en otro *exclusivista*, atribuido a revelación, la ha propuesto J. Assmann en su *Moisés, el egipcio* [1998], Oberón, Madrid, 2003.

41. Ex 3, 15 ss. Incluso aunque no se piense en un completo «documento E», sigue en pie que subyace una tradición distinta y antigua. La redacción sacerdotal explícita algo después (Ex 6, 3): «no me revelé a los padres como Yahvé». Sobre el alcance de la expresión «Soy el que soy», ver G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, cit., pp. 234 ss.

por la predicación de Zaratustra (628-551?)⁴². De él mismo parecen provenir algunos *gathas* del *Avesta*, libros sagrados en parte perdidos.

Es el caso en que más directamente se llega al monoteísmo *desde* un politeísmo; y, por ello, sin hacer desaparecer del todo la multiplicidad de figuras sagradas que se presuponían —las de uno de los típicos panteones del politeísmo funcional indoeuropeo—, reinterpretando su rango y su papel. La índole decisiva de la intuición religiosa que genera la nueva manera de ver es la conciencia de la libertad humana y de la llamada que la sollicita, sin forzarla, a tomar partido en favor del bien y contra el mal.

No hay esta vez correlaciones políticas. Zaratustra es un ganadero (pastor ya sedentarizado) iraní, relativamente pobre; esta condición es un rasgo más de los que lo asemejan a los profetas hebreos. Su experiencia religiosa es la de quien habla a *Ahura Mazda* (= «Señor sabio») y se siente interpelado por él. No es difícil reconocer, tras la nueva denominación, a la figura uránica del «Padre del Cielo»: el *Varuna* o *Zeus* indoeuropeo, que ahora se destaca de los otros «dioses» —precisamente en fuerza de la importancia única que recibe el mensaje moral de lucha contra el mal—. (Se proscribire, en cambio, el tradicional uso del *haoma*, bebida provocadora del éxtasis.)

La «reconversión» del ámbito sagrado indoeuropeo no es fácil (incluso en lo lingüístico). Zaratustra declara adversarios demoníacos a los *daevas* (ilos dioses indios!), a la vez que asume, como corte de Ahura Mazda, a los *asuras* (que en el mundo religioso hindú tendían a ser demoníacos). Más aún, con el título de *spenta* (bienhechor) asume bajo el único Ahura Mazda funcionalidades que eran dioses en los panteones arios, según la estructura ternaria conocida. Bajo nombres abstractos («justicia, buen pensamiento, devoción, integridad, potencia, inmortalidad») cabe identificar típicas tríadas indoeuropeas⁴³.

Coherente con la relevancia dada a la actitud moral-religiosa, ha sido Zaratustra quizá el primero en afirmar un juicio de cada ser humano tras la muerte; y una situación definitiva de felicidad o desgracia, según prevalezcan buenas o malas obras en su vida terrena. (Con el símbolo del paso del puente Chinvat o «puente del discriminador».)

42. M. Eliade, *Historia...*, I, pp. 319-351. Puede leerse también, sobre la historia religiosa iraní, antes, con y después de Zaratustra, J. Duchesne-Guillemin, «La religión del antiguo Irán», en *Historia religionum* I, pp. 319-370; y del mismo autor, «Irán antiguo y Zoroastro», en la *Historia de las religiones* dir. por H.-Ch. Puech, Siglo XXI, Madrid, II, pp. 444 ss. También, J. Varenne, «Irán preislámico», en Y. Bonnefoy, *Diccionario de las mitologías*, cit., I, pp. 339-371.

43. G. Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos* [1952], Herder, Barcelona, 1999.

Habr , además, triunfo final definitivo sobre los *daevas*. Tocamos así otro de los puntos t picos de los monoteísmos, en su primera presentación histórica. No es inverosímil que deban algo al influjo iranio temas del yahvismo post-ex lico como la presencia y actividad de  ngeles y demonios y la retribución final en la «resurrección».

Pero el monote simo mazdeísta, no poco atormentado como hemos podido ver, no resultó estable. La obsesión por el mal desembocó siglo y medio después, tras la caída del Imperio aqueménida, en el t pico *dualismo* bien conocido. Se fue otorgando relieve a la figura de un Espíritu destructor (Ahra Mainyu), contrapuesto al Espíritu bienhechor (Spenta Mainyu) que es el mismo Ahura Mazda, hasta igualarlo. (Ambos fueron entonces tenidos por derivados de una divinidad neutra, Zurv n.) Pero de este «dualismo» es mejor hablar más adelante, ya que su contexto de surgimiento es una especial intensificación de la preocupación por el *mal*; y supone una «ontologización» del mal moral, que pasa a ser constitutivo de lo real e incluso de lo divino.

2.3.4. *El yahvismo de los profetas del exilio*

En la historia de Israel, el tracto central del tiempo-eje coincide con los decisivos acontecimientos del sometimiento al Imperio babilónico: destrucción (año 587 a.C.) del templo de Salomón, centro del culto yahvista y deportación a Babilonia de los principales habitantes de Jerusalén. Como ya insinu  en el capítulo anterior, esa experiencia negativa fue, paradójicamente, positiva para el monote simo yahvista, que alcanzó en este tiempo plena expresión (sobre todo en los escritores «deuteronomistas»⁴⁴ y en el gran profeta del exilio que anunci  el retorno y cuyos textos forman los capítulos 40-55 del libro de Isaías, por lo que suele llamársele «segundo Isaías»). Fue clave la apertura de un *horizonte universal* —exigida lógicamente por la *unicidad de Dios* que proclama el monote simo—; que implicaba la superación (relativa) del particularismo etnicista inherente a las ideas de «elección» y «alianza». Algo que no era fácil y no resultó duradero.

Quizá podemos reconstruir así idealmente la evolución religiosa que permite las afirmaciones netamente monoteístas que leemos en el «se-

44. Se llama «deuteronomista» un movimiento de reforma surgido algo antes, en tiempo del rey de Judá, Josías (622 a.C.), que tuvo su escrito inicial en el «Deuteronomio» (quizá, concretamente, en sus capítulos 6-28) y mantuvo afinidades con el profeta Jeremías; se trataba, al parecer, de un colectivo de laicos, que desarroll  actividad historiográfica durante el exilio y en los decenios posteriores al retorno. A él se deben muchas de las expresiones más explícitamente monoteístas, como Dt 4, 35-39. Ver R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, cit., pp. 369 ss., 481 ss., 537 ss.

gundo Isaías». La superación de la vinculación al templo (gráficamente expresada por el profeta Ezequiel en la visión de la gloria de Yahvé que emigra a Babilonia con los deportados⁴⁵) prepara a un encuentro más personal. Lo piden las palabras de ese mismo profeta sobre lo intransferible de la responsabilidad personal ante Dios⁴⁶; en las que cabe ver ese rasgo que ya sabemos típico de la revolución cultural del tiempo-eje, la personalización. Expresión enérgica de la nueva conciencia es el anuncio por Jeremías de una «nueva alianza» que ahora no se registrará por una ley externa sino por la «ley grabada en el corazón»⁴⁷. Es algo que rima bien con ese repensamiento del «primer precepto» que supone el *Shemá Israel*, un versículo del Deuteronomio que había de llegar a ser oración cotidiana del fiel israelita: «Escucha, Israel: Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas». Si bien el primer adjetivo posesivo no elimina toda ambigüedad lingüística, la confesión rezuma espíritu monoteísta y pone un muy sugestivo *acento en el amor* (en contraste con la letra del primer precepto en otras recensiones⁴⁸).

Pero el rasgo más importante de toda esta evolución, necesario para la autenticidad de la profesión monoteísta, es quizá la reinterpretación que el segundo Isaías hace del papel de Israel. Sigue en pie una relación suya singular y privilegiada con Yahvé. Pero en los bellísimos poemas del «Siervo de Yahvé» se deja ver que no ha de entenderse como privilegio de posesión, excluyente; sino, más bien, como vocación de servicio universal, para que todos puedan llegar a su conocimiento⁴⁹.

La repatriación concedida el 538 a.C. por el aqueménida Ciro, tras

45. Ezequiel es un profeta que vive con los desterrados. De stirpe sacerdotal, añora el templo y acabará vaticinando su reconstrucción. Pero, por lo pronto, anuncia a los deportados que la «gloria de Yahvé» que habitaba el templo los acompaña ahora (Ez 2, 12, a leer en el contexto íntegro de los primeros capítulos).

46. Ez 18, 1-32. Ver también estas mismas ideas en Jer 31, 29-30.

47. Jeremías vive el destierro desde Jerusalén, pidiendo que se acepte y se vea como castigo providencial. El pasaje sobre la «nueva alianza» (Jer 31, 31-34) representa realmente una cumbre en la religiosidad yahvista. Puede leerse, a su propósito, G. von Rad, *Teología del Antiguo testamento* I, cit., pp. 265 ss.

48. Ver Ex 20, 1-6; Dt 5, 6-10. El *Shemá Israel* (Dt 6, 4-9), que data de los mismos años del destierro, tiene realmente otro acento. El mismo que también muestran otros versículos del Deuteronomio (34, 6-7: puestos como autopresentación de Yahvé a Moisés, tras uno de los episodios de la entrega de la Torá), a los que daré relieve en el capítulo octavo (8.3).

49. Los «poemas del Siervo de Yahvé» son cuatro pasajes del «segundo Isaías»: Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-10; 52, 13 - 53, 12. La imagen del «Siervo» (un singular que en algunos momentos es identificado con el mismo pueblo) es elocuente para trasladar de clave la vinculación de Israel con Yahvé como su «pueblo elegido»: ahora ya con un horizonte universal, sin el que el monoteísmo no es consistente. Sobre esos textos puede verse G. von Rad, *op. cit.*, I, pp. 314 ss. Y, sobre todo, R. Albertz, *op. cit.*, pp. 545 ss., quien opta

su conquista de Babilonia, con la reconstrucción del templo de Jerusalén (520-515), inició una nueva etapa en la historia de Israel, con secuelas ambiguas para el monoteísmo yahvista. Fue siempre ya restringida la soberanía política judía, quedando como quedaba bajo la órbita de poder de los grandes Imperios sucesivamente hegemónicos: el persa, el macedonio (campanías de Alejandro, 336-323 a.C.), el de los diádocos (primero Ptolomeos, luego Seléucidas), el romano (desde 63 a.C.); culturalmente, ello supuso una creciente introducción del «helenismo». Por otra parte, no pocos judíos quedaron en Babilonia, iniciando una serie de florecientes «diásporas» (la de Babilonia, la de Alejandría, la de Antioquía, otras muchas en el mundo anatolio y griego...), diásporas que influyeron no poco en el desarrollo cultural y religioso. Todo ello abría horizonte universal; pero también exacerbaba la búsqueda de claras señas de identidad colectivas.

La expresa profesión monoteísta se mantuvo firme como la principal de esas señas; pero perdió quilates respecto a la sugerida por los profetas del destierro al estar gravada por la tensión irresuelta entre vocación universalista e interpretación particularista de la elección. Se centró ahora más y más en aspectos rituales y legales. La institución sacerdotal primó sobre la profética. La misma redacción última de la Biblia quedó marcada por la tradición «sacerdotal» (de miras más estrechas que la «deuteronomista»).

Decisiva fue la mayor exacerbación del particularismo étnico que ocurrió como reacción a la forzada helenización impuesta por el seléucida Antíoco IV Epífanes —quien llegó, en 167 a.C., a poner en el templo una estatua de Zeus—. Las guerras nacionalistas de los Macabeos lograron restaurar una soberanía, pero a costa de un ambiguo cruce del factor religioso («fundamentalista», diríamos) y el político. Eso no favoreció la clarificación de la tensión en favor del universalismo. Habrá que dar razón a M. Eliade⁵⁰ cuando contrapone, frente al impulso dado por el exilio a la lógica universalista del monoteísmo —«por el que el judaísmo estuvo a punto de convertirse en *religión universal*»— la reacción contra el «sacrilégio de Antíoco...», que hizo al fin triunfar las tendencias particularistas.

El *judaísmo*, como esa religión específica que aún hoy tiene tanta vitalidad, tuvo en el período siguiente azares decisivos, de los que el más grave fue sin duda la guerra con Roma (66-70) terminada con la des-

por la interpretación colectiva del Siervo, subrayando el valor que eso supone como reinterpretación del sentido de la elección de Israel.

Las primeras tradiciones cristianas acudieron pronto a estos pasajes (que no recibían mucha atención de los maestros judíos en el siglo I), para interpretar a su luz la vida y (sobre todo) la muerte de Jesús de Nazaret.

50. M. Eliade, *Historia...*, cit., II, p. 270.

trucción del templo por Tito. La religiosidad de ese período es hoy mejor conocida gracias a los hallazgos de Qumrán⁵¹. En todo caso, lo que más contribuiría —por contraste y frecuente antagonismo— a definir en lo sucesivo al judaísmo sería el desarrollo paralelo del cristianismo. Ambos se han querido fieles a la tradición yahvista. Pero es claro que el judaísmo de modo más literal⁵², y el cristianismo, desde sus orígenes, con grandes innovaciones, que han de ser tenidas en cuenta para su comprensión.

Dedicando una última mirada compendiosa a la aportación del yahvismo, hay que destacar como una peculiaridad suya el valor dado a la *historia como máximo lugar hierofánico*. Es coherente con la raíz uránica. En contraste, lo cósmico es des-divinizado: existió de antiguo la noción de su dependencia última de Yahvé («creación»), aunque es tardía (de la redacción «sacerdotal» del Pentateuco) su expresión en el relato mítico de los «siete días». Los mitos de origen acogidos en las tradiciones bíblicas tienen siempre, en todo caso, orientación al futuro: bajo forma protológica tienen sentido escatológico.

Lo *escatológico* es orientación ineludible en la coherencia de una historia hierofánica. Tal orientación impone cada vez más, en la tradición profética, el mirar adelante a un final esperanzado de la historia. Nació así, desde el siglo VIII a.C., la expectación «mesiánica» ligada en principio a la restauración de la unidad nacional y la monarquía davídica: una expectación de la que un neto testimonio puede verse en algunos textos de Qumrán. Después, sobre todo a partir de las guerras macabeas, la expectación —teñida ahora de angustia— buscó como cauce de expresión lo *apocalíptico*: una «revelación» atribuida seudónimamente a un personaje relevante del pasado que, al anunciar (como futura) la desgracia que se está viviendo, anuncia también esperanza de liberación.

51. Sobre las incidencias del hallazgo y el estado actual de la investigación, así como sobre la visión de conjunto que brinda acerca de la religiosidad judía del tiempo del comienzo del cristianismo —y el influjo sobre éste que cabe atribuirle— informan de modo excelente F. García Martínez y J. Trebolle en su libro *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid, ²1997. Una traducción muy cuidada en *Textos de Qumrán*, ed. de F. García Martínez, Trotta, Madrid, ⁴2000. La secta a la que perteneció la biblioteca se encuadraba en el grupo *esenio*, un grupo nacido en Palestina a finales del siglo III a.C., cultivador de la literatura apocalíptica. La secta, que se retiró al desierto en protesta contra la confusa situación religioso-política, mantenía, guiada por el «Maestro de Justicia», distancias de tipo ritual frente a los otros grupos judíos del momento (saduceos, fariseos) y cultivaba un rígido ascetismo y disciplina grupal. La religiosidad qumránica vivía de expectativas mesiánicas y apocalípticas.

52. Sobre el judaísmo, entendido como una tradición religiosa integral, desde su origen en los patriarcas hasta hoy —incluyendo, por tanto y desbordando, lo que yo he presentado del yahvismo— puede leerse el gran libro de H. Küng *El judaísmo. Pasado, presente y futuro* [1991], Trotta, Madrid, ⁵2006.

(Característico suyo es, aunque no esencial, el recurso a imágenes de catástrofe cósmica y a cálculos cifrados de fechas⁵³.)

2.3.5. *Jesús de Nazaret y el cristianismo*

El cristianismo y el islam, las dos tradiciones religiosas que hoy congregan el mayor número de adeptos, deben ser tenidas como «religiones *axiales*»: pues, aunque surgidas siglos más tarde, heredan el espíritu de la tradición yahvista. Es claro sobre todo del cristianismo, que tiene con el yahvismo estricta continuidad. Jesús de Nazaret, sin duda la personalidad decisiva en su origen, no fue aún cristiano, sino un fiel yahvista, que sacó de la tradición de su pueblo (la escrita y la viviente en su entorno) lo básico para su propia vida y enseñanza. Su originalidad, innegable, estuvo en llevar a consecuencia puntos nucleares del yahvismo.

De «cristianismo», en todo caso, sólo puede hablarse a propósito del *movimiento religioso* nacido tras la muerte en cruz de Jesús; movimiento que fue, sin duda, inicialmente visto como secta del yahvismo y sólo se consolidó como religión independiente, ya con otros influjos, en el siglo II⁵⁴. En mi presentación he de suponer que el lector conoce o tiene a mano modos de conocer los textos de referencia; destacaré sólo los rasgos más relevantes.

2.3.5.1. Relieve de la personalidad de Jesús

Proporcionalmente, es mayor aún que el de Gautama o Zaratustra en sus respectivos movimientos: ninguna tradición religiosa se ha centrado tanto en la persona originante. Resulta, por consiguiente, decisivo para una reflexión filosófica ver qué puede reconstruirse de su biografía. No es fácil; porque las fuentes de que se dispone son casi exclusivamente cristianas —los «Evangelios», escritos catequéticos o doctrinales, no historiográficos⁵⁵—. No obstante, tras dos siglos de estudio crítico, histó-

53. Sobre el tema, R. Albertz, *op. cit.*, pp. 802 ss.: se trata de una «teología de resistencia», cuyos escritos básicos son el «Daniel» (recibido en el canon bíblico a título de «profeta») y el muy complejo de «Henoc», no recibido en el canon.

54. En esta situación inicial ha insistido, con cierta exageración, J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana*, Trotta, Madrid, 2005. Resulta más completo y equilibrado el estudio reciente del complejo proceso realizado por G. Theissen en su *La religión de los primeros cristianos* [2000], Sígueme, Salamanca, 2002. Aporta también reflexiones valiosas al tema, aunque con acentuaciones algo unilaterales, J. D. Crossan, *El nacimiento del cristianismo* [1998], Sal Terrae, Santander, 2002.

55. Es, en todo caso, significativo sobre la relevancia atribuida a Jesús el que los más antiguos escritos cristianos —tras esos ocasionales que son las cartas de Pablo de Tarso— estén contruidos como narraciones sobre su vida y muerte.

rico-filológico, cabe hoy extraer de esas fuentes con fuerte probabilidad un número suficiente de rasgos que permiten establecer con solidez un perfil básico de su vida y sus enseñanzas⁵⁶.

En el clima de la Palestina de su tiempo —sometida al Imperio romano pero con el progresivo germen de una rebelión que acabaría en guerra (66-70) y en derrota— la actuación de Jesús no podía no tener implicaciones políticas. Por lo que una cuestión previa para captar y evaluar su significación *religiosa* es la del tipo y alcance de esa implicación. Jesús dirigió al pueblo de Israel un mensaje de gran exigencia ética que, desde luego, tenía dimensión pública (social y, en ese sentido, «política»). Pero, en un clima religioso marcado por expectativas restauracionistas, la cuestión clave es si Jesús se presentó como pretendiente «mesiánico». Según el más antiguo relato evangélico, Jesús rehusó ser llamado «Mesías»⁵⁷. Apeló, eso sí, a la esperanza suscitada en la tradición yahvista desde Isaías que puede expresarse como «reinado de Yahvé». La *inminente llegada de tal reinado* parece haber sido el tema central de su anuncio (*Eu-angelion* = «buena noticia»); y clave de toda

56. La investigación crítica se inició de modo científico en el siglo XIX; a final del siglo se llegó a una casi total disociación del «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe». El siglo XX ha aportado notables perfeccionamientos de los métodos («historia de las formas», «historia de la redacción»...). Pero todavía para el exegeta de más talla de la primera mitad del siglo, R. Bultmann, el resultado no permitía saber sobre Jesús mucho más de que murió crucificado. Estudiosos de la segunda mitad del siglo XX mitigaron no poco ese rigor. Subsisten diferencias, pero se ha abierto camino la convicción de que cabe trazar un suficiente perfil biográfico. Un excelente balance puede ya encontrarse en E. Schillebeeckx, *Jesús. Historia de un viviente* [1974], Trotta, Madrid, 2002, 37-292. Posteriormente (últimos quince años del siglo XX), se ha desarrollado una compleja «tercera búsqueda del Jesús histórico», de la cual no es aún fácil hacer total balance. Un libro sólido y equilibrado es el de J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 3 vols. [1991-1993], EVD, Estella, 1997-2000.

57. Así en un momento central del evangelio de Marcos (8, 35). Valga recordar que el esquema general admitido sobre la interrelación de los tres primeros evangelios («sinópticos»), da la antigüedad mayor a Marcos (Mc) y a una fuente perdida (Q), de la que viene gran parte del material que Mateo (Mt) y Lucas (Lc) añaden a Mc —aparte de materiales propios con que cada uno de los dos últimos cuenta.

Algunos —entre nosotros, enérgicamente, G. Puente Ojea, *El Evangelio de Marcos, Siglo XXI*, Madrid 1991, donde recoge y precisa lo que tenía escrito sobre el tema desde 1974— atribuyen tal negativa («secreto mesiánico») a simple artificio del evangelista; que, al escribir en Roma a raíz de la derrota judía del año 70, intentaba a toda costa librar a los cristianos de la descalificación en que podían incurrir. Leyendo a Marcos con esta óptica, descubre indicios de ocultamiento de recuerdos que indicarían autopersección mesiánica de Jesús. Estos últimos indicios son débiles. Hay, sin duda, artificio literario en el «secreto mesiánico» de Mc; pero es muy verosímil que tenga un cierto fondo histórico. Lo que Jesús anunciaba como «reinado de Dios» no coincidía con la generalizada expectativa política mesiánica.

una actuación carismática (y taumatúrgica⁵⁸), que fue vista como profética. Se separaba de las actitudes apocalípticas típicas, porque hablaba lenguaje llano al pueblo y pedía *conversión moral*, consistente en ajustar la vida al *amor* generoso, dirigido inseparablemente a Dios y al prójimo, con apertura universal⁵⁹.

La relativización de las observancias legales y rituales, y del mismo templo, así como una predilección por los marginados, son rasgos biográficos coherentes con esa predicación; que aclaran el surgir de los fuertes recelos de las instancias institucionales, que explicarán su muerte. La ejecución en la cruz (año 30 en el cálculo más probable) fue ordenada por el poder romano; pero, con toda verosimilitud, por acusación del *establishment* religioso judío, que vio en Jesús un crítico molesto y un peligro para el difícil *statu quo* con Roma. Es, en todo caso, lo más cierto de la biografía de Jesús y lo más diferencial con otros «fundadores» religiosos. Jesús parece haber contado pronto con el riesgo de un final así; afrontándolo en virtud de su confianza en Yahvé, a quien invocaba con insólita familiaridad⁶⁰. Tradiciones cristianas arcaicas conectan esa familiaridad con una hierofanía excepcional, que habría sido vivida por Jesús al ser bautizado por Juan el Bautista⁶¹. Si subyace un recuerdo

58. El principal testimonio no cristiano sobre Jesús, el pasaje del capítulo 18 de las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo —una vez purgado de las interpolaciones cristianas que hicieron dudar de su autenticidad— destaca, junto a «hombre sabio», el «hizo obras maravillosas». Los relatos evangélicos sobre el tema deben ser sometidos a especial crítica; pero no sería posible eliminarlos. Los milagros son presentados como actuaciones de Jesús en favor de algunos de sus oyentes, que resultan «signos» de la «venida del reinado de Dios». Pormenorizado estudio en J. P. Meier, *Un judío marginal*, cit., II/2.

59. Es el rasgo que más inequívocamente atestigua la universalidad del horizonte religioso de Jesús —más allá de una obvia inicial restricción a Israel—. Inseparable de la invocación de Yahvé como «Padre». Entre muchos pasajes, puede esto apreciarse en aquel que inculca el amor a los enemigos «para ser perfectos como el Padre» (Mt 5, 43-48).

60. Los relatos cristianos han conservado la palabra de invocación *Abba* (aramea, expresión de ternura: «padre querido») en el relato, muy antiguo, de la «pasión» (cf. Mc 14, 36). Destacó su singularidad J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* [1966], Sígueme, Salamanca, 1981. No son del todo convincentes las reservas que a lo singular del uso puso G. Vermes en su libro *Jesús, el judío* [1973], Muchnick, Barcelona, 1976, pp. 222 ss. (Menos reservas hay en su posterior *La religión de Jesús el judío* [1990], Muchnick, Barcelona, 1993). El relato de la pasión matiza por su parte la confianza al poner en labios de Jesús «*Eloí, Eloí, lamá sabactani?* (Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?)», con el desolado final: «y dando un gran grito, expiró» (Mc 15, 34.37).

61. Según el relato más antiguo (Mc 1, 9), Jesús se sintió llamado «mi hijo» y vio al Espíritu descender sobre él. En favor de la autenticidad del recuerdo global subyacente habla la simplicidad del relato. El derivado (Mt 3, 13 ss.) ha buscado ya mitigar el asombro que podía causar a los creyentes ver a Jesús sometido al rito penitencial de Juan. Un proceso que culmina en el cuarto evangelio, en el que desaparece la misma narración del bautismo de Jesús. El recuerdo de la hierofanía podría no haber formado inicialmente parte del hecho base del bautismo; pero no hay argumentos fuertes de esa disociación.

histórico, orientaría sobre la religiosidad específica de Jesús y sería clave para entender su actuación.

2.3.5.2. La fe en la «resurrección» de Jesús

Pero el cristianismo no tiene como antecedente único la sola vida y predicación de Jesús. (Su muerte parecería, incluso, refutar la validez de su anuncio.) El cristianismo sólo es concebible, desde luego, a partir del recuerdo histórico de la vida y enseñanza de Jesús. Pero, propiamente, comenzó cuando sus seguidores se convirtieron a la fe en que «Dios lo ha resucitado» y que «vive en Dios». El surgir de esta fe, que en sí mismo envuelve un cierto enigma historiográfico⁶², fue decisivo. Devolvía el aval de Dios al Jesús desautorizado por su muerte y a su anuncio. La «buena noticia», sin dejar de referirse a la llegada del «reinado de Dios», incluiría en adelante al mismo Jesús. La fe cristiana naciente proclamó a Jesús resucitado *Kyrios* («Señor»; un título que, en el contexto, sugería «divinidad»)⁶³.

Fue entonces, a raíz del brote de esa fe y en base a ella, cuando Jesús fue también proclamado *Mesías* (*Christós* en griego: «Ungido»). Al hacerlo, el nuevo movimiento religioso, a la vez que se tenía por heredero de las esperanzas germinadas en el yahvismo, cambiaba a éstas el sentido: las «espiritualizaba», eliminando el sentido étnico de restauración davídica. Una *escatología más personalizada* sustituía así a la primariamente colectiva e histórica de Israel: cada cristiano se siente llamado a una resurrección como la de Jesús. Con lo que también el *monoteísmo cristiano* superaba en principio el particularismo y se abría —como pide su interna lógica— al *universalismo*. Si bien, para ser coherente en ello, habría de superar aún muchos obstáculos —que ni siquiera hoy puede decirse haya superado del todo.

Al heredar lo mesiánico, heredó también lo apocalíptico del yahvis-

62. Consistente en el cambio (relativamente rápido y, por otra parte, contrario a lo normalmente esperable) del grupo de discípulos. El enigma es susceptible de varias soluciones y no sólo de la que presentó, en su fe, el grupo cristiano. Pero es real al menos como enigma. Ver la reflexión del historiador G. Vermes (*Jesús, el judío*, cit., p. 45) tras evocar la biografía de Jesús. Por lo demás, los finales de los relatos evangélicos («apariciones» del resucitado, tumba vacía) no aclaran mucho; sólo sugieren que pudo haber experiencias religiosas singulares entre lo que motivó el cambio del grupo de discípulos.

63. Traducción griega hecha habitual por «los Setenta» del hebreo *Adonai*, que en el ambiente hebreo tardío suplía, por razón de respeto, a *Yahvé*. (Ambiental, al mismo tiempo, también en el mundo cultural del Imperio romano como expresión de la «apoteosis» de los emperadores muertos: *Kyrios Kaisar!*) La apropiación a Jesús como santo y seña de fe cristiana es muy temprana, por cuanto puede juzgarse, anterior al mismo Pablo (cf. su cita en Rom 10, 9).

mo tardío, en una versión que concretaba la realización inminente del reinado de Dios anunciado por Jesús. Las primeras generaciones esperaron con ansiedad una inminente «segunda venida» (*parusía*) del mismo Jesús. Su continua demora fue haciendo que bajara el tono de la expectativa, dejando paulatinamente paso a otras actitudes: sobre todo a la fidelidad ética como modo de espera activa del reinado de Dios. (Actitud ésta que derivaría luego muchas veces a simple moralismo con sanción escatológica...) Con ello, fue haciéndose primaria para la identidad cristiana una fuerte insistencia en la profesión *doctrinal* ortodoxa y en el encuadramiento *institucional* (Iglesia). Sobre estas dos dimensiones es necesario añadir algo.

2.3.5.3. Teologización y eclesialización

La expansión del movimiento cristiano ocurrió en el ámbito cultural «helenístico». Esto determinó desde muy pronto el recurso (sentido como necesario para la coherencia de la fe en que, tras su muerte, Jesús vive en Dios) a un entramado de nociones y asertos sobre Dios y sobre el mismo Jesús en su relación con Dios —doctrina de la «Trinidad»—, así como sobre el plan divino de salvación. En este trabajo teológico fue determinante Pablo de Tarso, aquel a quien sin duda más debe el cristianismo después del mismo Jesús. (Decisivos fueron también su dinamismo misionero y su insistencia en superar lo étnico hacia lo universal⁶⁴.) Avanzado ya el siglo II se cerró un canon de escritos inspirados, el «Nuevo Testamento»⁶⁵.

No puedo aquí entrar en ningún pormenor. Sólo añadiré dos apreciaciones. Una, con respecto al posible influjo de conceptos o símbolos procedentes del ámbito de las religiones helenistas místicas. Tal in-

64. Son muchos los autores recientes que distancian hasta el antagonismo al cristianismo teologizado de la religiosidad vivida e inculcada por Jesús: el cambio sería tan hondo que afectaría al mismo «perfil religioso» resultante.

No puede negarse la gran diferencia. Pero para un juicio correcto hay que tener además en cuenta los rasgos comunes que tiene la teología iniciada por Pablo con la religiosidad de Jesús (el amor, clave de la comprensión de Dios y de la buena actuación humana...). Por otra parte, hubo siempre, y hay, en las teologías cristianas una notable pluralidad de tendencias.

65. Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Cartas y Apocalipsis pasaban a ser normativos para la teología. (Se añadían a los libros heredados de Israel, que quedaban como «Antiguo Testamento».) Un paso relevante en la fijación doctrinal, que se hacía necesario sobre todo por la proliferación de otros escritos, muchos con fuerte impronta gnóstica.

Sobre el proceso de formación del canon cristiano, puede verse un buen resumen en G. Theissen, *La religión...*, cit., pp. 295-335: «Pluralidad y unidad en el cristianismo primitivo y la génesis del canon».

flujo, indudable en puntos concretos, no parece afectar a lo nuclear: y, ciertamente, no a la —nada misteriosa— muerte en la cruz ni al nacer de la fe en la resurrección. Otra observación se refiere a la índole helénica de casi todas las nociones filosóficas de las que se fue echando mano. Esta particularidad habrá desfavorecido en conjunto al universalismo. Y no ha dejado de crear desazones en la historia posterior. Lo doctrinal ha tenido en el cristianismo un peso excesivo, generando dogmatismos, cismas y violencia, nada concordantes con la predicación de Jesús. Tales efectos, será oportuno añadir para tener un juicio equilibrado, han sido la contrapartida de otros (mayor cohesión, adaptabilidad al desarrollo racional...) que han resultado beneficiosos y cuentan entre los factores de la amplia difusión, histórica y actual, del cristianismo.

La fe cristiana surgió como fe de una *comunidad* creyente que se sentía «convocada» por el Espíritu de Dios (*Ec-clesia* expresa esa conciencia). Y la eclesialización fue pidiendo una específica institucionalización —bien diversificada frente a las instituciones sociales y políticas del Imperio—, que ha sido decisiva para el ulterior desarrollo cristiano. A ella ha debido el cristianismo mucho de su cohesión, incluso bajo la persecución, y de su fuerza expansiva. Pero eso tuvo un precio: por sí, toda institución tiende al propio crecimiento y a la rigidez, en disfavor del «carisma» al que sirve. Al desarrollarse, la Iglesia fue echando mano de estructuras de las que la intuición inicial cristiana se había sentido desgajada (sacerdocio, tiempos y lugares sacros, autoridad sacra, leyes con sus sanciones); buscó legitimarse también sacramentalmente en una presunta continuidad con la tradición teocrático-davídica de Israel. La evolución, iniciada pronto, tuvo una brusca aceleración no prevista cuando, en la coyuntura decadente del Imperio, Constantino dio, tras el edicto de Milán (313), un viraje a la política religiosa imperial, propiciando la posterior promoción del cristianismo a religión oficial del Imperio.

Ésta tuvo lugar el año 390, bajo Teodosio. El cristianismo se apoyó entonces en las instituciones imperiales y los antes proscritos y muchas veces perseguidos llegaron a ser perseguidores. La Iglesia quedó así implicada en la política de lo que hoy llamamos «Occidente», y eso, a la vez que ha favorecido su expansión e implantación, ha mermado muy sensiblemente su coherencia y credibilidad. La asunción de poder político (siempre particularista) limita el universalismo. Y en la «cristiandad» medieval se mimetizaron formas estatales de poder (guerras, persecuciones...) antitéticas con el espíritu de Jesús. Las revoluciones modernas han sido, por ello, anticlericales y antieclesiásticas. Por reacción, la institución eclesiástica ha mirado con recelo a la Modernidad —de modo especial a la «Ilustración»—, tendiendo a cerrarse progresivamente en un gueto cultural. Se trata de un problema que no ha encontrado aún

plena solución. Y que es, por otra parte, decisivo para el futuro que lo cristiano haya de tener; ya que, según vengo insistiendo, el universalismo es esencial al monoteísmo⁶⁶.

2.3.6. *El profeta Muhammad y el islam*

Seis siglos separan del nacer del cristianismo los acontecimientos fundacionales del último de los grandes monoteísmos, el islam. Pero hay analogías estructurales muy marcadas: el islam, como el cristianismo y por mucha separación cronológica que exista, es un fruto histórico del «tiempo-eje». También aquí, como en Israel (y Jesús), la figura clave es un típico profeta (en su ámbito, *el* Profeta por antonomasia). Muhammad (580-632) experimentó la voz de llamada y fue invitado a ser fiel, pidiendo a todos la sumisión al único Dios, *Allah* (contracción de *Al-Allah*: «el Dios»); del mismo radical semítico ya encontrado en el ámbito hebreo, *El*). La insistencia del profeta en la unicidad de Dios, que se plasma en la proclamación: *la ilaha illa llahu* (= «no hay más dios que Allah») fue creciendo con el tiempo, no tanto como expresión de disgusto frente a las presentaciones (¿correctas?) de la Trinidad cristiana (aunque también), cuanto como subrayado de distancia frente al politeísmo árabe del momento. (Con *Allah*, divinidad suprema de La Meca, se adoraba a *Al 'Uzza*, diosa madre, y a *Hubal*, hijo; añadiéndose aún otras divinidades)⁶⁷.

Las circunstancias económicas y culturales eran de subdesarrollo. Y era relevante en Arabia la presencia de judíos y cristianos; los primeros, sobre todo, ricos y socialmente influyentes. Muhammad, que aprendió de unos y otros, quiso trabajar por la pureza de la religión de Abraham, considerado antepasado común. Cabe interpretar su proyecto religioso desde el deseo de que los árabes tuvieran su versión propia —y más exigente— del monoteísmo.

Era esencial para ello dotarles de un texto árabe no menos venerable que la *Torá* o el «Nuevo Testamento». Muhammad no escribió. Pero transmitió oralmente sus revelaciones a seguidores fieles, que las conservaron y posteriormente pusieron por escrito. Así se fue formando el Corán (*Qur'an*, recitación), verdadero centro del islam —por ello,

66. Sobre el cristianismo en su historia, su peso actual y sus posibilidades de futuro, puede ser lo mejor remitir al libro, extenso, denso y muy documentado de H. Küng *El cristianismo. Esencia e historia* [1994], Trotta, Madrid, 42006.

67. Puede leerse la excelente síntesis de T. Fahd en la *Historia de las religiones*, dir. por H. Ch. Puech, cit., VI, pp. 339-397. Ver también W. Montgomery Watt, *Islam and Christianity today. A Contribution to Dialogue*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983.

«religión del Libro» por excelencia—⁶⁸. En ninguna otra religión tiene la noción de «revelación» un sentido tan estricto. (Existe en Dios un «Corán increado» —se llegará a decir—, del cual se dio a Muhammad la copia fiel. Pero esta última fijación, tan estricta, del Libro no puede decirse hecha por el mismo Profeta ni en su tiempo; y responde, más bien, a la necesidad sociológica de cohesión sentida en la rápida expansión. Indudablemente, ha perjudicado al espíritu.)

El espíritu inculcado por el Profeta, hay que reconocerlo, es de gran elevación y cautiva por su simplicidad. *Islam* significa «sumisión», entrega devota al único Dios. Como tal, valdría para todos. El monoteísmo deja ver en esta intuición su esencial apertura universal. No se trata de una «nueva religión», sino de *la* religión de siempre puesta al alcance de todos, potencialmente adaptable a múltiples culturas. Al único Dios todos lo alcanzan en su corazón; para serle fieles deben ser fieles a su conciencia, sabiendo que habrá una rendición final de cuentas con sanción eterna. El culto inculcado es también sencillo, a la vez personalizado y metódico (oración, ayuno, limosna, peregrinación), sin ritos sacramentales ni sacrificio.

Importante en el desarrollo histórico del islam, aunque no muy recurrente en el mismo Corán, será la *Shari'a*. Es, propiamente, «el Camino» por el que desarrollar la fidelidad a Dios. Desafortunadamente, se confundió pronto, y se confunde todavía hoy, con los contenidos legales concretos (*Fiqh*), culturalmente condicionados; siendo así que, más bien, debería adaptarse a cada cultura y a cada estadio del desarrollo humano⁶⁹. (Los contenidos legales de la Arabia del siglo VII eran comprensiblemente muy primitivos y su mantenimiento anacrónico daña hoy innecesariamente la imagen del islam.) Por otra parte, una cierta morosidad —esta vez sí presente en el Corán, sin duda con miras pedagógicas— en las amenazas de tormentos para los infieles e injustos puede quitar fuerza a la exaltación coránica de la clemencia en la imagen de Dios. Ésta, no obstante, prevalece por su repetición al comienzo de cada *sura*: «¡En el nombre de Allah, el compasivo, el misericordioso!».

Pero, respecto al peso global del monoteísmo islámico en la his-

68. Una excelente edición castellana, con oportuna introducción, es la preparada por Julio Cortés (Herder, Barcelona, 1986). Puede verse en las páginas 64-65 una cronología así de la vida de Muhammad como de las vicisitudes del texto hasta su pronta fijación (hacia el 651) por el califa Utmán. Y en la página 33 la distribución cronológica hoy generalmente aceptada de las *suras*. Ésta es importante, ya que el texto las presenta en orden decreciente de longitud. (Debe advertirse además que tampoco todas las *aleyas* de cada *sura* son siempre contemporáneas.)

69. En este punto insiste fuertemente R. Garaudy, *¿Tenemos necesidad de Dios?*, PPC, Madrid, 1994, pp. 144 ss.

toria humana, hay otros dos rasgos muy destacados que son algo más problemáticos: la violencia sacralizada (*yihâd*, literalmente, celo) y, en su raíz, la *simbiosis religioso-política*. También en estos puntos no hay comprensión posible al margen de las circunstancias históricas. No era el plan inicial de Muhammad; sólo el aislamiento, la extrema dificultad de lograr adeptos y la persecución con riesgo de su vida lo condujeron a optar por la defensa armada.

Cuando en 622 hubo de dejar La Meca por Yatrib (en adelante Madinat-al-Nabi, Ciudad del Profeta), algo muy decisivo había ocurrido para la historia universal. Sintió deber suyo organizar la *Ummah* (la comunidad, a la letra «el pueblo»), usando fuerza frente a los poderosos judíos. Sólo por la fuerza pudo defenderse de los ricos árabes y volver a La Meca (630, año octavo de la Hégira). Sólo también en los dos años antes de su muerte (8 de junio de 632) pudo ver con consuelo la deseada conversión masiva por la que había luchado. Todo muy comprensible; pero la herencia del *yihâd* quedará como semilla de violencia impositiva, aunque no entrara en el propósito inicial; y sin merma de cuanto, en sus momentos de esplendor tras la expansión victoriosa, el islam ha tenido de magnánimo y tolerante.

Hay que volver al tema de la simbiosis religioso-política. La *Ummah* no es una Iglesia específica; y su organización no discierne las cuestiones religiosas de las políticas. No resulta posible dejar de verla como un Estado. ¿Estado nacional? Ello contrastaría con la aspiración universal del islam. Idealmente, se trataría más bien de algo así como un Estado mundial de los creyentes. Pero, como éstos están convencidos de tener la verdad, ¿potencialmente se trataría del Estado universal sin más? ¿Está algo de este tipo en la base de las recientes revoluciones «islamistas»? No parece infundado el recelo de que en esa bella utopía de justicia e igualdad para la Humanidad entera lata el germen de totalitarismos peligrosos. Pero quizá lo que en cada caso prevalece es lo nacional. De hecho, el islam fue históricamente el catalizador de las energías, aún inéditas, de los pueblos árabes y sirvió de inspiración y legitimación a su expansión hegemónica. Las revoluciones aludidas son de tipo nacionalista. De un nacionalismo —hay que añadir— exacerbado por la injusta opresión a que el colonialismo occidental ha sometido desde el siglo XIX a esos pueblos.

La última mención, al evocar la imagen histórica del islam, debe ir, sin embargo, no a esas peligrosas ambigüedades de la simbiosis religioso-política, sino a la aportación de los místicos *sufíes*. El movimiento, de antiguas raíces pero potenciado sobre todo en Irán cuando se islamizó, acertaba a destacar lo más esencial de la herencia religiosa del monoteísmo. Visto siempre con recelo por las ortodoxias doctrinales, ha dado a miles de fie-

les un sentido universalista y una mirada amorosa a todos los humanos, con los que se sienten hermanados a nivel más hondo que todas las diferencias de expresión. Habrá de darse más atención al complejo *sufismo*⁷⁰. Mucho de él apunta en la dirección de la convergencia religiosa futura.

2.4. MAL Y SALVACIÓN

Las religiones universales son llamadas «religiones de salvación». Algo propio de toda religión recibe realmente en ellas mayor relieve. Hay que dar ahora atención a este aspecto. Es inseparable de preguntar por el *afrentamiento religioso del mal*. Y aconseja decir también aquí algo sobre algunas tendencias religiosas, no muy posteriores al tiempo-eje, en las que ese afrontamiento determinó reorientaciones drásticas, que han tenido amplio impacto.

«Salvación» (*salus, Heil...*) dice directamente integridad, incolumidad, plenitud vital; indirectamente, connota la amenaza continua del deterioro y la frustración («mal», «males»)⁷¹. Toca así la religión el fondo de la condición humana, esencialmente limitada y, sin embargo, dinámica en fuerza de un deseo que no se atiene a los límites. La búsqueda de salvación (y las experiencias de su encuentro) se hacen centrales en las religiones nacidas en el tiempo-eje al producirse la rápida crecida de la consciencia personal. Ya en las religiones místicas fue clave la búsqueda, por rituales iniciáticos, de salvación personal. Salvación buscaron los meditativos del *Vedanta*; y Vardhamana y Gautama. Salvación anunciaron también los profetas del Dios único, de Zaratustra a Muhammad.

2.4.1. *Hacia tipos básicos de salvación*

Pero ya se puede advertir la gran complejidad de lo que se puede llamar «salvación». No sería fecundo quedarse en una definición general. (Quizá esto está en la base del hecho, sorprendente, de que los fenos-

70. Entre los más valiosos estudios recientes, cabe destacar los de Annemarie Schimmel; de ellos, en traducción castellana, *Dimensiones místicas del islam*, Trotta, Madrid, 2001. Más compendioso, M. J. Sedgwick, *Breve introducción al sufismo* [2000], Sígueme, Salamanca, 2003. Antología muy completa en R. Bramlich, *La mística del islam. Mil años de textos sufíes* [1992], Sal Terrae, Santander, 2004. Bellos testimonios de la mística sufi en E. Galindo, *La experiencia del fuego*, EVD, Estella, 1994.

71. Desde Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1172 b 9-11) se ha definido el «bien» como el término del deseo. La noción primera de «mal» es, por consiguiente, la que lo ve como frustración. Pronto, no obstante, aparece el relieve de otra noción, la de «maldad» (= la actuación humana que causa mal). En los capítulos finales (9.4.1 y 10.1.6) analizaré más detenidamente ambas nociones y su relación.

menólogos de la religión le dediquen proporcionalmente un espacio menor que a otras nociones.) Pienso, por mi parte, que las insinuaciones genéricas que he hecho pueden ser suficientes en un primer nivel. Y, si buscamos otro más profundo, veo preferible proceder diferencialmente, intentando tipificar. Con atención primaria, claro es, a la tipología «místico/profético», a la que he dado tanta entrada. Pero admitiendo que hay aquí una complejidad que la desborda y pedirá tener en cuenta nuevas variables y los consiguientes posibles nuevos tipos.

Buscando, por lo pronto, los modelos de salvación que respondan a los dos tipos de las religiones que arrancan del tiempo-eje, encontraremos que en ambos tiene relevancia, aunque diversa, ese mal que puede ser visto como epítome y culminación de las frustraciones vitales humanas: *la muerte*.

En el ámbito cultural de fondo ctónico donde surgieron las religiones de tendencia mística, la muerte era siempre vista de manera más *natural* (retorno al origen). Pero, en la India, a partir del tiempo-eje recibe también atención el evento del morir personal. No como paso inmediato a una situación definitiva: pues, como ya recordé antes, la trans migración es creencia generalizada. El mal se cifra entonces en la pesada rueda de las transmigraciones (*samsara*) regulada inflexiblemente por el *karma*, la ley de las obras (donde el *karma* negativo no es «pecado», sino carga que habrá que seguir llevando). Con este supuesto, la salvación será la rectificación del *karma* que permita la final superación del *samsara*. Lo cual hace, paradójicamente, central la operosidad humana (sea gnosis, devoción o ascesis) en una religiosidad en que, más radicalmente, el hombre se vive como pasivo ante las fuerzas cósmicas; que, en definitiva, determinan el *karma*.

Para el fiel de las tradiciones proféticas, la amenaza de la muerte como disolución *personal* es muy viva; es vivo un deseo de inmortalidad, al que Dios promete realización⁷². Hay, por otra parte, una creciente sensibilidad para el «mal moral», el mal que generan los mismos humanos, que es, con uno u otro matiz, vivido como «pecado»; con incorporación progresiva del sentido ético de culpa, desde nociones iniciales menos diferenciadas⁷³. El pecado viene a ser una clave de explicación de la dis-

72. Así en el mazdeísmo de Zaratustra. No tan claramente en el yahvismo anterior al siglo II a.C.; donde prevalecía lo colectivo de la salvación, por el vínculo étnico tan fuerte que tenía la religiosidad. (Todavía en el siglo I, los saduceos no aceptaban la resurrección. Cf. Mc 12, 18-27; Hech 23, 6-10). Pero sí en grupos judíos desde el siglo II. Y, por supuesto, en el cristianismo y el islam.

73. Es compleja la historia. Para, al menos, evocarla sumariamente es bueno partir, con Paul Ricoeur (*La simbólica del mal*, primera parte de *Finitud y culpabilidad* [1960], Trotta, Madrid, 2004) del miedo irracional a «la mancha» (cercano al «tabú»). Siguien-

tribución del mal físico: Dios castiga al pecador; en unas versiones, con males físicos que le vienen ya en su vida, en otras versiones con penas vindicativas tras su muerte. La salvación del pecado es, entonces, condición de la salvación de la muerte. Exige «conversión» personal; pero supone el «perdón misericordioso» de Dios. Así, en una tradición religiosa que es, en conjunto, más activa, resulta al fin, por paradójica, más relevante el sentido de «gracia divina» y «perdón del pecado». Sólo apoyado en esa esperanza, se siente el fiel monoteísta activo en el Cosmos.

Es aleccionador relacionar con las diferencias que acabo de destacar algunas grandes hierofanías fundacionales. Gautama busca incansable una clave para la salvación del inmenso *dukkha* (dolor, mal, frustración) que llena la vida humana. La encuentra en la *iluminación*; en la que descubre la raíz del dolor en la demasía del deseo y, por consiguiente, su remedio en la extinción del deseo. La *salvación*, en sentido propio, es el *Nirvana*; hacia el que orienta la iluminación. ¿Sería ésta la forma más pura del tipo «místico» de salvación?

El otro tipo queda bien ilustrado por las experiencias de Moisés y de Jesús, tal como las han conservado los relatos de la tradición elohísta y del evangelio de Marcos. Moisés (de cuya ansiosa búsqueda previa no consta) se siente interpelado por la voz desde la zarza, que le pide desencadenar una acción colectiva, a cuyo final se dibuja la *salvación* (por lo pronto, como liberación de su pueblo). Jesús de Nazaret, en el relato del bautismo, se siente llamado «mi hijo» y ello le da el impulso para anunciar la «buena noticia» de la «llegada del reinado de Dios», que es victoria sobre el pecado, perdón y esperanza de llegar al definitivo «banquete» que Dios ofrece gratuitamente.

Hay semejanzas profundas. En el fondo de esas experiencias fundacionales (que los seguidores están de algún modo invitados a hacer suyas) subyace *un mismo deseo radical*, que se siente susceptible de satisfacción. (¡Incluso la negación budista de los deseos concretos se debe al deseo radical de la paz!) El que descubre la posibilidad de satisfacción

do sus trazas en las religiones anteriores a Israel (ver J. Bottéro, «El problema del mal: mitología y 'teología' en la civilización mesopotámica», en Y. Bonnefoy (dir.), *Diccionario de las mitologías* [1981], Destino, Barcelona, 1996, I, pp. 128-147), preocupaba el mal físico. Cuando su origen no son fuerzas conocidas, se atribuía a algo sobrehumano (aún no divino): su desconsideración traía automáticamente males. Poco a poco se fueron atribuyendo a *dioses*, asequibles a ruegos: una primera noción de «pecado» (¡aún no propiamente «moral»!). La noción *a la vez religiosa y moral de «pecado»* quizá sólo surge en Israel, vinculada a la «Alianza» con Yahvé: él da a «su pueblo» el mandato de hacer el bien y evitar hacer mal al «prójimo». La violación será una ruptura unilateral del pacto. El pecador queda amenazado por el castigo divino; pero no de modo automático. Cabe el perdón. Y pecador se es, incluso si no hay castigo. Lo que ya es una de las primeras figuras históricas de la conciencia de culpa moral.

se siente movido a comunicarlo; pero aquí ya intervienen diferencias típicas. El maestro sapiencial (que incluso alcanzado el *Nirvana*, aceptará para ayudar a otros demorar su definitivo *parinirvana*) no los ayudará sino mediante el testimonio y la palabra a quien la pida. El caudillo profético (Moisés, Muhammad) ha de pasar a la acción para guiar a los otros a la oferta salvadora de Dios. También Jesús es profeta: su salvación no es sólo interior e individual, sino llamada de alcance comunitario. Pero, porque discierne «lo de Dios y lo del César»⁷⁴, su anuncio es sólo invitación y se remite a la misteriosa «voluntad del Padre», aceptando por lo pronto la muerte. La salvación queda, así, más destacada como «gracia».

Si se quiere comprender la diferencia sapiencial que encarna la contraposición de las concepciones «mística/profética» de la salvación, hay quizá que ir ante todo a la antropología (vivida). Simplificando la doble «visión de lo humano» que subyace, puede decirse lo siguiente:

En la tradición «mística», la humanidad se siente ante todo como *perteneciente a la Naturaleza* y acepta la realidad como es, aprecia la lucidez, ama la paz y la contemplación; es ese trabajo interior de aceptación —más «pasivo»— el que le hace lograr la salvación.

En la tradición «profética», *la humanidad se vive más sustantivamente*, busca transformar la naturaleza y hacer comunidad, es consciente de hacer (con responsabilidad) historia lineal y valora por ello más la acción (externa). Pero, al final, ha de terminar esperando «pasivamente» la salvación (al menos, la plenamente tal) por la que ha trabajado.

2.4.2. *Ante el mal de la violencia*

Pero toda esta reflexión que acabo de iniciar tiene el serio peligro de quedar en un nivel demasiado teórico, en el que la salvación parecería demasiado idealizada y, sobre todo, en el que se disimularía un aspecto de la relación de las religiones con el mal que hoy marca negativamente la imagen de la religión: la *violencia*. ¿No es el más grave mal que aqueja a los humanos? Hay muchos males físicos. Pero los más dolorosos son los causados por la violencia de unos humanos sobre otros. Constituyen el capítulo principal del «mal moral o maldad». Y lo que hace más necesario darle aquí atención explícita es *la relación que la violencia parece tener con lo religioso*. Frente a ese mal surge la pregunta de si, en vez de buscar salvación en la religión (que lo causa o, al menos, obstaculiza su supe-ración), no habría, más bien, que buscar «cómo salvarse de la religión».

74. El profundo *logion* evangélico (Mc 12, 17 par.) —que, naturalmente, interpretan de otro modo los que tienen a Jesús por pretendiente mesiánico— expresa a mi entender en lo nuclear, más allá de algún detalle debatible en exégesis, un esencial discernimiento de planos, contrario a toda «teocracia política».

La cuestión podría retrotraerse hasta lo religioso ancestral. Pero lo grave son los indicios de que esto no ha cambiado sustancialmente con la novedad de las religiones nacidas desde el tiempo-eje. Es éste el punto que es necesario tratar de esclarecer. A los ojos críticos de hoy son algunas religiones «axiales», precisamente las monoteístas, las que muestran una mayor tendencia a la violencia impositiva. Lo evidencian muchos hechos, pasados y presentes; y el hecho puede encontrar su razón de ser en la pretensión de tener la única verdad salvadora. Algo que parece incluido en la proclamación de «un solo Dios», frente a la mayor tolerancia de las religiones politeístas, donde un dios vale en principio como otro.

Me voy a centrar en esto. Sólo pongo por delante algo más general sobre «sagrado» y violencia, recogiendo lo dicho en el capítulo anterior sobre el rito ancestral del «sacri-ficio» y el, quizá arquetípico, *sacrificio* humano. ¿Por qué relacionaron los humanos la violencia hasta el homicidio con el bien del grupo y con el alejamiento de peligros que lo amenazaban?

Ya presenté brevemente la sugerente respuesta de René Girard⁷⁵. Resumo su núcleo: 1) la especial violencia humana surge por el deseo y su índole «mimética», que genera rivalidad; 2) lo «sagrado» surge por un mecanismo inconsciente que canaliza la violencia hacia la *victimación vicaria*; 3) lo «religioso» surge como ingente esfuerzo por mantener la paz, apaciguando la violencia; así, los sacrificios son progresivamente sustitutorios y simbólicos; 4) la religión bíblico-cristiana denuncia el mecanismo y con ello lo desactiva.

Expresé una básica simpatía, no exenta de reservas, con esa respuesta. No tengo nada que añadir en lo general. Sí querría añadir algo sobre las religiones axiales. Aceptando lo que dice Girard sobre la denuncia bíblico-cristiana de la victimación vicaria —las teologías, eso sí, deberían dejar en consecuencia el literalismo en la presentación de la muerte en cruz de Jesús como «sacrificio»⁷⁶—, es justo insistir en que en todas las religiones axiales hay una progresiva espiritualización del sacrificio, incluso hasta su total abandono (budismo, islam).

Me centro ya en la cuestión básica y que suscita justa preocupación: ¿Son los fieles religiosos más propensos al ejercicio de la violencia? ¿Les motivan para ello sus creencias religiosas? Y, en especial, ¿es el mono-

75. Ver capítulo 1, pp. 52-53 y notas 52-55. Allí también va la bibliografía más relevante.

76. Según un lenguaje desarrollado sobre todo en la carta a los Hebreos. Es, por otra parte, bastante obvio corregir la interpretación literalista de ese lenguaje —que pondría a lo cristiano en continuidad con el ancestral sacralismo violento— entendiéndolo como metáfora litúrgica; algo que, lejos de vaciarlo de contenido, sitúa la reflexión teológica que expresa en la dirección en que va lo más nuclear del Nuevo Testamento.

teísmo como tal raíz de violencia impositiva? En la base de cualquier respuesta habrá que admitir el doble hecho: las religiones han fomentado con títulos sagrados mucha violencia; y, en conjunto, lo han hecho más las monoteístas.

El debate ponderativo que, a partir de ahí, se intente, ha de ser complejo.

1) Como una primera aclaración que evite simplificar en exceso hay que decir que, mirados detenidamente los hechos en cuestión, se los encontrará casi siempre implicados con *actitudes defensivas grupales* (etnicistas u otras). Eso aconseja no culpar unilateralmente al factor religioso.

2) Pero tampoco lo exculpa sin más: pues hay que atender a la apoyatura ideológica que aporta a la violencia. Que puede cifrarse en la consciencia que genera de «posesión de la verdad». ¿No brota de ahí *con plena lógica* una actitud de violencia impositiva? *La verdad no es sino una*; si *el fiel religioso la posee*, no podrá tener por válidas las pretensiones contrarias de otros; a lo sumo, podrá ser con ellos (externamente) tolerante.

3) Llegamos así a un punto clave. El debate debe proceder al análisis de la «lógica» enunciada. Se revela, entiendo, como válida *para todo aquel* que —sea religioso o no religioso, monoteísta o no— piense de tal modo sobre «verdad» y su «posesión». Pero ello abre una ardua cuestión epistemológica, donde aparecerían fallos lógicos que lastran muy generalmente las discusiones humanas, por eso tan poco fecundas⁷⁷. Ahora bien, la profesión de fe monoteísta en «un solo Dios» ¿equivale a «*una sola verdad, poseída* por el creyente»? Así lo han visto y ven todavía, sin duda, una gran mayoría de los fieles yahvistas, cristianos o musulmanes.

Pero cabe una comprensión alternativa de la *lógica del monoteísmo*, muy diversa y que podría ser más auténtica y profunda. Si al monoteísmo no se llega tanto por «depuración» de un panteón politeísta en favor de uno solo de sus dioses (esquema éste que sólo se habría dado, si acaso, en la reforma de Zaratustra), cuanto por consciencia de apertura al Misterio último por mayor transparencia de las mediaciones hierofánicas y simbólicas, entonces el creyente monoteísta más bien *gana en flexibilidad*; pues se hará consciente de que aquello a lo que se abre le queda siempre muy lejos.

77. Sobre este tema me extenderé algo más en la última parte del libro. En concreto (y en los presupuestos que aportaré en 7.3.2), en 8.1.2. Valga resumir: siempre *pretendemos* la verdad en nuestros asertos; en muchos casos son obvios los criterios por los que nos constará «poseerla»; pero tales criterios se irán haciendo menos obvios en lo más distante de lo sensible. En ese ámbito hemos todos de admitir un mayor peso de la subjetividad. Esto no nos cierra ahí el camino de la verdad, pero sí el de su simple «posesión» en nuestros asertos.

Relativizará en consecuencia sus mediaciones, no menos que las de los otros. «Dios» pasa a ser para él «la Verdad» (ahora en sentido «ontológico, no lógico»; un sentido en el cual *la* Verdad nunca es del todo alcanzada, menos aún «poseída»). Y, si atribuye a *su propia afirmación* del Dios-Verdad una «verdad» (esta vez en sentido «lógico») que excluye la afirmación contradictoria, lo hará con la modestia del que busca (y nunca como quien «posee») lo verdaderamente importante: que *no es* tal o cual proposición afirmativa y su verdad lógica, sino *aquello a lo que ella apunta*. Se dirá que estas distinciones son fruto de todo un proceso de ilustración. Ello es correcto. Y es, con esta ocasión, justo destacar cuánto debe la Humanidad a la «Ilustración» moderna. Pero es justo también añadir que tales distinciones *habían sido anticipadas* por los espíritus religiosos más profundos de las tres tradiciones monoteístas; y que la misma «Ilustración» moderna, en un nivel más hondo que el de sus justísimas distancias críticas frente a los aspectos fanáticos de las religiones, ha debido mucha inspiración a la religiosidad monoteísta occidental⁷⁸.

No han sido tampoco, por otra parte, los politeísmos históricos un modelo de «no-violencia». Al ideal de la no-violencia (*ahimsa*) se acercaron más, como sabemos, los diversos brotes religiosos orientales del tiempo-eje, que tendían, con un matiz u otro, al *monismo* (!). Quizá lo que los hacía más propicios a la paz era su fondo ctónico, de religiosidad «materna». Y podría ser, entonces, que otra importante raíz de mayor violencia presente en los monoteísmos estuviera en su fondo «uránico», viril y patriarcal, androcrático. Los indoeuropeos politeístas no fueron menos violentos que los monoteístas semitas...⁷⁹.

78. Es éste un punto histórico en el que recientemente va habiendo más y más consenso. Por otra parte, tampoco puede la «razón ilustrada» presentarse hoy, sin más, como factor pacificador. Su desvío hacia el predominio de la llamada «razón instrumental» la ha hecho servir como potenciador de la violencia: es hoy casi un lugar común el subrayarlo. Hay que añadir aún, para ser justos, que los ideales más genuinos de la Ilustración no dejaban a la razón agotarse en esa función científico-tecnológica: miraban a la síntesis humanista, primaban el factor ético. Creo que, en definitiva, hacia la superación de la violencia han sido convergentes la mejor Ilustración y la religiosidad profunda. En los capítulos siguientes volveré con más detención a estos puntos.

79. Mi conclusión reencuentra, como puede apreciarse, la de Riane Eisler, que presenté en el capítulo primero. (ver su nota 18). La mayor raíz de violencia está en la dominancia social *androcrática*, que nuestras sociedades han heredado por complejos procesos históricos. Lo que invita a buscar sociedades igualitarias.

No querría, por lo demás, ser unilateral. Pienso que incrementan los brotes violentos las frustraciones; hoy, en especial, las múltiples provenientes de la carrera tecnológica. También —y aun más— cuanto sea cultivo reactivo del propio grupo (etnicismos, nacionalismos). Como refuerzos de este último factor juegan todavía hoy apoyaturas simbólicas y, entre ellas, las diferencias religiosas. Para neutralizar tal refuerzo nocivo, pienso que no

Valga, en fin, añadir un importante complemento al debate, evitando la unilateralidad del planteamiento epistemológico. La sociología del conocimiento advertirá la presencia decisiva de otro factor: más allá de criterios compartibles, son *intereses* lo que nos inclina a mantener asertos y defender verdades poseídas. Yendo a las bases de las actitudes religiosas violentas, se puede percibir cómo el mismo debate sobre «la verdad una» habrá sido tantas veces el revestimiento ideológico de un debate más real de intereses; y cómo, desde ese punto de vista, la afirmación de *un* Dios con exclusión de otros puede haber sido sólo un modo sacralizado de la ideología dominadora. La afirmación «politeísta», en el sentido figurado que hoy se le da con frecuencia, resulta un comprensible emblema de tolerancia.

Si algo hay que añadir, en razón de esto último, a lo dicho sobre monoteísmos y violencia, se refiere a la ventaja que podría tener para la religiosidad profética (de raíz uránica) incorporar, en su actitud y en sus expresiones simbólicas, cuanto le sea posible de la complementaria religiosidad mística (de raíz ctónica)⁸⁰. Sobre implicaciones metafísicas del tema («trascendencia» *vs.* «inmanencia») trataré en la última parte del libro. Pienso ahora sólo en actitudes y en símbolos, su ámbito es mayor que el estrictamente religioso.

Y, por otra parte, es ahí donde un certero instinto abre hoy a la complementariedad cultural. Las culturas «occidentales», de ascendencia doblemente uránica (indoeuropea y semita), han propiciado un desarrollo técnico superior, se han mostrado más capaces de «dominar la Tierra». Cuando hoy se advierten los riesgos que ello induce, es comprensible que nazcan tendencias *ecologistas* que buscan intuitivamente los valores complementarios de las culturas de ascendencia ctónica. Será hondamente beneficioso para todos que se avance en esa línea.

2.4.3. *Derivación hacia el dualismo radical*

Quedaría incompleta la tipificación intentada si no se tomaran en consideración expresa otra serie muy diversa de enfoques sobre el mal y de consiguientes búsquedas de salvación, surgidas en el ámbito de algunas de las religiones axiales. Y que ulteriormente refluyeron sobre ellas causando problemas y modificaciones.

hay otro remedio que la confluencia de una ilustración humanista (no sólo tecnológica), y el diálogo interreligioso y «ecuménico» (en el sentido amplio del término).

80. Ciertos rasgos específicos del monoteísmo cristiano apuntaban por ahí. Pienso sobre todo en la moral «agápica». Puede leerse mi escrito «El cristianismo y la filosofía moral cristiana» en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988, I, pp. 282-344. También: *Qué aporta el cristianismo a la ética*, SM, Madrid, 1991.

Convergiéron en su surgimiento dos factores: 1) exacerbación del «problema del mal», que en el monoteísmo es queja contra Dios, a quien habría últimamente que atribuirlo incluso cuando se trata del mal moral; 2) mayor ambición teórica, que lleva a primar la *dimensión metafísica* y a cifrar, en consecuencia, la *salvación en el conocimiento*. Dichos factores se han combinado en medidas diversas sin que sea fácil ver cuál es determinante. Y así ha sido en una serie de escenarios, relacionados pero sin que quepa trazar una línea genética estricta. Me referiré a los más significativos.

Para no complicar en exceso, dejaré lo que cabría decir de la peculiar *tendencia gnóstica* que cabe detectar en el fondo del *Vedanta*. Tampoco me detendré (aquí) en la creciente preocupación por la *teodicea* en las filosofías occidentales (de ámbito cultural monoteísta). Insisto en que es comprensible que el mal como objeción a Dios se haya vivido precisamente en ámbito monoteísta. Quien concibe el «Misterio» originario como realidad libre y benévola, se hace más vulnerable a la objeción sobre el *origen del mal*. La Naturaleza es un inmenso sistema de fuerzas, indiferente a las aspiraciones humanas, fríamente cruel. Si ya no cabe mirarla como multitud hierofánica autosuficiente (como en las religiones nacionales, animistas o politeístas) y si tampoco cabe atribuirle una misteriosa supremacía indiscutida (como de algún modo en las religiones monistas) sino que es tenida por «creación de Dios»; entonces el problema del origen del mal se agrava. Por añadidura, tampoco la historia que los hombres construyen responde al carácter de «hijos de Dios» que les atribuye la religión monoteísta, siendo como es una sucesión de rivalidades, violencias, odios y guerras. El problema es grave; trataré de él en la tercera parte⁸¹.

2.4.3.1. Dualismo en el mazdeísmo tardío

Los mitos cosmogónicos incluyeron casi universalmente luchas del bien y el mal; eran así plasmación simbólica muy elocuente de cómo la conciencia humana valoraba (isin gran optimismo!) la realidad y las oportunidades de esperanza que ofrece al deseo humano. Es aleccionador, para el enfoque que ahora busco, cómo reasumieron las tradiciones del monoteísmo yahvista los mitos cosmogónicos mesopotámicos: narraron con enorme sobriedad el sometimiento de las fuerzas del caos a la

81. En esa última parte restrinjo, como se verá, mi campo, centrándolo en el monoteísmo. Me referiré al «problema del mal» en dos capítulos diversos (9 y 10), pues estimo que es significativamente diverso el problema creado por el mal físico y el creado por el mal moral.

voz de Yahvé (relato de la creación en seis días); y cargaron a cuenta de la desobediencia humana la mayor parte del mal: es el que podemos llamar «mito adámico»⁸². Ello, valga añadir, no resolvía todo problema. Un duro escrito dramático («Job», siglo v) lo dejó en su desnudez: no hay respuesta, el hombre debe humillarse y reprimir su queja contra la cruel arbitrariedad de lo real. (Con ello —cabría apostillar—, ¿es claramente Yahvé mucho más que la ambivalente «Naturaleza»?⁸³.)

Para el monoteísmo mazdeísta era mayor la dificultad: además de mitos cosmogónicos tenía tras sí todo un panteón politeísta; siendo, por otra parte, sumamente exigente en la llamada a que los hombres opten por el bien y contra el mal (moral). Ya recordé cómo, algún tiempo después de Zaratustra, el genio del mal, Ahra Mainyu escaló puestos e igualó en rango a Ahura Mazda. El paso vino favorecido, en el clima sincretista subsiguiente a la caída del Imperio aqueménida (330 a.C.), por la introducción de la figura, suprema pero neutra, de Zurván, dios celeste relacionado con el tiempo y el destino. Los dos gemelos Ormazd (Ahura Mazda) y Ahrimán (Ahra Mainyu), antagonísticos e igualmente poderosos, son ambos creadores. Surgía así un *dualismo divino*, el más neto en la historia de las religiones. Aunque no simplemente pesimista; pues hay una precedencia cronológica de la creación buena, siendo la mala una agresión posterior de Ahrimán; con lo que no es mala por esencia la materia⁸⁴.

Esta peripecia del mazdeísmo tardío resulta arquetípica. Es aleccionador el papel que juega en ella la propensión a una visión metafísica. Dejando su más llano estatuto ético, de fallo humano —quizá buscando explicarlo—, el «mal moral» pasa a pertenecer a la constitución misma de lo real, incluso de lo divino⁸⁵. Aquí ya no puede surgir la pregunta angustiada de Job. No cabe preguntar cómo un Dios bueno está en el

82. Es una acertada denominación de Paul Ricoeur (*La simbólica del mal*, en *Finitud y culpabilidad*, cit., pp. 377 ss.). Bien entendido que «Adam» no es el nombre propio de un ser humano individual cronológicamente primero, sino el término genérico hebreo para «hombre». (Tampoco debe proyectarse sobre ese relato bíblico la posterior compleja teología de la carta de Pablo a los Romanos y, menos aún, la especulación teológica agustiniana del «pecado original».)

En el comienzo del actual libro del Génesis, la redacción definitiva («sacerdotal») pone el acento en la creación de Dios, con una visión optimista de lo real («Vio Dios que lo hecho era bueno»). Incorpora un relato anterior (2, 4b - 3), de tradición «yahvista» que incluye el pecado de Adam. Es este elemento el que proporciona la contraposición que permite mantener desde nuestra realidad el juicio benévolo «todo era bueno». Surge así una *sabiduría esperanzada y praxica* para afrontar el mal. Que no podrá evitar sus crisis.

83. Sobre el tema, de insuprimible vigencia y siempre inspirador, ver G. von Rad, *Sabiduría en Israel* [1970], Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 261-286; L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Job. Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid, 1983.

84. Cf. M. Eliade, *Historia...* II, cit., pp. 303-311.

85. La denominación del «Bien» (*Arta*, como el védico *Rta*) y del mal (*Druj*) era ya

origen de acontecimientos naturales que son «malos» (físicamente) para los humanos, y de actuaciones humanas que son «malas» porque causan males. En cierta continuidad con la visión del mundo de los mitos cosmogónicos, «el Bien» y «el Mal» (= Bondad y Maldad) se han ontologizado y presiden la realidad. A los humanos les toca simplemente alistarse en la lucha cósmica en favor del Bien y contra el Mal.

Y, puesto que su vida se encuentra inserta en ese gran conflicto cósmico, se entiende que resulte «salvador» el conocimiento: un conocimiento iniciático sobre el secreto de ese terrible mundo de fuerzas divinas en pugna. Entiendo así que hay una lógica consecuencia gnóstica del gran dualismo ontológico del zurvanismo. En todo caso, es éste el mejor lugar para una somera presentación de ese otro específico fenómeno que llamamos «gnosticismo».

2.4.3.2. Gnosticismo

Sobre él, hay que empezar notando que nos queda aún mucho por saber. A influjo iranio atribuyeron su origen durante bastante tiempo los estudiosos. Hoy se ha puesto eso en duda y prevalecen las incógnitas⁸⁶. Se reconocen, en todo caso, otros influjos: helenísticos, de religiones místicas. El segundo y tercer siglo de nuestra era fueron el escenario de su mayor despliegue, como el de una sombra adherida a —y rechazada oficialmente por— el cristianismo⁸⁷. Pero indicios pueden ya encontrarse en el platonismo medio, en la literatura de la secta de Qumrán, en algunos escritos del mismo Nuevo Testamento. Se está hoy de acuerdo en que el movimiento supone una situación de angustia muy difundida —relacionable con la que subyace a la apocalíptica—, que conduce a la

una sustantivación: lo que fácilmente lleva de lo ético a lo ontológico. Cf. J. Varenne, «Irán preislámico», cit., pp. 355 ss.

86. Hay que remitirse a dos congresos recientes, el de Messina ([1966], Brill, Leiden, 1967) y el de Lovaina ([1980], *Actas*, Brill, Leiden, 1982). Y para una presentación sintética, al epílogo-resumen del primero de ellos por U. Bianchi, *op. cit.*, pp. 716-746.

87. Es clásica la presentación y refutación de Ireneo de Lyon en su *Adversus haereses*. Un acceso directo a textos gnósticos sólo lo vamos teniendo recientemente. Y ha sido sobre todo el afortunado descubrimiento de Nag Hammadi (Egipto) el que ha proporcionado una pequeña biblioteca —aunque siempre de cristianos disidentes—. Traducción con introducciones y notas en A. Piñero (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, I: *Tratados filosóficos y cosmológicos*; II: *Evangelios, hechos, cartas*; III: *Apocalipsis y otros escritos*, Trotta, Madrid, ³2007, ³2007 y 2000. Los escritos gnósticos iluminan sobre complejidades cristianas, ocultadas al no haber contado con el reconocimiento oficial. Así, una relevancia mayor de la mujer, hecho que destaca E. Pagels, *Los evangelios gnósticos* [1979], Herder, Barcelona, 1987. (Sobre esto, indudable e interesante, permítaseme añadir que la tendencia gnóstica como tal no favorece a la mujer, a causa de su visión peyorativa de lo sexual y la reproducción de lo material.)

búsqueda ansiosa de una salvación que se espera conseguir mediante el conocimiento (*gnosis*) de sus causas arcanas.

Subyace una visión doblemente *dualista*. Incluye, desde luego, un complejo dualismo *antropológico*: el «alma», netamente contrapuesta al cuerpo, tiene un origen de algún modo divino. Pero precede un más radical dualismo *cósmico*; profundamente *pesimista*, porque la *materia* es esencialmente mala. Es creación de una divinidad degenerada: algo que recuerda el dualismo mazdeísta ya descrito; pero que le añade la visión peyorativa de lo material, con una coherente visión peyorativa del sexo. Para dar la salvadora *gnosis*, la visión del mundo tiende a expresarse en términos que aspiran a lo que se ha llamado «mito total». Personajes divinos o semidivinos de viejas cosmogonías, matrimonios de abstractos atributos, genealogías, *eones*, *arcontes*... se sobrepone abigarradamente tratando de generar una unidad a la que nada escape. El iniciado puede ya esperar. Pues el mito incluye una *caída* tan radical que ha llegado a afectar a la misma divinidad redentora; que, por lo mismo, salvándose a sí, puede salvar todo⁸⁸.

2.4.3.3. Maniqueísmo

El gnosticismo fue siempre un fenómeno minoritario, sectario, iniciático. Generó, no obstante, una genuina religión, esta vez de vocación muy netamente universal y misionera: el maniqueísmo; que sobrevivió varios siglos a su fundador, Mani, y logró una notable expansión geográfica, desde el Magreb a China. Hay obviamente que decir algo al menos sobre esta religión del *dualismo pesimista*, en que quizá se realizó al máximo la tendencia gnóstica y a la que quizá habría que haber dedicado más espacio.

Es posible reconstruir la vida de Mani con más exactitud que la de ningún otro de los grandes hombres religiosos anteriores. Nació en Seleucia-Ctesifonte, junto a la antigua Babilonia, el año 216. Fue iluminado con una revelación el 240. Logró el favor de un emperador sasánida en 243, lo que le permitió una gran actividad misionera. Caído en desgracia de otro emperador posterior, fue martirizado (31 de enero al 26 de febrero del 277)⁸⁹.

Su educación fue en una secta hebreo-cristiana y de ella tomó nume-

88. Puede verse la colaboración de J. Doresse en la *Historia de las religiones* dirigida por H.-Ch. Puech, cit., VI, pp. 1-81. Y los estudios publicados por el mismo Puech, *En torno a la Gnosis* [1978], Taurus, Madrid, 1982.

89. Ver la monografía de H.-Ch. Puech *El maniqueísmo* [1948], Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1957, pp. 24, 34, 39.

rosos elementos, sobre todo la noción del Espíritu Santo, del que se sentiría «encarnación». Pero incorporó también rasgos muy esenciales del zurvanismo y alguno del budismo. Cuidó personalmente la redacción de escritos doctrinales, que sólo nos han llegado muy fragmentariamente. Es fácil reconocer en ellos la voluntad gnóstica de «mito total»:

Dios se salva a sí mismo, es a la vez salvador y salvado [...] El hombre, por su parte, es igualmente salvador-salvado: el elemento que debe ser salvado es su alma, el salvador el intelecto o espíritu [...] La gnosis, al mismo tiempo teología y cosmología, se despliega en ciencia universal [...] En ninguna parte hay tanta pretensión de dispensar un saber enciclopédico [...] En ninguna tiene la salvación carácter tan intelectual⁹⁰.

Valga apostillar cuanto llevo dicho con esta reflexión: el dualismo pesimista es una de las respuestas posibles al grave problema que deben afrontar todos los humanos; respuesta que buscaría eludir el agravamiento que sufre el problema para quien cree en un Dios bueno. Pero es una respuesta muy difícil de mantener con coherencia lógica; la inverosímil pretensión racional del «mito total» maniqueo es la mejor ilustración de lo estéril de tal camino. Ahora bien, señalar ese fracaso no equivale a resolver el problema.

No será inoportuno añadir aún aquí unos apuntes, a modo de apéndice, sobre algunos aspectos cristianos del abordaje del problema del mal, en los que cabe ver *ecos dualistas*. El cristianismo, que subraya más que ninguna otra religión monoteísta el carácter amoroso de Dios, ha subrayado también el relieve de la figura del «enemigo» o «tentador» (*diábolos, satán*), presente ya en algunos escritos bíblicos y aún más en la literatura apocalíptica; presente también en el ambiente de la predicación de Jesús. Para el mismo Jesús, y mucho más para las primeras generaciones cristianas (aquí ya quizá con influjo gnóstico), el mensaje de la llegada del reinado de Dios se expresó como triunfo sobre el (o los) demonio(s). Era expresar la conciencia de *victoria sobre el poder del mal* que aprisiona al hombre. (No habrá que tener por esencial al núcleo de tal mensaje la —tan obviamente criticable— personificación del mal. Pero habría que cuidar aún más de no desechar con la personificación el contenido que simbólicamente vehicula; pues sería hacer del monoteísmo una visión demasiado optimista, poco compatible con la dureza y la ambigüedad de lo real⁹¹.)

90. Cf. H.-Ch. Puech en *Historia de las religiones*, cit., VI, pp. 230-235.

91. Sobre el tema, pueden verse los excelentes estudios de H. Haag *El diablo. Su existencia como problema*, Herder, Barcelona, 1978, y *El problema del mal*, Herder, Barcelona, 1981. Valga anotar marginalmente que, en la concepción freudiana, la figura «dia-

Otro aspecto doctrinal cristiano recoge y trata de solucionar la inquietud que produce para la fe en el Dios amoroso la presencia del mal en la historia humana. Como es sabido, con base en la contraposición que hace Pablo en su carta a los Romanos entre el Hombre primero («Adam desobediente») y el Hombre nuevo, Jesús el Cristo (salvador por su «obediencia al Padre»)⁹², elaboró en el siglo V Agustín de Hipona la compleja doctrina del «pecado original» (preparada por escritores eclesiásticos anteriores, pero en la que es innegable la innovación agustiniana). El que llamé con Paul Ricoeur «mito adámico» es reasumido con literalidad y propuesto (en un esfuerzo más de teodicea) como clave de la historia humana y del anuncio cristiano de salvación, condicionando muy relevantemente la comprensión de éste. Es dudoso que tal doctrina aporte ninguna solución real. Pero, como es obvio, no es éste un contexto adecuado para enjuiciarla⁹³. He hecho estas alusiones de modo complementario, por lo que parecen tener de *ecos* de los dualismos pesimistas.

2.4.4. *Ponderación comparativa de las ofertas de salvación*

¿Cabe resumir la compleja oferta de salvación que han hecho las religiones axiales? La impresión dominante puede ser de una diversidad que no es posible reducir a unidad. Para encaminar la reflexión, es oportuno recordar ante todo la tipificación inicial. Seguirá siendo muy difícil unificar la paz del «Nirvana» con la llamada/promesa del «reinado de Dios». Lo uno y lo otro se refieren sin duda a una *mayor realización* humana, vencido el *mal* que la impide. Pero son muy diversas las acentuaciones que uno y otro mensaje ponen al «mal»; porque difieren mucho, en la base, las dos antropologías que subyacen.

¿Podría lograrse otra tipificación más fecunda atendiendo ante todo a la actitud humana que entra primariamente en juego que constituye, en consecuencia, *el camino* hacia la salvación? Resultaría entonces una tipología ternaria, que en un ensayo reciente he denominado: *Ascesis, Gnosis, Praxis*⁹⁴, aun consciente de que el recurso a la tripleta de términos griegos se cobraba el precio de ciertas inexactitudes: ni «ascesis» dice lo más esencial de la actitud del Buddha, ni «praxis» de la de los

blo» surge por desdoblamiento de la imagen paterna, como «el lado odiado del padre». Cf. C. Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, San Pablo, Madrid, 1991.

92. Rom 5, 12.21.

93. Algo más digo sobre el tema en los capítulos finales (10.1.6).

94. En mi artículo: «Ascesis, Gnosis, Praxis: La Sabiduría religiosa frente al mal»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001), pp. 459-483.

profetas del monoteísmo. Pero es verdad que los «camino» sugeridos para la salvación incluyen ese triple acento en la actitud con la que se sugiere buscarla. Gautama, Mani y Jesús forman una terna de guías de salvación con consejos básicos diferenciados. No piden en respuesta una opción excluyente. Sí, quizá, una preferencia; siempre suponiendo que desde ella es recuperable algo de las otras ofertas.

Lo que acabo de decir es menos problemático si en el planteamiento se da preferencia al término «sabiduría»: no cuesta mucho aceptar que cualquier visión sapiencial humana deba incluir un buen lote de resignación ante el hecho de que *no poco del insaciable deseo humano haya de quedar frustrado*. Más problemático se hace todo por el uso del término «salvación». He tratado de no partir de una noción clara de lo que ese término quiere decir, apoyándome en el hecho de la diversidad de concepciones que aparecen en las «religiones de salvación». Pero hay que reconocer que el término no admite fácilmente mucha resignación; lo que sugiere no resulta separable del uso de algún descriptivo como «pleno», «plenitud»...

En la medida en que admitamos esto, hay quizá que admitir también que lo realizan más las propuestas de las religiones monoteístas. Precisamente por ello les es menos prescindible la apelación a una dimensión «escatológica» de la vida humana. El «reinado de Dios» tiene una dimensión «inmanente», llamada a realizarse *en la vida actual* de los humanos y *por su propia actuación* ético-religiosa; ello permite usar «praxis» al contraponerlo a las otras ofertas. Pero es muy patente que no se limita a esa dimensión: requiere la dimensión «trascendente», escatológica. Zaratustra anunció un *Paradesha* tras la muerte para los que hayan luchado por el Bien. La escatología del yahvismo clásico, más referida al pueblo como tal, se mostró menos necesitada de un recurso ultraterreno; pero muy buena parte del judaísmo anterior y posterior a Jesús acabó admitiendo «la resurrección de los muertos». Para Jesús y para el cristianismo, la resurrección es nuclear en la salvación que se anuncia como «reinado de Dios». También lo es para Muhammad y el islam.

Hacia la salvación así concebida orienta la *esperanza*. Una esperanza no separable de la *praxis*, pero que la cualifica esencialmente: ha de ser *praxis esperanzada*. En definitiva, entonces, la salvación nunca será en esta religiosidad simple fruto de la actuación humana; tiene una esencial *gratuidad*. Esta apelación compensa la demasía del insistir en la «*plena realización humana*» como noción de salvación. Pero ello se paga inevitablemente en menor verosimilitud racional. El fiel monoteísta y sus críticos quedan más distanciados. (Sin que deje de ser posible una reflexión que los reaproxime.)

Pero no querría terminar subrayando las distancias. Cabe una última

reflexión que intente, superando las mismas distancias que he reconocido, obtener un *mínimo real de coincidencia* en las ofertas religiosas de salvación; y tal que las acerque también a la visión crítica humana. Si ponemos entre paréntesis las diferencias en lo escatológico, lo anunciado por unas y otras de las religiones axiales, ¿no coincide en abrir una oferta de humanidad realmente apreciable? La respuesta puede aquí ser bien afirmativa. Desde la iluminación y el Nirvana, como desde la praxis esperanzada por el reinado de Dios, con los matices de la compasión (*karuna*) o los del amor generoso (*agápe*), los humanos son invitados a una relación interhumana menos agresiva y más tolerante, menos egoísta y más universalista⁹⁵. Que nunca conseguirá eliminar todos los conflictos, ni suprimir todos los males físicos; pero podría hacer, en sentidos muy apreciables, *una humanidad mejor*.

2.5. DE NUEVO SOBRE LA RELIGIÓN. ¿UNA O DOS «FUENTES»?

Terminé el capítulo anterior buscando elementos para una respuesta correcta a la decisiva pregunta ¿qué es la religión? Pregunta que no pedía, sin más, una síntesis de los hechos recordados en el capítulo, sino un primer esbozo sobre lo que se deba tener por nuclear en la religión y una evaluación de su aportación al conjunto cultural humano. Tras reconocer que en la actitud religiosa se expresa una fuerte consciencia de la limitación humana, mortal y menesterosa, aprecié también esa «otra cara» de la misma expresión que ha sido vista como positiva incluso por algunos de los clásicos críticos de la religión: el ser «protesta» que conduce a la articulación de un mundo simbólico protector.

Hice notar que esa duplicidad no coincidía con la de la hipótesis propuesta por Henri Bergson en su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Tenía sentido allí tal mención porque no poco de lo que ese libro dice concierne a la religión ancestral. Pero su discusión no podía allí ser llevada a cabo, pues le es esencial contar también con la aportación de las religiones universales. Ahora es, pues, el momento

95. El haber destacado la convergencia de *agápe* y *karuna* es, sin duda, uno de los aciertos del libro de J. Hick *An Interpretation of Religion*, Macmillan, London, 1989, pp. 325-340. Pueden verse precisiones muy pertinentes en el estudio comparativo de H. de Lubac «La charité bouddhique» (en su *Aspects du Bouddhisme*, Seuil, Paris, 1951, pp. 11-53). Muy oportunas las ideas de Hans Küng en su *Proyecto de una ética mundial* [1990], Trotta, Madrid, 72006. Así como su iniciativa en promover la *Declaración «Hacia una ética mundial»*, del «Parlamento de las Religiones del Mundo» (Chicago, 1993; texto y comentarios de H. Küng y K. J. Kuschel, Trotta, Madrid, 1994).

de retomarla; pienso que puede ser la mejor entrada en el tema en este contexto.

2.5.1. *Precisiones sobre la hipótesis bergsoniana*

Hay, ante todo, que aclarar su orientación. Lo que Bergson quiso expresar con la metáfora «fuente» es algo así como el *origen antropológico* de los fenómenos religiosos y morales (que van parejos aunque no se confundan). Y la hipótesis central de su libro es que tal origen no es único sino *doble*. Hay una «fuente» de *religiosidad «estática»* (que lo es a la vez de *moral «cerrada»*) y otra «fuente» de *religiosidad «dinámica»* (que lo es a la vez de *moral «abierta»*). Esa duplicidad explica que las manifestaciones religiosas y morales tengan significado y orientación muy diversa, incluso opuesta.

Toda una serie de rasgos —la *inmensa mayoría* de los que constituyen las religiones arcaicas, pero también *muchísimos* de las religiones evolucionadas, incluidas las actuales y de extensión universal— atestiguan la originación de la religión en la debilidad humana en cuanto tal: las actitudes y comportamientos aludidos se iluminan antropológicamente si los vemos como tanteos, con frecuencia demasiado ingenuos, hacia el *remedio de las debilidades*. Hablando desde sus peculiares premisas filosóficas, Bergson mantiene que se trata de «*reacción defensiva* del impulso vital» frente a los riesgos que crea, en el nivel humano de la evolución, la introducción de la inteligencia: egoísmo insolidario e inhibición (ante la previsión de la muerte y de lo aplastante de las fuerzas naturales)⁹⁶.

Pero encuentra Bergson que hay otra serie de rasgos en las religiones que no pueden explicarse así, sino que, más bien, remiten a una *capacidad para una inesperada grandeza* humanizadora, quizá la suprema de la humanidad. Tales le parecen ser los vividos en su religiosidad por unos pocos humanos excepcionales, entre los que descuellan los originadores de las tradiciones religiosas «axiales». Bergson los llama «místicos». En sus premisas filosóficas, la clave está en una «intuición supra-intelectual», que puede llamarse mejor «contacto» con el mismo impulso vital;

96. H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* [1932], trad. J. de Salas y J. Atencia, Tecnos, Madrid, 1996. Las citas que van a continuación entre paréntesis de mi texto se refieren a la paginación de las múltiples ediciones francesas, una paginación que es reproducida al margen en la traducción referida.

Respecto a la «religión estática», señalé ya en la nota 116 del capítulo primero los pasajes más relevantes (152, 164, 175 de la traducción; 127, 137, 146 de la paginación francesa). Acude Bergson, como instrumento mediador de la reacción defensiva, a la «*facultad fabuladora*», especie de «instinto virtual» (114, 124, 205 ss.), que estructura en forma de imágenes esa defensa.

que origina una creatividad no reducible a los que serían límites naturales de la especie humana.

El recurso dicotómico suscita recelos por su misma naturaleza. Pero no se puede decir que aquí carezca de razón de ser. Importa, ante todo, situarlo bien, tratando de comprender correctamente los matices que le da el autor. Lo que difiere radicalmente son las «fuentes» —como dije, metáfora para posibles constructos explicativos de antropología filosófica—; no difieren de ese modo sus respectivos «caudales» —si vale completar así la metáfora—. Éstos, más bien, se dan siempre mezclados en los fenómenos religiosos que nos ofrece la historia. Bergson insiste sobre todo en que la «primera fuente», que da lugar a las actitudes y comportamientos religiosos «estáticos» y domina ciertamente en las religiones arcaicas, *perdurará siempre e, incluso, predominará* (188, 227). Creo que debemos entender (aunque no es en ello explícito) que lo proveniente de la «segunda fuente» no estuvo totalmente ausente en la religión arcaica; aunque su eclosión histórica más destacable ha ocurrido por emergencias progresivas a través de las experiencias de los grandes «místicos». La aportación de éstos (religiosidad «dinámica») perdura en las tradiciones que ellos originan. Pero nunca pura: perdura absorbida por el preyacente fondo «estático»; el cual queda, a su vez y en esa misma medida, transformado.

Llega Bergson a preguntarse si, puesta su hipótesis, tiene sentido hablar unitariamente de «religión». Responde afirmativamente, porque a pesar de la diferencia, la «segunda fuente» también aporta, a su manera, «serenidad y seguridad» (225); y porque *unos mismos fenómenos* delatan la presencia, continuamente mezclada y no fácilmente discernible, de lo proveniente de ambas «fuentes». Pero es firme contra el intento de atribuir a una única «primera fuente» la grandeza que la religiosidad ha mostrado en los grandes «místicos». Y no será fácil rechazar esa percepción de insalvable distancia, entre muchos fenómenos religiosos dominados por la angustia de indefensión, cuajados de contrasentidos racionales y morales —ide los cuales todavía hoy existe tanto...!— y otros configurados enteramente por el amor y la generosidad, fuente de libertad, de fortaleza y lucidez, de esperanza; que incluso quienes no se sienten religiosos aprecian como cumbres de humanidad.

Pero veamos con algún mayor detalle cuáles son, en la descripción bergsoniana, los rasgos de la «segunda fuente» y de su «religión dinámica». Los términos clave son aquí tres: *intuición, misticismo, amor*. Al primero acude para caracterizar la facultad humana en juego; como ya dije, es alternativo con «contacto»; una metáfora realmente más apropiada para sugerir algo que, sin ser simplemente ajeno a lo cognitivo, ocurre en la profundidad del espíritu y sin la posibilidad de la plena cla-

rificación conceptual. «Emoción» es otro término también usado; cuyos matices, complementarios, hay que tener en cuenta.

Lo que «misticismo» significa para Bergson se ve por lo que dice de los «místicos», a quienes describe como seres humanos excepcionales, en cierto modo sobrehumanos. Hay que reconocer que esto resulta de entrada desconcertante, ya que la religión es un fenómeno universal. Pero también habrá que admitir que resulta coherente con un hecho que se constata como histórico: la relevancia excepcional del fundador personal en el surgir de las religiones universales. «Religión», a este nivel y en razón de tal hecho, sería un fenómeno *esencialmente «disimétrico»*: una *experiencia* que viven plenamente humanos excepcionales; pero que no retienen, sino que desean y en parte logran comunicar, porque la ven como clave de salvación para todos. Y —esto es esencial—, «cuando el misticismo habla, hay en el fondo de la mayor parte de los humanos algo que hace imperceptiblemente eco» (226). Por eso, tras ellos queda algo de su espíritu, dinamizando de algún modo la religión estática preexistente.

El tercero de los términos, «amor», expresa para Bergson la esencia del misticismo y de la religiosidad dinámica. De ahí que llame «incompleto» al misticismo oriental y a todos los demás brotes donde la contemplación y el éxtasis pueden aparecer como lo último. No tienen el coraje, entiende, «de creer en la eficacia de la acción humana» (339). Acudiendo a los términos del monoteísmo hebreo-cristiano, Bergson describe la experiencia del «misticismo completo» como participación del amor de Dios hacia los hombres. «A través de Dios, por Dios, [el místico] ama a la humanidad toda con amor divino» (248). Bergson se muestra aquí deudor de su personal biografía de judío cada vez más cercano al cristianismo; y cabe dudar de que sea suficiente su conocimiento de otras tradiciones. Pero esto no quita valor a su *aproximación de misticismo y amor*. Venía preparada por ese otro supuesto suyo de que la dimensión ética y la dimensión religiosa tienen profunda conexión y desarrollo paralelo. La religión dinámica, precisamente en cuanto conciencia *amorosa*, no sólo rima bien con la «moral abierta» sino que podría ser su soporte profundo.

2.5.2. Para la discusión crítica de la hipótesis

Pienso que son dos los puntos que hacen difícil de aceptar la hipótesis: uno es su *vinculación con los presupuestos generales* de la filosofía bergsoniana (que, lejos de ser obvios, presentan serias dificultades); otro, el recurso a la *estricta dicotomía* de los que se juzgan «orígenes antropológicos» de los fenómenos religiosos, incluso admitiendo que es justo

marcar una distancia importante entre dos orientaciones advertibles en ellos.

En cuanto al primero de estos puntos, entiendo que la filosofía bergsoniana (ontología y epistemología) es tan sistemática que no resultaría posible desvincular de ella la hipótesis de «las dos fuentes», si hay que tomarla *con literalidad*. Pero quizá es posible una reasunción «débil» de la hipótesis (o, mejor, la elaboración de una cierta, análoga, «hipótesis débil»); en seguida podrá verse cuál es mi sugerencia a este propósito. En cuanto al segundo punto, creo que puede tener ventajas (no habría que decir «necesidad») la hipótesis *dicotómica* («débil»), al menos para alguno de los aspectos del tema. En lo que sigue voy a indicar cómo concibo tal hipótesis y qué ventajas encuentro en acudir a ella para completar las hipótesis con las que he venido trabajando en este capítulo y, en general, en esta primera parte. (Como se verá, doy mucho relieve a la conexión establecida por Bergson entre religiosidad amorosa y «moral abierta»; lo que me pide volver al análisis de algunos textos suyos.)

La hipótesis que he hecho más central en este capítulo buscaba una *comprensión religiosa* de la peculiaridad de las religiones nacidas en la revolución del tiempo-eje. Partiendo de que (según lo expuesto en el capítulo primero) el complejo hierofánico que conforma el ámbito de «lo sagrado» tiene una «dialéctica» que lo polariza hacia un polo unitario de relevancia, me parecía ser característica de las religiones post-axiales una «transparencia» *creciente de las hierofanías* y de los símbolos que las prolongan: que lleva consigo una emergencia —nunca plena— del «Misterio» último al que remiten. Y, mirando con otra orientación metódica, la de las ciencias y la filosofía antropológicas, di mucho relieve al final del capítulo pasado a la hipótesis que ve como *función central* de la religión la «búsqueda de sentido» para la existencia humana. El «gemido de la criatura oprimida», consciencia de la limitación en choque con la ilimitación del deseo, es también «protesta».

Pues bien, asumir como hipótesis una «segunda fuente de la religión» me parece que puede complementar coherentemente esas dos más básicas hipótesis. Referida, ante todo, a la transparencia de lo hierofánico, equivale a buscar la *raíz* de tal transparencia *en el espíritu humano*, no dándola por simple producto resultante de mejores circunstancias económicas y culturales. Para definir ulteriormente esa «raíz» —casi inevitablemente se acude a una metáfora afín a la de «fuente»— no es necesario recurrir a una determinada epistemología, subsidiaria de una ontología del sujeto humano, la de Bergson u otra de cualquier tipo⁹⁷.

97. Esto equivale, como puede fácilmente verse, a subrayar para «las dos fuentes» el modesto estatuto de *constructo teórico*, que ni siquiera aspira a la plena contrastabilidad

(Tampoco ha de apelarse a reales intervenciones originarias del Misterio: no pueden ni deben excluirse; pero su invocación aquí supondría el abandono del rigor crítico.) Vale aquí, por lo pronto, empalmar con la otra hipótesis antropológica sobre el «sentido». La «protesta» (contra el mal: búsqueda de «salvación») puede ser simplemente *reactiva*, ingenua e ineficaz. Lo que sugiere la hipótesis «segunda fuente/religión dinámica» es que puede también ser *creativa*.

Esa creatividad se deja ver sobre todo en la *vertiente moral de la religión*. Ya hice notar que incluso la religiosidad arcaica fue, sobre todo en algunas de sus líneas, educadora moral de la humanidad⁹⁸. Pero la religiosidad que irrumpió con el tiempo-eje la superó en ello de modo muy relevante. Aportó, con algunos de sus «místicos», admirables llamadas a una actuación ética solidaria, gozosa y generosa, desbordante de las fronteras establecidas. Me parece que es en este punto —más que en los otros que destaca Bergson, relativos a la consciencia de la muerte y de la indefensión⁹⁹— donde puede apreciarse la *conveniencia de dicotomizar* y hablar sin recelo de una *originación irreductible* («segunda fuente»). Para hacerlo valer es mejor volver de nuevo al texto de Bergson.

Ya dije que encuentro precisamente una de las claves para su com-

empírica que podría darle rango científico. Es filosófico; y busca sólo optimizar las posibilidades de *mejor comprensión de lo religioso*. Cabrán ulteriormente diversas maneras de integrarlo en una visión filosófica global; en función de puntos de arranque y postulados básicos diversos.

98. El camino de avance, desde vivencias del tipo «tabú», lo vi sobre todo en la línea religiosa de Israel. Habría que ampliar el estudio y seguir otras; sin disimular, por supuesto, que en muchas ocasiones las actitudes y actuaciones religiosas no han contribuido al progreso moral, sino a lo contrario: todas aquellas, desde luego, en las que han favorecido e incluso consagrado la violencia.

En la misma tradición de Israel el progreso, genuino, se ha realizado alrededor de una noción de «pecado» que hay que reconocer es ambigua, al presentarse inseparable de otra noción: «castigo divino», excesivamente antropomórfica. (E, incluso superado ese escollo, podría una religiosidad centrada en el pecado traicionar la potencial riqueza moral de la llamada al amor, en que culmina de hecho la tradición bíblico-cristiana.)

99. En esas dos mayores «debilidades humanas» (la consciencia de la *muerte* y la de las múltiples *indefensiones*) no se ve la ventaja de la dicotomía si no se asume la ontología bergsoniana. Son problemas para todos los humanos, problemas que han suscitado búsquedas religiosas. Lo previsible es que las seguirán suscitando. ¿Pertenece esto necesariamente a la «religión estática»? Quizá sólo en la medida en que lo buscado son remedios *concretos* (suplencias de la insuficiencia técnica, en las que la oración es un recurso utilitario; o formas concretas imaginadas de victoria sobre la muerte...). Pero también la religión dinámica tendrá que ver con las indefensiones y la muerte: buscará *su superación para todos los humanos*. Quizá es así como deben ser entendidas en profundidad tanto la *oración* como la *esperanza* que, con unos u otros matices, se inculcan en las religiones axiales. El fiel es invitado ante todo a hacer cuanto esté a su alcance en esa superación —para bien de todos—; pero cifra su decisiva confianza en el Misterio, más allá de ese su alcance, que sabe siempre será limitado.

presión correcta, y para una valoración positiva, en la relación tan estrecha que establece entre moral y religión. Porque el contraste «moral cerrada»/«moral abierta» es muy patente, sin necesidad de recurrir a concepciones problemáticas. No son reductibles entre sí las *dos morales*, si se trata de *lo grupal frente a lo universal*. Desde la «sociedad cerrada», que se cohesionan (25 ss.) por un sentimiento de «*presión*» que frena a los individuos en su individualismo disolvente, media un salto esencial hasta la «*aspiración*» suscitada por humanos excepcionales (29 ss.) que invitan con su ejemplo a *mirar por el bien*, no de un grupo (lo que siempre sería *contra* competidores), sino del ser humano como tal y, en el límite, *de la humanidad* (283-285)¹⁰⁰.

Es significativo que Bergson anticipe al capítulo dedicado a la moral sus apelaciones más explícitas a lo cristiano. «La moral del Evangelio es esencialmente la del alma abierta» (57, cf. 77-78). «Considerad la emoción que el cristianismo ha aportado con el nombre de *charité*; si esta emoción gana las almas...» (46-58)¹⁰¹. Lo hace como ejemplo; pero muestra así lo inevitable para él tanto de apelar a una *segunda* fuente como de que la apelación valga inseparablemente para lo religioso. Es claro que no sería justo referirse a esta presentación bergsoniana como reducción de lo religioso a lo moral. Un tal «reduccionismo» se da en discursos filosóficos preocupados ante todo por la sobriedad, por que lo moral sea muy estrictamente racional, frío y codificable; y tal religión «moralista» es ciertamente poco religiosa. Pero el pensamiento de Bergson apunta a lo contrario. No sólo a notar que las experiencias morales quedan cerca de las religiosas, sino a destacar que hay un tipo posible de actitud que es ineludiblemente fronteriza, de primacía religiosa: donde la voluntad moral —y la «emoción» que la acompaña y la *posibilita*—¹⁰²

100. Los problemas, no fácilmente solubles, que hoy plantea la frecuente implicación de la religiosidad y la moral con las tendencias *nacionalistas* reciben luz desde la distinción bergsoniana. La moral-religión de la primera fuente («estática») potencia las señas de identidad y será instintivamente buscada y fomentada como contrapeso a la amenaza de disolución que los grupos culturales perciben en el mundo crecientemente planetarizado. Como ya dije en otro momento, se da ahí una de las mayores raíces de fanatismo y violencia sacral. La nada fácil solución vendría con la «dinamización» de la religiosidad.

101. Es comprensible que eluda el uso del término *amour*, por la inevitable ambigüedad que tiene en nuestras lenguas. En 1932 el lenguaje cristiano y teológico había cedido y evitaba traducir por *amor* el griego *agápe*.

Añadiré, por mi parte, que aunque puedan resultar oportunas las cautelas frente a posibles malentendidos terminológicos, no sería razonable proscribir por temor de ellos el uso del término «amor», dado lo esencial que es en tradiciones religiosas como la bíblico-cristiana. (Obligar a decir «caridad» me parece no menos sino más ambiguo.)

102. Aleccionador el párrafo cuyo comienzo cité antes: «Considerad por ejemplo la emoción que el Cristianismo ha aportado con el nombre de *charité*... Se sigue una determinada conducta y se difunde una determinada doctrina. Ni la metafísica ha impuesto esta

son tales que *desbordan lo que sería más estrictamente moral*. Con ello, más que «moralizar la religión», *hace religiosa la moral*.

Esta moral religiosa —o mejor, esta *experiencia religiosa* que se vive en una actitud y actuación moral amorosa— caracteriza una religiosidad realmente creativa (llamémosla «dinámica»), que no se ve quedada bien explicada en un esfuerzo explicativo simplificador que la redujera al mero «gemido de la criatura oprimida». Late en ella un aliento de grandeza que, sin negar la debilidad humana (y esa otra religiosidad que más obvia e indiscutidamente brota de ella), la desborda. Un aliento que hace que la «protesta» contra la debilidad no sea simplemente reactiva; y que permite quizá aspirar a que sus efectos consolatorios no deban caer por principio, ante una crítica prudente, bajo la rúbrica del piadoso engaño.

Es obligado, volviendo al planteamiento fenomenológico, preguntarse por la posible condición «hierofánica» de la experiencia religiosa a que me estoy refiriendo. Creo que es correcto mantener el título de hierofanía; habrá sólo que subrayar que cambia el tipo mismo. Las normalmente descritas como tales se refieren a algo de algún modo exterior al sujeto religioso y en lo que su papel es más pasivo; aquí, por el contrario, prima la interioridad del sujeto. La experiencia hierofánica le remite a los otros seres humanos «centrífugamente». Y, lo más decisivo, no se orienta ya tanto al Misterio por vislumbrarlo «Polo último» de ese ámbito sagrado que del *mundo natural* hacen los acontecimientos hierofánicos; sino por «vivirlo» como origen misterioso de las propias vivencias. De éstas cabría decir que son hierofánicas en el sentido de «hierofanizantes».

Lo que acabo de sugerir supone quizá una innovación del modo de conceptualizar. Pero me resulta plausible. ¿Excluiremos de entre los acontecimientos hierofánicos aquellas experiencias en las que el ser humano posiblemente *ha vivido más la cercanía del Misterio*? Frente a las hierofanías de lo natural —como son la gran mayoría de las que ofrece una primera consideración de las religiones—, ¿cómo no reconocer, de modo especial en las religiones axiales, otras que suceden *en la interioridad* y desde ahí se irradian hacia la humanidad y sus males? En el clima religioso creado por ellas no serán ya tan relevantes los símbolos naturales de evocación unitaria del Misterio («Cielo...») cuanto otros símbolos como «Fondo íntimo» y «Centro de comunión».

No debo terminar este desarrollo sin añadir aún un par de observaciones. Ante todo, querría quitar la impresión que hubiera podido dar de minusvalorar las morales no religiosas.

moral ni esta moral ha hecho preferir esta metafísica. Metafísica y moral expresan la misma cosa, la una en términos de inteligencia, la otra en términos de voluntad» (*ibid.*, p. 46).

Es indudable que existen e, incluso, son en muchos casos más benéficas que muchas actuaciones morales muy declaradamente religiosas. Cercana aunque diversa es otra reflexión que habría que hacer sobre morales como la estoica o la de Baruch Spinoza; en ellas me inclinaría más bien a descubrir un fondo religioso que no las alejaría de lo expuesto.

Tampoco querría dejar la impresión de reducir la religiosidad «de la segunda fuente» a la actitud religioso-moral amorosa, en que he insistido. Pienso que, con el desarrollo de esa dimensión, se potencia —reorientada— toda la actitud adorativa y de expectativa de salvación. Más aún, tal cambio de centro de gravedad, aunque importante, no implica que se hagan irrelevantes la sacralidad natural y sus derivaciones simbólicas. En el ámbito mismo de las religiones axiales encontraremos tendencias religiosas más «naturalistas», como hay otras más puramente «humanistas».

2.5.3. *¿Qué futuro es augurable?*

Al cerrar estas reflexiones sobre la religión, no podría dejar de referirme, anticipando algo de lo que voy a decir en el capítulo tercero, a la situación de *crisis religiosa* que, con matices diversos, nos viene afectando en Occidente en los últimos siglos.

Sin entrar aún en sus causas y en un análisis más detallado de su desarrollo —algo así intentaré en el capítulo siguiente— puede ser interesante sugerir que podrían estar en lo dicho las posibilidades hierofánicas que mejor sobrevivirían a la crisis. La civilización tecnológica, que vivimos en el «mundo desarrollado» y que tiende a implantarse planetariamente, parece cegar no pocas fuentes hierofánicas del pasado. No sólo hace menos urgentes los recursos a la «religión estática» —lo cual puede juzgarse un progreso humano y religioso—, sino que hace con ello menos viables muchas experiencias religiosas que iban ligadas a esos recursos. Sabemos hoy que este «desencantamiento» o «desacralización» del mundo no es tan simple como pudo parecer desde visiones demasiado lineales de una evolución racionalizadora. Hay renacimientos continuos de sacralidad polimorfa, un continuo «reencantamiento» añorante. Pero sabemos también que tal fenómeno es, a su vez, muy ambiguo. Añora también los recursos de la religión estática; más aún, se reviste a veces de marcados tintes mágicos.

¿Son posibles, aún hoy, para el hombre ilustrado y maduro, auténticas experiencias religiosas no tan afectadas por esos riesgos? Hay que decir, por una parte, que no se ve hayan de darse del todo por cegadas las fuentes de hierofanías naturales, hoy cuando hemos aprendido a

denunciar desde la ecología los desmanes de nuestra civilización. Pero me parece que las hierofanías más fecundas, aquellas también en las que más pueden reencontrarse en el diálogo, las grandes religiones, son las del sentido de la justicia y la comunión interhumana.

El creciente sentido de los «derechos humanos» y la añoranza de solidaridad (a pesar de las flagrantes deficiencias en ella) podrían ser indicios válidos de un retorno más sólido de lo religioso, de tipo «dinámico». En unas vivencias hierofánicas en que el «Misterio» es vivido como Centro íntimo a todos los seres, capaz de armonizar las disonancias y neutralizar los señuelos del deseo posesivo de cada uno (en sociedades cuya lógica inmediata destaca como sumos valores el consumo y la competitividad). Pero esto debe aún precisarse mucho...

LA CRISIS MODERNA DE LO RELIGIOSO

La presentación del hecho religioso que estoy intentando de modo sumario tiene obviamente que prescindir de los mil desarrollos concretos de las religiones axiales, cuyo relato detenido llenaría las páginas de una «historia de las religiones». Para la reflexión filosófica, centrada en la búsqueda de lo nuclear religioso, lo relevante de esas religiones es aquello que revelan sus momentos fundacionales.

Hay, en cambio, otro momento histórico posterior del todo imprescindible. Es el de la crisis religiosa que hoy se vive en el planeta, aunque no por igual en todos sus ámbitos. Para referirnos a ella, el adjetivo «moderna» puede ser un término suficientemente adecuado si se añaden algunas aclaraciones. Dejando matices etimológicos¹, el término se viene aplicando de modo bastante generalizado a las culturas «occidentales» de los últimos siglos. La última restricción es importante: conviene destacar que se trata de un fenómeno cultural inicialmente no universal, sino originario de un ámbito y una tradición determinados. Sólo eso aclara sus características y explica por qué y de qué tipo es «la crisis religiosa moderna». Aun con esta restricción, el hecho de la crisis es relevante y pertenece al «hecho religioso» humano tomado en su integridad. No cabe ignorarlo al filosofar sobre lo religioso. Y menos los que somos culturalmente occidentales; que por serlo —y seamos de ello más o menos conscientes— estamos afectados por no pocos factores de esa

1. *Modo* es un adverbio latino sinónimo de *nunc*, «ahora»; lo que daría para el derivado «moderno» una significación siempre relativa: en cada caso, aquello que sea más reciente o actual, por contraste con lo más remoto en el tiempo. Parece que ya en el siglo VI d.C. lo usó Casiodoro referido precisamente a lo cristiano. Su uso, si es semánticamente correcto, implica un subrayado de la novedad cultural de la época a la que se aplica.

crisis o somos, en todo caso, sensibles a ellos. (Lo que acabo de enunciar de modo expreso ha sido ya en realidad una preocupación subyacente en no pocos enfoques de lo que llevo escrito: desde la primera sumaria presentación de «lo religioso» en su multiplicidad supuse en los lectores un tipo de sensibilidad «ilustrada», la propia de la «modernidad» en la que vivimos.)

La localización «occidental» tiene una relación muy patente con rasgos particulares de la crisis. Al ocurrir en el seno de la tradición religiosa monoteísta cristiana, se ha manifestado ante todo como reacción contra las iglesias (y sus mandatarios), con un primer efecto perceptible en el abandono de sus prácticas rituales. Y cuando ha inducido un distanciamiento doctrinal, su mayor radicalidad se ha expresado como «a-teísmo»; con la alternativa de un «agnosticismo» quizá más general pero referido ante todo a Dios. Esto hubiera sido diverso en otras tradiciones. Habrá también que contar con que específicos rasgos de la religiosidad monoteísta cristiana hayan podido estar en el fondo de los mismos factores de la crisis.

En la sucinta presentación que me propongo hacer no intentaré de entrada desbordar ese marco geográfico e histórico; sólo ocasionalmente sugeriré algunas analogías que vayan más allá. El capítulo puede también ser más breve porque tiene un cierto papel de transición a la parte segunda. Ya que las filosofías a las que voy a pasar allí revista son las de la Modernidad, interrelacionadas (como efecto o como causa) con la crisis.

Me parece que pueden ser tres los apartados generales del capítulo, respondiendo a tres niveles que deben ser tratados:

3.1. Hay ante todo que buscar una suficiente descripción de los *factores históricos originantes de la crisis*; que se cuentan, sin duda, entre los factores *constitutivos de la Modernidad*, aquellos que son clave de su significado histórico-cultural.

3.2. Tras lo cual hay que considerar detenidamente *la misma crisis*.

3.3. Y añadir una breve reflexión global sobre su *alcance* (¿desborda la crisis actual los mismos factores «modernos»?)

3.1. LA MODERNIDAD Y SUS FACTORES HISTÓRICOS

No cabría comenzar de otro modo que evocando, en una somera enumeración, esa serie de *hechos históricos* —de sobra conocidos— que significaron novedad cultural de uno u otro tipo y que, en su convergencia, resultaron determinantes de la época; una época que tuvo pronto fuerte consciencia de esa novedad que la hacía acreedora al título de «moderna».

Venía precedida por la serie de *descubrimientos geográficos* que por primera vez daban a los humanos —sería más exacto decir: a los habitantes de Europa— una idea global del planeta en que viven. Y ello vino a coincidir con el momento en que la *invención de la imprenta* propiciaba una intercomunicación de las ideas que no existía hasta entonces. Estos dos hechos, conjugados, favorecían consideraciones globalizantes de los acontecimientos y daban una creciente fuerza a la idea de «humanidad». Otro hecho de otro orden, el «humanismo» del Renacimiento, que culminaba entonces, había preparado una sensibilidad afín, que ahora quedaría reforzada y habría de ampliar las miras.

Inició desde otro ángulo, el de la religiosidad cristiana y su evolución, el hecho que denominamos *Reforma*. Aportaba un matiz complementario: frente al excesivo acento en la dimensión institucional eclesial (que se había llegado a sentir como opresora), un acento renovado en la dimensión personal². Mirado desde el punto de vista cultural, no es difícil ver que eso favoreció y reforzó la entrada en escena de lo que llamamos el «*sujeto*».

El escenario cultural de «Occidente» estará en adelante dominado por ese factor, que hará de complemento y contrapunto al otro factor dominante, la «*razón*». Con la doble mención que acabo de hacer, la enumeración de «hechos» que venía haciendo desciende desde el nivel de los hechos propiamente tales a otro en que los referentes son más bien orientaciones culturales básicas; pero, eso sí, con fuerte incidencia en los hechos. Quizá es la razón el más claro y determinante de esos factores, aquél por el cual habría que definir ante todo a la Modernidad. Pero la presencia del factor «sujeto» potenciará el sentido crítico de la razón y destacará en ella la dimensión ética y la libertad. A estos dos factores, razón y sujeto, dedicaré pronto mi análisis más detenido; porque en ellos pueden estar las claves decisivas de la crisis religiosa.

En relación con la racionalidad, hay que evocar aún otros hechos típicos del *novum* moderno, esta vez producto ya del trabajo racional. Pienso ante todo en el lanzamiento por Nicolás Copérnico de la *nueva visión astronómica* (abandono del espontáneo geocentrismo), que luego completarían Kepler y Galileo. Y, por otra parte, en el progreso de los *métodos experimentales* de investigación. Orientarán decisivamente —ya nunca de modo uniformemente compartido— la «imagen del mundo» que resulte de la racionalidad moderna.

Pero la racionalidad ha tenido también otra traducción muy opera-

2. Un rasgo, por otra parte, nuclear en la religiosidad post-axial y nunca simplemente ausente en el cristianismo, aunque no poco descuidado en los complejos avatares del mundo católico medieval.

tiva, al incidir en la transformación de los *modos de producción económica* y en las *relaciones institucionales*. Es un proceso más lento, que ocupa siglos, pero de efectos muy duraderos, que configuran el tipo de vida y los desarrollos sociales y culturales que guardan relación más directa con lo religioso. Y es preferible empezar el análisis por estos factores de envergadura social, más patentes; dejando para después los ya mencionados (razón y sujeto) cuya adecuada percepción requiere aclaraciones matizadas y algún tecnicismo. (No me atengo estrictamente, como puede verse, al orden cronológico. Para mi intención, no sería muy relevante.)

3.1.1. *Industrialización y su impacto*

Voy a llamar de modo genérico «industrialización» al macroproceso económico de la Modernidad. Hablando con precisión, el término designa dos «revoluciones industriales», la que se produjo con el uso del motor de vapor (comienzos del siglo XIX) y la que utilizó además la energía eléctrica (finales de dicho siglo); y, por supuesto, habría que llamar también revolución a la producida por la reciente difusión de la «informática». Estos cambios, aunque quizá menos hondos que el cambio de una economía de recolección a otra de producción de los alimentos (la «revolución neolítica»), *configuran un género de vida humana nuevo*, con múltiples repercusiones.

Antes de ellos, en los primeros siglos modernos (XVI-XVIII), lo destacable en el ámbito económico había sido el incremento del capitalismo comercial (continuación del medieval tardío), que se conjugó con el fortalecimiento progresivo de los Estados nacionales y con la colonización y explotación por ellos de las tierras descubiertas. La acumulación de capital ha sido una condición indispensable para la industrialización; y aumentará con ella, originando la peculiaridad de algunos de sus problemas. Por otra parte, a las innovaciones tecnológicas mencionadas, y a las demás que están en la base de la industrialización, se ha llegado desde el gran desarrollo científico al que en seguida me he de referir, característico de la racionalidad moderna.

Es fácil evocar la serie de cambios interconexiónados de gran *impacto social*. Fuerte crecimiento de la población urbana a costa de la rural. Aumento de las masas «proletarias» (explotadas como «mano de obra»), inestables por sus condiciones de vida precarias e inhumanas. Políticas imperialistas y colonizadoras de los Estados más industrializados. Todo ello trae consigo *migraciones* con el consiguiente *desarraigo*. Es éste el punto de incidencia religiosa más directo de la industrialización, sobre el que es oportuno centrar las reflexiones.

El *desarraigo* es siempre factor de crisis religiosa, al incidir en poblaciones en las que las prácticas religiosas estaban pautadas de modo fijo por tradiciones antiguas y poco cambiantes; donde la religiosidad era predominantemente social, poco personalizada. Pero en el específico desarraigo que se produjo con la acelerada industrialización todo se agravó por los cambios que inducía la acomodación al nuevo tipo de producción y a los *hábitos laborales y de consumo* que imponía. Destacaré unos rasgos, sobre los que llaman la atención los estudios sociológicos.

El *tiempo*, que para el agricultor está obviamente acomodado a los ritmos de la Tierra, tiende a hacerse homogéneo, a la par que mucho más exigente; la fiesta religiosa queda, entonces, desplazada en su sentido; legitimada sólo como recuerdo un tanto extraño. También el *espacio* se organiza de modo diferente: pierden no poco de su sentido los privilegios de los recintos sagrados. Sobreviene lo que se ha llamado «desacralización». En general, los símbolos pierden vigencia en favor del creciente prestigio de una austera racionalidad conceptual, que es apreciada porque se la ve (por la potenciación científica de la tecnología) al origen del cambio y de lo nuevo.

La *familia* tenderá en un primer momento a fortalecerse, constituyéndose en refugio frente al desarraigo; como también en centro de la vida para los acomodados, en cuanto presumible garantía de la conservación de sus privilegios. Después, primarán para unos y otros los intereses individuales; y los vínculos familiares irán perdiendo vigencia. El clima social irá siendo más y más despiadadamente competitivo. También irá cayendo la anterior inviolabilidad de las pautas morales (en la relación familiar, en lo sexual, en lo económico).

Son unas pinceladas más bien toscas y, en todo caso, incompletas. Las sociologías de la religión del último tercio del siglo XX tienen bien estudiado el fenómeno, con trabajos incluso empíricos que documentan la progresiva erosión de la religión tradicional (cristiana) de Occidente³. Aquí no tendría sentido detenerse en el tema. Sobre todo porque, en conexión siempre con lo económico, han entrado en juego factores de lo peculiar de la «Modernidad» que han tenido influjo más específico en la crisis religiosa subsiguiente. Hacia ellos voy a dirigir la atención.

3. Véase, por ejemplo, S. Acquaviva, *L'eclisse del sacro nella civiltà industriale*, Milano, 1961. Posteriores teorizaciones más complejas del fenómeno («secularización») encontrarán siempre más dificultad para traducirse en el trabajo empírico.

3.1.2. Complejidad social y «pluralismo»

Antes de pasar a los ya anunciados factores de fondo (razón, sujeto), que requieren más aclaración, voy a referirme someramente en este segundo epígrafe a otros del *ámbito social*, que están en lógica relación con los de la base económica. Afectan al entramado institucional, a la estratificación, a las relaciones interhumanas de uno u otro nivel, así como a las ideas más generales que los humanos tienden, desde lo nuevo de las situaciones, a hacerse de la realidad. Todo ello, y sobre todo lo último, tiene repercusión en lo religioso y puede haber sido factor de su crisis moderna. Cabe aquí beneficiarse de perspectivas de la ciencia sociológica, muy concretamente, de la sociología del conocimiento⁴.

Hay que empezar evocando otro dato innegable, que no he recordado hasta ahora. La Modernidad ha sido una época de *revoluciones*. Como arquetípica puede darse la Revolución francesa de 1789; pero la habían precedido otras. Y posteriormente ha habido aún otras, a lo largo del siglo XIX y en el XX: la más destacada de las cuales es, por supuesto, la «Revolución de Octubre» de 1917, que dio origen a la Unión Soviética. En las revoluciones modernas es muy patente la vertiente política: los regímenes tradicionales autocráticos son sustituidos por otros que avanzan hacia la «democracia» (aunque con limitaciones, que muchas veces dejan sus proclamaciones en lo «formal»). Se reconocen y proclaman la «soberanía popular», el sufragio universal, las libertades cívicas, los «derechos humanos».

Esto envuelve una caída de la legitimación (generalmente religiosa) del régimen tradicional; y su sustitución por una diversa, llamémosle «ideología». Va implícito un reconocimiento no meramente fáctico de la *pluralidad de opiniones* y una renuncia por principio a la apelación, en la organización de la sociedad, a la posesión de la verdad absoluta por parte de nadie. Habrá ideologías varias en competencia (aunque con frecuencia la ideología revolucionaria buscará imponerse por la violen-

4. Dar importancia a la aportación sociológica, en esta aclaración de la historia moderna que he emprendido, es coherente con tener el interés centrado en la «crisis religiosa»; ya que se trata de un fenómeno social. Por supuesto, no es la social la única dimensión de la religiosidad y su crisis; en epígrafes siguientes doy todo el relieve que merecen a puntos clave de la historia del pensamiento. Entre los posibles enfoques sociológicos, adopto como el más adecuado el de la reciente Sociología del conocimiento. Libro básico de referencia es el de P. Berger y Th. Luckmann *La construcción social de la realidad* [1966], Amorrortu, Buenos Aires, 1968, y el ulterior del mismo P. Berger (con B. Berger y H. Kellner), *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness* [1973], trad. cast. *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979. Y el nuevo libro común de Berger y Luckmann *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno* [1995], Paidós, Barcelona, 1997.

cia, contradiciendo lo que proclama). Ya se ve la repercusión religiosa de esta deriva «pluralista»⁵.

Quizá había ya también en el fondo de las mismas revoluciones del siglo XVIII una percepción de que el régimen político tradicional no es ya apto para las exigencias de la nueva economía y su modo de producción. Pero, como podía esperarse, lo económico influye mucho más directamente tras la revolución industrial en las revoluciones de los siglos XIX y XX, cuyo objetivo es más *social* y no simplemente político. La distribución del trabajo industrial y sus beneficios exacerbó las distancias siempre existentes en la estratificación social y generó la típicamente moderna «lucha de clases». En su teorización clásica por Karl Marx, el elemento decisivo para la situación de explotación que se vive es la propiedad privada de los medios de producción; por lo que la revolución ha de tender a abolirlo e instaurar un régimen de propiedad colectiva de dichos medios. Aunque en principio tal dictamen y tal programa no tienen nada que ver con lo religioso, es sabida la incidencia negativa que ha desencadenado⁶.

Al margen de tal aspecto —más allá de los problemas específicos de la lucha de clases y sus teorizaciones—, hay en la configuración social moderna condicionada por lo industrial una serie de rasgos que constituyen un factor de crisis para la religión. Sólo me es posible aquí, como puede comprenderse, intentar sugerir con unas escuetas pinceladas un fenómeno que ha ido en progreso (con ritmos diversos y con matices diversos) en el mundo industrializado⁷.

La descripción puede arrancar de la ineludiblemente creciente *tec-*

5. Había en ello un problema difícilmente eludible para la religión, sobre todo en su sistema de creencias institucionalmente determinadas. En la Revolución francesa ello se combinó con algo que hubiera sido evitable: la implicación de la Iglesia católica con el régimen tradicional y la hostilidad de muchos de los revolucionarios hacia instituciones, personas y símbolos religiosos. El siglo XIX católico quedó marcado por un penoso sesgo reaccionario.

6. Aquí todo, visto desde fuera, tiene incluso menos lógica que la oposición a los proyectos de la Revolución francesa. El ideal de justicia igualitaria tiene afinidad con la religiosidad cristiana. Pero ocurrió que en las clases más pudientes estaban muchos de los más afectos a la religión tradicional. Con esto, la crítica revolucionaria integró el factor religioso en la «ideología opresora» y los oprimidos vieron la religión como adversa. Las instituciones religiosas vieron a su vez como irreligiosos los movimientos revolucionarios y denunciaron sus demandas igualitarias, sin advertir cuánto debía tal denuncia a sus intereses de clase. Se consolidó así un aspecto agudo de crisis religiosa que hubiera sido menos previsible.

7. Hago, por mi cuenta y riesgo —y contando con que el lector conoce por sí el fenómeno y sabrá captar el sentido alusivo de mis indicaciones—, una descripción sumaria basada en mi lectura de los análisis del último libro citado, *The Homeless Mind* (cuyo título, tan expresivo, veo mejor no traducir).

nologización de la producción industrial. De ella se sigue una íntegra mentalidad (racionalidad, rendimiento, componencialidad...) que incorporan ante todo los que más centrados viven en la actividad productora. Va también con ella una creciente *segmentación social* y la correspondiente *especialización* reconocida de los conocimientos. Y una *burocratización* de la vida: una organización también tecnologizada, que induce una taxonomía social. Todo ello puede ser ya un cierto factor de crisis para lo religioso, que queda sectorializado.

Pero el mayor impacto social viene de los condicionamientos que esa situación impone al *individuo*, al que tiende a recluir en «espacios» propios y cuyos «derechos» sólo asume en tanto tipificados. La obligada *urbanización* sitúa, por otra parte, a los individuos en el anonimato y consolida así la pluralidad en todos los órdenes. Todos estos rasgos desembocan convergentemente en el «*pluralismo*», que se confirma así, al final del análisis, como el rasgo social moderno más característico. Es un rasgo que crecerá aún con el progresivo alcance y poder de los «medios de comunicación de masas».

Es también, piensan los sociólogos, el más típico *factor de la crisis religiosa moderna*. En cuanto a su específico significado como tal factor de crisis, hay que decir quizá que es típicamente ambiguo —como, en principio, lo son las crisis mismas—. Aunque trataré ampliamente más adelante de la crisis religiosa y su alcance, es útil añadir aquí (para captar mejor la aportación sociológica) unas observaciones sobre la incidencia del pluralismo y las *reacciones* que provoca. La incidencia relevante es la que se produce sobre lo que puede llamarse «visión global de lo real» que tienen de hecho los miembros de una sociedad, como envolvente de los saberes especializados⁸. Sobre esa «visión global» tienen los individuos no propiamente «ciencia» sino una básica «convicción», que es para ellos fuente de la necesaria seguridad al afrontar la existencia y contribuye así a que encuentren el «sentido de la vida». La convicción va ligada a unas «creencias», que se adaptan al «modelo oficial» vigente en la sociedad. Son estas creencias y este modelo lo que queda fácilmente relativizado en la situación pluralista. Y es oportuno añadir esta apostilla: toda esta teoría fue siendo vivida de modo muy trágico por los europeos, en la división de creencias religiosas generada a partir de la Reforma y en las subsiguientes largas guerras de religión...

8. En el citado libro básico, *La construcción social de la realidad*, Berger y Luckmann lo denominaron «universo simbólico». Las religiones son modelos concretos de universo simbólico. Pero también al margen de ellas puede darse, y se da, esta función antropológica. Algo de esto anticipé al final del capítulo segundo. En aquella anticipación, y también en la descripción que ahora hago, sigo sobre todo a Th. Luckmann. Remito a la cita más exacta que haré.

¿Cómo tipificar las reacciones? Es fácil que haya desconcierto y cuestionamiento de las convicciones; lo que puede llevar incluso a su abandono; una salida que, universalizada, constituiría una verdadera patología social. Pueden también darse reafirmaciones en la convicción unidas a mayor literalismo en las creencias y sus modelos; algo que también conduciría a patologías sociales. Pero también es posible que la incidencia del pluralismo favorezca la llegada a posiciones de convicción más complejas con reformulación de las creencias; una salida ésta socialmente positiva y que implica mayor madurez humana.

Quizá puede añadirse algo más. En la situación descrita cabe pronosticar que se agravarán los problemas de identidad y se difundirá una generalizada ansiedad, una mayor *necesidad de «sentido»*. Hay que contar por ello con revanchas de lo individual, que busque más espacios. Algo que los gestores sociales habrán de conceder, negociando las «reservas» y sus fronteras, cuidadosos como serán de que no derezca el ritmo social (industrial y político). Sin conseguirlo siempre: no podrán evitar los estallidos contraculturales...

Pero, por reales y relevantes que sean, los dos factores vistos no explican todo en la crisis moderna. Hay que considerar otros dos, más hondos y también más sutiles, para cuya comprensión hay que asomarse a las reflexiones de exponentes de la «mentalidad moderna».

3.1.3. Racionalización creciente y su impacto

La «razón» (ya he dicho, junto con *el «sujeto»*), es factor clave en la Modernidad y como factor de crisis religiosa. Pero esto pide, naturalmente, una aclaración; porque la razón es una dimensión humana, quizá la característica diferencial que más destaca a los humanos en la escala animal. ¿Qué significa acudir a esa dimensión para caracterizar lo moderno? Es claro que sólo puede tratarse de una mayor «racionalización», de un *desarrollo racional singular y acelerado* en la civilización «occidental» de los últimos siglos. (Lo ha sido, en efecto, incluso hasta un extremo unilateral que ha provocado diversas crisis en el mismo proceso.)

Encuadremos, pues, correctamente. *Animal rationale* fue para la filosofía escolástica la definición (por género y diferencia específica) del ser humano. La fórmula traducía la helénica *Zóon lógon ekhon*, donde el término clave cuya posesión definía la peculiaridad humana, *lógos*, antes aún que «razón» denotaba «palabra, lenguaje». Veo oportuno partir de la sugerencia de esta etimología griega. El verbo radical, *légein*, significa originariamente «recoger»; y, por ello, «poner orden». El homínido que evolucionó hasta humano se destacó de los demás animales al adquirir la capacidad («competencia») de organizar mediante su

palabra el complejo mundo de sus percepciones sensoriales⁹. El *lógos*, por ser palabra, es también «razón», orden en lo percibido. Y «razonar» (proceder «lógicamente») será operar mediante palabras (proposiciones y argumentaciones) en busca de organizaciones ulteriores de lo real que anticipen su posible percepción; planteando problemas de modo preciso que oriente metódicamente a su solución. Y apuntando así a una visión global unitaria.

Vista así, la racionalización puede decirse coextensiva del proceso de hominización. Tras llegar al umbral en que cabe hablar de auténticos seres humanos, el proceso continúa. Puede verse como paso suyo relevante la misma revolución neolítica. Más claramente lo es el que constituyó el «tiempo-eje»: gran índice de ello es el nacimiento de la filosofía. Es desde esta mirada general como puede entenderse en qué medida cabe tener la racionalización por determinante específico de la Modernidad. Lo importante, ya se está viendo, será captar *por qué* lo fue y *cómo* se desarrolló.

3.1.3.1. Lo específico de la racionalidad moderna: «Ilustración»

Debe ante todo conectarse lo que haya de específico en la racionalidad moderna con una crisis de la autoridad tradicional (de la que da un cierto testimonio la Reforma)¹⁰. Ocurre que, frente al simple tener por verdad lo recibido y pensar según lo correcto, algo plantea a los humanos que van viviendo los acontecimientos nuevos una renovada necesidad de *pensar por sí mismos*. Que verán confirmada en el creciente pluralismo social y cultural en que habrán progresivamente de aceptar vivir, aprendiendo a apreciar más la capacidad de resolver por sí mismos las cuestiones.

No es lo más cómodo. Pero puede ser lo más honesto. Hubo un cierto tono ético en la reivindicación. Aunque no desde el primer momento (siglos XVI y XVII), pero pronto después (siglo XVIII), se acudió

9. Esa capacidad que singulariza lo humano no debe separarse de esa otra —quizá, incluso, más radical— de «llegar así a la *realidad*, más allá del puro estímulo», algo en que tan justamente insistió Zubiri. Asumiendo esta idea suya, insisto por mi parte más de lo que él hizo en el papel del lenguaje. La realidad no es caótica sino ordenada; pero no lo captaríamos así de no contar con el lenguaje.

10. La situación es compleja. Por una parte, los reformadores propugnaron el «libre examen» (frente a la autoridad eclesíástica en la lectura del texto bíblico): por otra, se mostraron adversos a «la razón» (protestando contra el racionalismo bastante ingenuo de los escolásticos); y al fin erigieron el texto bíblico en un canon autoritario... (los siglos posteriores han visto nacer de esto último el «fundamentalismo»). Pero sin duda ha prevalecido el principio (irracional!) del libre examen y han sido estudiosos reformados los que han hecho más por una lectura crítica de la Biblia.

a la metáfora de la luz para denominar lo que se estaba viviendo: era la «Ilustración»¹¹. Y se lo valoró como muy positivo, con optimismo y consciencia de progreso. No son fácilmente sustituibles, como testimonio, las conocidas expresiones de Kant: «Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoreñidad [...], de la incapacidad de servirse de la propia razón sin la dirección de otro [...] *Sapere aude!*, tal es la divisa de la Ilustración»¹². Advértase cómo, además de la confianza en los logros de la razón y un cierto —razonable— orgullo puesto en ellos, subyace un *sentido de lo histórico* a la toma de conciencia; y, presidiéndola, un fuerte sentido ético, aquel que llevaría a Kant a tematizar «la *razón práctica*» y concederle «el primado sobre la especulativa»¹³.

Esa racionalidad «ilustrada» se sentía obviamente heredera de la tradición *filosófica*. Pero con una necesidad ineludible de *re-comenzar*. Muchos fueron sintiendo cancelada la filosofía de los inmediatos antecesores escolásticos, invalidada por su sumisión a la teología cristiana. Y tampoco bastaba ya, como había bastado a los renacentistas, con un retorno a los orígenes griegos. La consciencia de la novedad que se vivía condujo a buscar un punto de partida *radical* —es decir, sin presupuestos que pudieran resultar impugnables— para un discurso filosófico que quería dar cuenta sistemática del mundo. Estoy tomando como paradigmático el caso de Descartes. (Que lo fue también por saber extremar las cautelas frente a la institución eclesiástica, que, por su parte, extremaba su vigilancia. Y por cuanto, pese a la radicalidad, no pudo menos de heredar con el bagaje cultural del momento también mucho de la ambiental visión cristiana del mundo.)

Algo del modelo Descartes estará presente en toda la filosofía que llamamos moderna. Y, sin embargo, pronto habrá que constatar en ella

11. Creo que cabe hablar de «Ilustración» en referencia a toda la Modernidad —por el específico desarrollo en ella de la racionalidad—. De un modo más estricto, la denominación se aplica al siglo XVIII, en el que surgió, connotando la fuerte toma de consciencia y valoración positiva de tal desarrollo.

Como se sabe, hubo tres denominaciones convergentes: *les Lumières* en el ámbito francófono, *the Enlightenment* en el anglófono, *die Aufklärung* en el germanófono. No eran del todo coincidentes las orientaciones ni la relación con lo religioso. En este último punto, fue la Ilustración francesa la más adversa. Sobre el tema, es clásico el libro de P. Hazard *La crisis de la conciencia europea en el siglo XVIII* [1930], que insistía fuertemente en las raíces anteriores de la crisis, con su cumbre entre 1680 y 1715; y muy recomendable también el matizado de G. Gusdorf *La conciencia cristiana en el siglo de las Luces*, EDV, Estella, 1977; título original, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*.

12. I. Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», artículo de 1784, publicado en la revista *Berlinische Monatsschrift*. En WW (Ak.), VIII, 33-42.

13. Sobre los matices, me permito remitir a mis «Reflexiones sobre el primado de la razón práctica», en J. Carvajal (coord.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real, 1999, pp. 15-28.

una duplicidad de líneas. Hay en el pensamiento cartesiano una confianza en los posibles logros cognitivos de la razón abstracta que no será compartida. Para otros, la aportación de la razón vendrá a ser más funcional, toda en servicio de ese modesto acceso a lo real que tenemos los humanos: la experiencia sensorial. Esta segunda línea, «empirista» —desarrollada sobre todo por los pensadores del ámbito cultural británico— será en adelante el tópico contrapunto del «racionalismo» (término que quedará apropiado a la línea más netamente continuadora del origen cartesiano).

3.1.3.2. Desdoblamiento: razón filosófica y científica

En realidad, el surgimiento de esa corriente empirista (dentro del racionalismo entendido de modo más amplio) es lo más típico de la situación cultural de la Modernidad. Y connota el surgir de ese otro ejercicio de racionalidad al que hemos apropiado el título de «científica» (contraponiéndola a la «filosófica»). Las «ciencias positivas» marcan su diferencia con una exigencia de *exactitud* que permite la expresión matemática; y con la oferta de modos de *contrastabilidad* en experiencias sensoriales abiertas a todos. Las filosofías habrán de reconocer que no pueden ofrecer tanto ni en exactitud ni en contrastabilidad. De hecho, la creciente presencia en la escena cultural de las ciencias positivas —avaladas además por los éxitos de su operatividad en la innovación tecnológica— les ha dado el protagonismo en el mundo occidental. Lo peculiar de la «racionalidad moderna» viene más de lo científico que de lo filosófico; inducirá incluso una —posterior— crisis de la filosofía.

En todo caso, las ciencias positivas, y la imagen del mundo que abren, constituyen un factor decisivo de la crisis religiosa moderna que busco individuar. Pronto centraré en ello la atención. La incidencia en esa crisis de las filosofías es también innegable; pero mucho más compleja. No hablaré ahora de ella porque será el objeto de la parte siguiente del libro: «Las filosofías ante lo religioso». Sólo quiero aquí añadir que en lo dicho va la clave del orden de presentación que allí seguiré. Habrá un capítulo (el cuarto) dedicado a las filosofías de línea «racionalista» y otro (el quinto) dedicado a las de línea «empirista». Pues son poco conciliables los ángulos desde los que unas y otras plantean en su reflexión los problemas de la religión. Y habrá todavía otro capítulo (el sexto) dedicado a una tercera línea filosófica que media entre las anteriores por cuanto retrotrae tanto razón como experiencia sensorial a una más básica experiencia, la del sujeto. (Algo bien presente en Descartes, luego dejado de lado).

Esta fuerte consciencia de la presencia inicial del *sujeto* es —ya lo dije antes— un rasgo específico de la racionalidad moderna; puede in-

cluso tenerse por un rasgo determinante de la Modernidad. Ha sido, por una parte, fuerte su impacto en la crisis de la religiosidad. Por otra, se ha dado a su propósito un giro importante en el correr de la Modernidad, tal que ha sido llamado «crisis del sujeto». Todo ello aconseja dedicarle después un epígrafe especial.

3.1.3.3. Crisis de la racionalidad moderna

Pero no cabe dar por terminadas las consideraciones sobre la racionalidad moderna sin mencionar que ella también ha tenido su «crisis» en el último siglo. No ya como reacción contra excesos de sistematización racionalista —como fueron las filosofías «vitalistas» del siglo XIX—, sino por un cuestionamiento más radical de la valoración positiva que de ella se hizo, sobre todo en el siglo XVIII: esa autoexaltación optimista que caracterizó la «Ilustración».

El siglo XX ha sido menos entusiasta y ha llegado incluso a expresar un serio pesimismo ante los logros reales y posibles de la cultura y la civilización surgidas bajo el signo del desarrollo racional; del filosófico y, más aún, del científico. Se ha diagnosticado una fatal «dialéctica de la Ilustración»¹⁴, que ha conducido el desarrollo hacia un imperio de la «razón instrumental» en el que se ha perdido de vista la orientación ética que hace humanamente valioso el trabajo racional¹⁵.

Una simple mirada a lo que ha sido el siglo XX puede confirmar el pesimismo de ese dictamen. Ha habido, por una parte, un desarrollo exponencial de las ciencias aplicadas y de las tecnologías innovadoras: aviación y otros medios de automoción, utilización de la energía nuclear, exploración del espacio (con la simbólicamente tan relevante llegada a la Luna en 1969), avances espectaculares de la medicina y la

14. Es, como se sabe, la expresión de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, fundadores en los años treinta del siglo pasado de la *Teoría crítica de la sociedad*, la llamada «Escuela de Frankfurt».

15. J. M.^a Mardones (*Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1995, pp. 75-91) sintetiza así matizadamente la compleja crisis actual. Su origen se ha visto (D. Bell) en la escisión entre dos tipos de racionalidad: la funcional-instrumental que guía las ciencias y la tecnología y otra que, por contraste, intenta recuperar lo perdido con acento estético-expresivo. La reacción *neo-conservadora* (Bell, Berger, Novak) propone entonces como remedio volver a los valores éticos de las instituciones tradicionales. Mientras que la más reciente corriente *post-moderna*, en base a un análisis similar, da por inevitable la progresiva reducción de la racionalidad a lo estético-expresivo («el fragmento», frente a «los grandes relatos» que presidieron la racionalidad moderna). Frente a unos y otros, y recogiendo el testigo de los fundadores de la Escuela de Frankfurt, J. Habermas ha defendido en el último tercio del siglo la validez de lo nuclear de la Ilustración liberado de sus unilateralidades.

cirugía, logro de una creciente intercomunicación (radio, televisión) a nivel planetario, desarrollo desbordante de las tecnologías informáticas, logros de la biología molecular y las biotecnologías (con la brillante determinación del genoma humano y las clonaciones...).

Por otra parte, no pueden disimularse los horrores que han supuesto en el siglo XX dos guerras mundiales devastadoras, así como multitud de otras guerras. Ni las crueldades inverosímiles de los campos de exterminio (que solemos expresar resumidamente en el dolorosísimo símbolo de Auschwitz); ni la creciente desigualdad del reparto de la riqueza con el progresivo ahondamiento de la zanja que separa a los países privilegiados de los no-desarrollados o «en vías de desarrollo» (ien los que se concentra la mayor parte de la población mundial!). A lo que hay que añadir la constante amenaza de espirales de violencia y los crecientes deterioros ecológicos, a veces irreversibles... Y siempre con los no resueltos problemas del crecimiento demográfico y del agotamiento de las fuentes de energía.

3.1.3.4. Impacto «desacralizador» de la racionalización

Se la exalte o se la lamente, la racionalización de la vida ocurrida en la Modernidad occidental ha sido y es un hecho; y lo es en medida creciente. Que no se lo aplauda no elimina su impacto en las conciencias. Y ese impacto no proviene de una información muy plena y correcta sobre las teorías filosóficas o científicas en boga. Proviene, más bien, de una noticia difusa, que va ganando todos los ambientes y que se percibe como avalada por los logros tecnológicos que están al alcance de todos.

Es la *imagen del mundo* la que cambia. La nueva imagen, que se va imponiendo, no sólo no cuenta con la imagen del mundo tradicional, el modo tradicional de ver el Cosmos, la Tierra, la vida, el ser humano y su origen, los hechos antropológicos en los que parecía fundarse el código moral vigente..., sino que o los contradice en ciertos puntos o, al menos, va reduciendo a creciente inverosimilitud su conjunto; pone en cuestión así, concretamente, los pronunciamientos dogmáticos y morales cristianos. La erosión es paulatina y no uniforme: no llega por igual a todos. Pero todos los indicios son de que, hasta ahora, ha avanzado inexorablemente, sin que a la larga basten a contrarrestarla estrategias defensivas de simple enclaustramiento cultural; y no son fáciles otras estrategias, siempre más sutiles, de reaclimatación de la religiosidad en el clima creado por la nueva imagen.

Todo esto merece una consideración más detenida. Sobre todo, en orden a captar y valorar la hondura, mayor o menor, y el verdadero significado de la crisis moderna de la religiosidad; un contexto en el que

habrá que tratar de esclarecer el sentido y alcance que convenga atribuir a la «secularización». Habrá de ponderarse también, en ese mismo contexto, qué cabe juzgar sobre el sentido y alcance de los innegables brotes más recientes de «re-sacralización» y nuevas formas de religiosidad. Constituirá todo ello, como ya anuncié al principio de este capítulo, el apartado segundo del mismo.

3.1.4. *Emergencia «humanista» del sujeto: impacto y crisis*

Antes, todavía en este primer apartado de descripción de los factores históricos de la crisis, es menester dedicar una atención especial al tema del *sujeto*. Como he dicho hace poco, constituye una característica de ese mismo factor básico que es la racionalización moderna: la razón, cuando busca (en el modélico pensamiento de René Descartes) articularse en independencia de toda autoridad y ensaya para ello la «duda metódica», encuentra su punto de apoyo en la certidumbre del *propio sujeto individual*¹⁶ (*je pense, donc je suis*).

Por otra parte, la relevancia del sujeto es ya por sí sintomática de la Modernidad y muy acorde con otros de sus típicos factores históricos; concretamente, con el espíritu «humanista» en boga desde el Renacimiento, así como con mucho de lo que implica la Reforma. Y en esa relevancia ha de incluirse otro rasgo muy típico: la relevancia atribuida a la *libertad* como atributo humano básico, no menos que la razón. Muchas veces con matiz de exaltación irrenunciable.

Es ya fácil comprender que, habiendo estado la relevancia moderna del sujeto en la base de todo un *humanismo* —que resultó más radical que el renacentista, ya que le añadía un «antropocentrismo» teórico (cuyo alcance, eso sí, habrá que precisar) y, en todo caso, una específica *sensibilidad humanista* más difundida—, haya que tener al «factor *sujeto*» como un factor específico de la crisis religiosa moderna y resulte obligado estudiarlo como tal. Pero hay también que recordar, complementariamente, que el mismo sujeto ha sido a su vez un factor controvertido, a cuyo propósito ha habido toda una peculiar «crisis del sujeto», para muchos hoy quizá aún no resuelta. A todo esto he de dar ahora atención.

16. Curiosamente, esta fuerte *emergencia* histórica del «sujeto» no usa expresamente ese término que luego será consagrado. En el primer momento, no es el término «sujeto» el que vehicula el contenido semántico alcanzado; sino el pronombre personal de primera persona. Es importante advertirlo; porque muestra cómo es connatural al lenguaje —en su dimensión «ilocucionaria»— la referencia subjetiva e intersubjetiva. En las lenguas europeas hasta el siglo XVIII, «sujeto» significaba más bien «objeto específico, tema». Será sólo con Kant cuando se introduzca el uso de *Subjekt* (y los derivados, *Subjektivität*, *subjektiv*) en el sentido que ha prevalecido y hoy nos resulta obvio.

La presencia y efectividad del «factor *sujeto*» es más sutil que la del «factor *razón*» al que me he estado refiriendo. Para captarla y comprenderla no encuentro modo mejor que acudir a la reflexión de *los filósofos*, concediéndoles con ello el valor de *testigos de excepción de la época histórica*. Naturalmente, algo así debe hacerse con gran discreción, sin más detalles y tecnicismos que los estrictamente necesarios; y sometiendo el resultado a la contraprueba que puedan proporcionar otros datos históricos independientes.

En realidad, ya he iniciado este proceder en las páginas anteriores al introducir la descripción de lo específico de la racionalización moderna precisamente con la aportación de Descartes: su búsqueda de una visión del mundo más radical en su racionalidad es inseparable de una novedosa *emergencia del sujeto que razona*. Ahora debo volver expresamente a ese «nuevo punto de partida de la reflexión filosófica», buscando precisar su alcance y cómo ha sido matizado y hecho operativo en filósofos modernos posteriores. Me fijaré sobre todo en Immanuel Kant (último tercio del siglo XVIII) y en Edmund Husserl (primer tercio del XX). Viene esto a ser como un *prólogo filosófico*, que veo ineludible para el éxito del esfuerzo por comprender la crisis religiosa. Será una sumaria reconstrucción de ciertos hitos de la historia de la filosofía de ese período¹⁷.

3.1.4.1. Centralidad (relativa) del sujeto en la filosofía moderna

El pensamiento filosófico moderno, dije, nació marcado por la voluntad de autonomía frente al tradicional; ya esto implicaba una relevancia del sujeto. Pero el determinante más neto de tal relevancia fue quizá la necesidad por parte de la reflexión filosófica de asumir el desafío de las concepciones científicas que iban ganando terreno. ¿Son o no son las cosas como nos las presentan los sentidos? (Al *shock* producido por el abandono del espontáneo geocentrismo se añadían muchos otros, como los provenientes de la duda sobre las cualidades percibidas en los cuerpos...) Puesto en ese brete, si ha de poder formarse una *visión*

17. El «prólogo» podrá tener también otra ventaja: dejará entrever, en mi mismo modo de presentar la historia, orientaciones básicas de mi propio pensamiento. Lo que no será inútil para el lector; podría incluso resultar necesario para quienes conozcan mis escritos filosóficos anteriores, sobre todo la *Metafísica fundamental* (1969, reed. 1983); es muy justo preguntarse en qué medida lo que escribo hoy supone aquello, es decir, si mantengo las posiciones que propugné y, por consiguiente, si a eso podrían atribuirse puntos de vista, más o menos expresos, del presente libro.

Quien tenga presentes los tres primeros capítulos de la *Metafísica fundamental* podrá percibir lo que ahora escribo como un simple resumen de la visión histórica y la orientación allí expuestas. Yo tiendo a ver bastante más distancia. Pero sin cambio en lo nuclear; cambian muchos detalles y el tono, que ahora es menos asertivo.

global de lo real, el humano reflexivo tiene que «hacerse radical»: evitar presupuestos incuestionados e *ir a la raíz* desde la que pueda crecer sana tal visión. Se hace prioritario un problema que no se planteaba así. Para abordarlo es imprescindible arrancar del sujeto («yo pienso»).

Lo cual constituye una auténtica revolución en el orden del pensamiento. De pronto, el hecho cotidiano de la *consciencia*¹⁸ —y, en razón de ella, ese su *foco autoconsciente* que designamos con el «pronombre de primera persona, yo»— queda (aunque sólo sea de entrada) situado como *centro* y todo queda articulado a su alrededor. El cambio se presentaba a producir, como de hecho produjo, extremosidades unilaterales. Pero éstas no invalidan lo nuclear: que queda como un paso de maduración en la historia de la reflexión humana¹⁹.

Veamos más de cerca lo esencial. El «descubrimiento» de la consciencia como punto de arranque de la reflexión introduce —o subraya— una *doble dualidad* en el inventario que podemos hacer los humanos de «lo que hay» (llamémoslo «lo real»):

a) Lo más indudablemente *real* es aquello que se exhibe en la consciencia. Tenemos la convicción espontánea de que «real» lo es «en sí mismo», es decir, en independencia del hacérsenos consciente. Pero este supuesto es ya, en rigor, problemático y ello ha dado origen a muy diversos tipos de «idealismo» (reabsorción, total o parcial, del «mundo» en la consciencia). Su debate llena buena parte de la filosofía moderna.

b) Hay otro problema inseparable. La consciencia no es de entrada un ámbito común sino individualizado. Es «mi (o tu, o su) consciencia»; en cada individuo tiene un «habitante» y presunto dueño, «autoconsciente», aquel que lingüísticamente designamos con el pronombre de primera persona, «yo». Ése es precisamente el «sujeto». Y lo grave del caso es que cada discurso reflexivo se hace desde ahí, desde un ángulo concreto, desde el que resulta problemático en un primer momento incluso el reconocimiento de los otros sujetos.

Unidas ambas dualidades, conducirían a un «solipsismo egocéntrico»: tomado lo dicho con pleno rigor, habría que decir que cada ser

18. Sin llevarlo a rajatabla, acudo al artificio léxico de reservar el término «conciencia» para significar la conciencia ética; usando, en cambio, «consciencia» para referirme al ámbito consciente. (Adviértase cómo el mismo castellano conserva la «s» del latín, salvo en «conciencia», donde la omite. El alemán distingue *Gewissen* de *Bewusstsein*.) Veo útil destacar la diferencia; precisamente para añadir que no es posible *conciencia* sin *consciencia*.

19. El discurso filosófico moderno encontraba así también una señal de identidad, que le permitiría discernirse mejor del científico. Éste no tiene que buscar ser «radical» (en el sentido dicho), como tampoco debe pretender dar por sí solo una visión global del mundo. Y una filosofía «radical», crítica, podía dar a las ciencias la fundamentación teórica que podían necesitar.

humano conoce —y vive— *el* mundo como *su* mundo²⁰. Es claro que la tendencia humana espontánea no sólo no lo ve así, sino que tomará como desvarío esta problematización filosófica. Adopta espontáneamente una filosofía «realista»: lo real es la multitud de cosas que constituyen el Cosmos; entre las cuales hemos venido a ser reales los humanos con nuestra capacidad consciente, que nos permite conocer lo real. Es difícil resistir al atractivo de esta llamada de buen sentido. Y seguramente no habrá, al final, que rechazar lo básico de su mensaje.

Pero la postura espontánea tiene de entrada una ingenuidad que tampoco es aceptable y que no permitiría responder a múltiples cuestiones que nos planteamos los humanos y que hemos resuelto o estamos en vías de resolver. Y, lo que es aún más grave, ni siquiera permitiría el planteamiento de algunas de nuestras cuestiones más vitales. Los grandes logros tecnológicos de la humanidad moderna se han hecho al precio de no atenerse a la visión obvia de las cosas. ¿Dónde habría que poner el límite a esa inicial problematización de lo obvio? Tiene poco sentido fijarlo arbitrariamente. Lo coherente es ir hasta la raíz: asumir como punto de arranque no «las cosas múltiples del mundo», sino, puesto que cada reflexión se hace desde la consciencia, «lo dado en la consciencia». Punto de arranque no significa término de llegada. Las varias filosofías posibles desde el mismo punto de arranque adoptan estrategias metódicas diversas y llegan así a términos diversos.

Ha sido ya en el siglo XX cuando se ha hecho el esfuerzo metodológico más paciente y completo: la que Edmund Husserl llamó «fenomenología». «Fenómeno» es aquello que se hace presente en la consciencia. La primera tarea es describirlo correctamente, poniendo «entre paréntesis» las implicaciones ajenas que tiene ya siempre en el conocer ordinario. El fenómeno es bipolar. Por una parte, todo lo que se da en la consciencia es «intencional», remite a un *objeto*; por otra parte, el darse en la consciencia remite a un *sujeto*, el «yo». (Con dos términos griegos de la misma raíz, no hay *noema* sin *noesis*; y viceversa.)

Desde este planteamiento inicial tan simple puede la reflexión conducir a concepciones diversas. Es lo que de hecho ha ocurrido. El mismo

20. Ludwig Wittgenstein lo mantuvo sin ambages en su *Tractatus logico-philosophicus* [1918]. En rigor epistemológico, el solipsismo es irrefutable: «*el mundo es mi mundo*» (5.641). Coherentemente, el «yo» no es propiamente algo del mundo; es «un límite del mundo» (5.632). El *Tractatus* es un ensayo de llevar a extrema coherencia lógica la revolución moderna.

En su *El ser y la nada* [1943], J.-P. Sartre sacó otra consecuencia no menos extremosa, del inicial dualismo: frente a lo «en-sí» (= «ser»), lo consciente es «para sí» (= «nada»): en cuya índole «nadificante» se cifra la única grandeza a que podemos aspirar los humanos, la de la libertad.

Husserl, preocupado por el rigor del método, tendió a identificar «lo real» con lo consciente: no hay un «fuera de la consciencia»; y la consciencia pertenece ante todo al sujeto («trascendental», es decir, no de uno u otro de los humanos). Lo que así surgía es una «filosofía primera» (clave filosófica suprema) de tipo idealista, que no encontró seguidores entre sus discípulos; cada uno más bien extrajo del comienzo fenomenológico una orientación filosófica (una «filosofía primera») diversa en fuerza de una u otra insistencia.

Veo muy posible, y muy razonable, recuperar desde el comienzo fenomenológico una filosofía primera que haga elemental justicia a la demanda «realista» del buen sentido. Ante el darse de los «fenómenos» en la consciencia hay una pregunta difícilmente reprimible sobre su *origen* (no el de un fenómeno concreto en otro..., sino el del fenómeno como tal). De hecho, la inflexión idealista de Husserl encontraba tal origen en el «Yo trascendental». Quizá es más razonable buscarlo en las dos direcciones y pensar en algo así como un *doble «real pre-fenomenico»*: el vector *noesis* conduce a un «polo ‘yo’», el *sujeto*, no simplemente intraconsciente sino *real*; el vector *noema* conduce a su vez a ese conjunto plural de *objetos*, no simplemente intraconscientes sino *reales*, que llamamos «mundo»²¹.

Admitamos, pues, la hipótesis de un doble tipo dentro de lo «real»: aquello que puede ser objeto pero no sujeto y aquello que, además de objeto, es sujeto (autoconsciente). Queda así definido un complejo —y enigmático— estatuto para la condición humana: por un lado, parte del Cosmos como otra parte cualquiera; por otro, singular por su capacidad autoconsciente²². Con esta hipótesis se eluden los idealismos (al

21. El discípulo de Husserl que fue Heidegger puso entre las estructuras constitutivas del *Dasein* (el existente humano) el «estar en el mundo», es decir, no tener sentido sino como realidad abierta a otras y volcada a ellas. En este «realismo» de la filosofía primera heideggeriana está clara la huella fenomenológica.

También Zubiri tuvo su época fenomenológica; y quedan huellas de ello en su filosofía. Pero no en su toma de posición realista, que parece más originaria y que no atiende a ninguna consideración fenomenológica de la mediación de la consciencia. Los humanos tenemos una primordial «impresión de realidad»; de una realidad que se caracteriza por «ser de suyo».

Ortega y Gasset tuvo el arte de encontrar formulaciones sintéticas muy aclaratorias para toda esta problemática del descubrimiento de la consciencia y el sujeto. Para cada ser humano «la ‘realidad radical’ es su propia vida». Lo que no significa que sea la realidad primera ni la más importante; es «la raíz» desde la que puede llegar a las demás. Y «vida» es la interrelación constitutiva del propio «yo» y su «circunstancia».

22. Es lo que básicamente dice el título «espiritual» (ulteriormente sobrecargado de concepciones históricas hoy cuestionadas por la visión científica). Y no está justificada su eliminación desde una voluntad de reducción simplificadora de todo lo real a la explicación científicamente más elemental, la física.

menos los tipos extremos). Y no menos, en el otro extremo, las filosofías primeras que se suelen llamar «materialistas» (a las que propenden las teorizaciones precipitadas desde las ciencias positivas naturales), en las que la originalidad del sujeto es negada en favor de la única realidad «material» (física)²³.

No queda con eso solo expedita la vía al filosofar desde el hecho consciente. Hay, ante todo, que preguntarse cómo el *sujeto individual autoconsciente* puede no incidir en el ya antes aludido «solipsismo ego-céntrico». La apelación a un «sujeto trascendental» (Husserl) no zanja la cuestión sino que la pospone. El mismo Husserl tuvo siempre presente como especial desafío un abordaje menos formal del tema, que encontrara la llegada de cada sujeto concreto a la *intersubjetividad*. Y quizá nunca lo consiguió a satisfacción. Sin poder entrar aquí en análisis detallados, pienso que la clave de solución más satisfactoria está en dar la debida atención al hecho del *lenguaje*. Es un carácter esencial de la autoconsciencia humana: cada «yo» debe, para vivirse como «yo», *decirse* «yo» (siempre ya, entonces, frente a un «tú» interlocutor). No hay pensamiento sin lenguaje; y el «pienso, luego existo» tiene en su fondo un «hablo, luego existimos».

Superado el solipsismo individualista, ¿en qué queda la centralidad inicial del sujeto en el giro «radical» moderno? En un cierto «antropocentrismo», una centralidad de *lo humano* que se traduce en una *limitación en el alcance* del conocimiento a que pueden aspirar los humanos. Es razonable: el ser humano, real, conoce lo real; pero lo conoce *al modo humano*, intervenido por las estructuras cognitivas humanas. Son concebibles otras diversas, que conocerían lo real de otra manera. En el límite, sólo un Conocer Absoluto (si es que existe) conocería lo real en plenitud. Para los humanos (y para otros seres con estructuras cognitivas finitas) *conocer será siempre interpretar*.

Entiendo que éste fue el mensaje básico del pensamiento «criticista» de Immanuel Kant. Es muy útil tenerlo presente como referencia. Voy, pues, a detenerme un poco más en él; sin perjuicio de la presentación de conjunto que haré en la segunda parte.

No será difícil convenir en que la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781) separa un antes y un después en la reflexión filosófica

23. Sobre los problemas que plantean «materia y espíritu» volveré ampliamente en la tercera parte del libro (9.3). Hoy vemos la conveniencia de abandonar las concepciones «dualistas». Pero eso no incluye negar *dualidades* evidentes. Tal es la de lo *físico* y lo *consciente*. Es palmaria la heterogeneidad de sus características. Así como su inevitable complementariedad: ¿cabe lo consciente sin sustrato?; ¿podríamos conocer lo físico sin consciencia? Lo real es siempre enigmático; y éste es uno de los puntos donde su enigmaticidad es más fuerte.

a propósito de las básicas cuestiones aludidas. Pero no es fácil captar exactamente su alcance; el mismo Kant, que quería «refutar el idealismo», denominó a su teoría «idealismo trascendental» (el único modo, pensaba, de asegurar el «realismo empírico»)²⁴. No puedo ahora entrar en el análisis de algo muy técnico. Simplificando: la *Crítica* estudia las estructuras cognitivas humanas y su aportación para un conocimiento de lo real (que no es puro producto suyo). Conocimiento siempre humano y así «fenómeno» (referido no a cada sujeto consciente sino al «conocer humano como tal»).

Ahora bien, no está con esto dicho todo sobre la *Crítica*. Lo dicho resume lo que la misma *Crítica* dice. Pero para entenderlo bien es menester tener en cuenta *lo que hace*; es decir, los supuestos que Kant tenía al escribir y que hacen viable lo que dice. Y es entonces obligada, a mi entender, una visión superior más compleja, que abarque ambos niveles. El que Kant mismo no lo hiciera es comprensible: estaba entrando en un terreno inexplorado. Por lo demás, tales supuestos no le eran inconscientes: los afirma expresamente más de una vez. Y sólo con esta visión más compleja resulta coherente la integridad del criticismo.

Para apreciar bien lo que *Kant hizo* al escribir la *Crítica de la razón pura* no hay nada mejor que seguir la evolución de su pensamiento en el largo período de su gestación (1770 a 1781)²⁵. Se ve así la relevancia de la *hipótesis* del «Entendimiento arquetípico»: es la que evidencia la índole «fenoménica» del conocer humano. Y de la esencial pasividad de la sensibilidad humana, que «es afectada» por lo real y así proporciona la materia, a la que las estructuras cognitivas humanas ponen forma. El «yo» humano no es sólo lo que de sí mismo alcanza a conocer cada humano («fenoménico», como todo lo demás); es también algo real que hace que dichas estructuras no sean una pura función lógica sin base. La filosofía primera que se nos da en la *Crítica* mantiene un fundamental realismo (digamos metafísico), envolvente del «idealismo trascendental (y realismo empírico)». Éste, que es lo expresamente desarrollado, proporciona a las ciencias naturales un estatuto epistémico de gran consistencia. Pero el realismo metafísico que subyace es el que permite abordar el tema de la conciencia ética y la libertad: más allá de lo fenoménico, el ser humano es capaz de afirmar como reales ciertos *noúmenos*: ante todo su propia realidad y su libertad.

24. Una excelente presentación de este aspecto del criticismo puede leerse en H. E. Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* [1983], Anthropos, Barcelona, 1992. Destaco, por mi parte, que es sólo un aspecto del criticismo.

25. Permitaseme remitir a mi «Estudio preliminar» a los *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, CSIC, Madrid, 1997.

Y esto era para Kant lo más relevante. Las preguntas filosóficas no son sólo «qué puedo saber»; sino «qué debo hacer» y «qué me cabe esperar»; que aún pueden resumirse en «qué es el hombre»²⁶. El sujeto, que entró en la escena moderna unido a la razón, deslegitima la unilateralidad de una razón que fuera sólo «razón teórica». Kant ejerció la ampliación al escribir, tras su central *Crítica de la razón pura* (1781; donde «razón» es la teórica) otras dos, inicialmente no programadas: la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del juicio* (1790). La dimensión teórica es importante pero no menos esas otras dimensiones de la vida humana que son el *sentimiento* y la *acción y su libertad*. (¡Y para el «siento» y el «soy libre» es más claramente necesario un «yo» que para el simple «pienso» o «conozco»!)

Contra una posible primera apariencia, lo que la postura tiene de «antropocéntrico» no fundamenta una actitud de orgullo. Tiene una sorprendente dosis de *modestia* por su fuerte insistencia en la limitación humana. Los humanos podrán sentirse *centro de su mundo* (lo conocen según estructuras humanas); pero al precio de no pretenderse situados en el *centro absoluto del mundo*. La realidad se les escapa en su radical «en sí» (sólo patente al hipotético Entendimiento Arquetípico); sólo pueden aspirar a *interpretarla* en sus «fenómenos». Los humanos son, pues, «centro descentrado»: una modestia que podemos llamar «copernicana», siguiendo la sugerencia del mismo Kant, que apeló al modelo astronómico para caracterizar la revolución epistémica inducida por su primera *Crítica*²⁷.

No fueron así de modestos los filósofos idealistas post-kantianos. Pero, por otra parte, hubo también en el complejo siglo XIX, por la insatisfacción con el idealismo y por los avances de las teorías científicas, sobre todo en relación con el origen evolutivo animal del hombre,

26. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Doctrina del método (A 804 = B 832). Añadió alguna vez (*Lógica*, WW (Ak.) IX, 25) que las tres preguntas se resumen aún en «¿Qué es el hombre?».

27. Pienso que acertaba Kant al evaluar su aportación como análoga a la del giro astronómico de Copérnico. La acusación (de B. Russell entre otros) de que era más bien de sentido «tolomeico» (ya que resituaba en el centro al hombre) implica una mala comprensión de lo mantenido por Kant. Sobre esto puede verse el capítulo 2 de mi *Metafísica fundamental* (pp. 62-66).

Pero hoy debo añadir una importante precisión: la analogía astronómica del criticismo kantiano mira sólo a la superación del geocentrismo. Al permanecer (aunque de entrada sólo como hipótesis) la referencia al Entender Arquetípico, queda asumida la posibilidad (que Kant elevará a realidad en su ulterior postulado «Dios») de referencia universal a un *Centro absoluto* del Cosmos. Sabemos, volviendo a la metáfora, que esto es algo que la cosmología iniciada en Copérnico ha acabado por superar. Como digo a continuación, una postura más íntegramente «copernicana» sería la que mantuvo Nietzsche.

una manera muy diversa de apreciar el estatuto cognitivo humano; con ello también un aviso para no sacar consecuencias halagüeñas del antropocentrismo. Entre otros de sus atisbos geniales, profesó Friedrich Nietzsche un «perspectivismo» ilimitado²⁸, es decir, la afirmación de una situación de total desarraigo como la propia de los humanos, en contra de sus pretensiones de absoluto (= «verdad»).

3.1.4.2. La crisis del humanismo y del sujeto

La orientación antropocéntrica de los filósofos rimó bien, en la Modernidad, con la sensibilidad ambiental. Probablemente hay que hablar de influjo mutuo: los filósofos fueron hijos de su tiempo; también, en no pocos casos, influyeron en la formación de la mentalidad ambiente. Hay una clara relación entre la filosofía moderna del sujeto y un específico «humanismo» moderno (cuyo culmen está en el siglo XIX y que ha perdurado, aunque ya controvertidamente, en el XX).

No se trataba sólo, como en el Renacimiento, de reacción contra la minusvaloración de lo terreno por un discurso teológico abstruso en sus pronunciamientos trascendentes, recuperación por ello de las letras y la cultura clásica. Ha sido una valoración de lo humano por encima de lo que le hiciera competencia: con recuperación del cuerpo, exaltación de la grandeza que proviene de la racionalidad, exaltación de la dignidad; y, quizá más que nada, exaltación y búsqueda de la libertad. Todo ello tenía que ver con el horizonte que abrían los descubrimientos geográficos y los avances científicos y técnicos, con la prosperidad económica y

28. El recurso al término «perspectiva» había sido ya iniciado por Leibniz, pero precisamente para definir a Dios como lo Absoluto que resume todas las posibles perspectivas —algo que sigue en el fondo de la hipótesis kantiana del «Entendimiento Arquetípico»—. En un ensayo relativamente temprano («Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», 1873), Nietzsche, en polémica con Hegel y aludiendo a la visión evolucionista, pondera el ridículo del animal humano que, al verse dotado (como modesta defensa vital) de la inteligencia, la usa para sentirse central en el Cosmos. Creo que es con una clave así como mejor se entiende la parte central del conocido alegato del loco (*El gay saber*, 1882, n. 125). «La muerte de Dios» (es decir, el descrédito de la creencia en el Dios cristiano) trae como consecuencia un *total desarraigo* humano en el Cosmos («¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora?... ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita?»).

No se puede negar lógica a un alegato así. Sin duda, son hoy muchos los humanos que harían suyo ese punto de vista. También es claro que hay otros muchos que no. Esto puede intentarse negando simplemente la validez del planteamiento moderno: pero es camino poco razonable. Puede lograrse mejor reasumiendo el modelo kantiano (parece gratuito negar por principio la hipótesis del «Entender Arquetípico», es decir, de un Centro absoluto; el ser humano, incluso descitrado, podría encontrar en sí alguna clave para fundar una convicción de estar vinculado al Absoluto en sus *interpretaciones*).

con las promesas de las revoluciones sociales y políticas. Los que más se vivieron inmersos e implicados en ello concibieron unos ideales —altamente éticos— de progreso ilimitado y de mejora de las condiciones de vida de los humanos. Con frecuencia los vieron como «emancipación» de vínculos que —ahora se descubría— los oprimían. Quizá es, repito, «libertad» el término que mejor expresa eso complejo que se buscaba.

No está plenamente hecha la historia de este «humanismo moderno» (no se trata tanto de la denominación cuanto de lo denominado). Habrá, sin duda, que dar un papel relevante en ella al influjo de Jean-Jacques Rousseau. Pero ha sido en el siglo XIX cuando ha podido tener su apogeo, coincidiendo con el Romanticismo estético. Fueron «humanistas» los movimientos revolucionarios. Aunque en la Revolución francesa dominaba la apelación a la Razón, uno de sus logros más relevantes fue, sin duda, la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano». También es claramente humanista el lema «Libertad, Igualdad, Fraternidad». Y humanistas fueron, aun bajo apelaciones que destacaban el «materialismo», el joven Karl Marx, Bakunin y muchos movimientos revolucionarios del siglo XIX. En los pensadores de esas corrientes subyace una concepción de lo real que puede justificar la decidida *opción valorativa por el ser humano* (y su «dignidad») y por su asiento en una (obviamente, relativa) *primacía ontológica*. (Primacía que, si se teoriza, buscará apoyarse en la condición de *sujeto autoconsciente* que destaca al ser humano por encima de las otras realidades de su entorno, «objetos» de su conocimiento y de su actividad práctica.)

La sensibilidad humanista no sólo ha sido igualitaria. Ha sido también universalista.

La idea de «Humanidad» habrá tenido en ese período su máximo apogeo. Y, con ella, la de la «historia universal»: una consciencia de unidad y universalidad de los múltiples procesos históricos, acompañada de una fuerte creencia en el «progreso».

Aun dentro de lo que tienen de constante estos rasgos comunes de la sensibilidad humanista, es muy perceptible un *cambio del tono dominante*. El del siglo XIX fue brillante y optimista: no parece haber habido en ese momento consciencia de los límites del progreso posible. Con una cierta noción de ilimitación de la capacidad humana. Fue el momento en que se exaltó (a partir de una famosa oda de Goethe) al titán Prometeo como símbolo ideal humano. Ese tono del humanismo, sin haber desaparecido del todo, no ha sido ya dominante en el siglo XX. El fracaso que suponen las dos guerras mundiales y los otros acontecimientos que ya recordé al referirme a la crisis de la razón, si no han causado una inmediata crisis del humanismo, sí han influido en un cambio de tono. Los más explícitos humanistas de mitad del siglo XX, Jean-Paul

Sartre, Albert Camus, han hablado de «sin-sentido de la existencia». No es el suyo un humanismo glorioso, sino doliente. Camus, como es sabido, lo plasmó en una evocación que hace fuerte contraste con la de Prometeo: la de Sísifo²⁹.

Crisis del humanismo ha habido, sin lugar a duda, a lo largo de la segunda mitad del siglo. Se han encontrado retóricas muchas de sus apelaciones, encubridoras de la realidad de las relaciones humanas. Se han ido imponiendo los «maestros de la sospecha» (una acertada denominación de Paul Ricoeur referida a Marx, Nietzsche y Freud). El «estructuralismo» de los años sesenta y el «post-modernismo» de los noventa han sido denuncias convergentes, de diverso alcance. El factor de más peso habrá sido la difusión de la visión biológica evolucionista, que hace del hombre algo más modesto y nada central en el Cosmos; también la difusión (menos precisa) de la visión psicoanalítica, que pone en cuestión el testimonio de la autoconsciencia humana y la presunta facilidad del acceso a la propia realidad. Pero esto es, puede verse, no sólo crisis del humanismo sino crisis del mismo sujeto humano. A ella hay que pasar ya.

La *crisis del sujeto* es hoy un tema expresamente tratado en las discusiones de los filósofos. Es inevitablemente más técnico y obliga a volver una vez más al estilo del «prólogo filosófico» del epígrafe anterior: buscar decir sólo lo imprescindible para que aparezcan los filósofos y sus posiciones como testigos de excepción de la época. Siempre con vistas a que ello contribuya a la comprensión de la crisis religiosa moderna. Y conviene aquí observar que, aunque la fuerte emergencia moderna del sujeto fue un factor de crisis para la religión tradicional, una solución negativa de la actual crisis del sujeto (que implicara su liquidación) paradójicamente no aliviaría sino que agravaría la crisis religiosa.

¿Qué está en crisis, y por qué, en el «sujeto» tan relevante en la Modernidad? Varios aspectos, por razones diversas y con diverso alcance. Cabe hablar de crisis del sujeto para referirse a puntos de la crisis del humanismo que ya he tratado y sobre los que no hace falta volver: todo lo que supone una retórica de exaltación. Yendo más al fondo, encon-

29. A la incidencia religiosa de todo esto volveré a referirme en seguida; y, de nuevo en la presentación de las posturas filosóficas en la segunda parte. Ha habido, claramente, dos tipos de ateísmo humanista: el que ha rechazado a Dios en fuerza de la grandeza humana y el que lo ha hecho por encontrar imposible la fe en Dios desde la situación de mal que sufren los humanos.

Por otra parte, quizá no es la toma de posición ante lo religioso lo que más busca destacar la evocación de Sísifo; sino la llamada a no desertar de la empresa humanista, pidiendo que se evite tanto la desesperación estéril («el suicidio, el único verdadero problema filosófico») como las evasiones.

traremos lo relativo al antropocentrismo de la visión del mundo, que pide en todo caso ser matizado. Más al fondo aún, subyace una pregunta antropológica y metafísica sobre la consistencia del «yo» *autoconsciente* más allá de su innegable presencia en el «fenómeno» *consciente*.

Sobre antropocentrismo. He insistido en que el que va inevitablemente embebido en la actitud reflexiva de Descartes es sólo *metódico*, inicial, no metafísico. Es como el desglose de una tautología: los humanos ven todo al modo humano. Percibir que no tienen otro modo genera modestia, no orgullo: en el límite lleva al desarraigo sentido por Nietzsche. En todo caso, cuanto conozcan será «interpretación humana»³⁰.

Hay también un antropocentrismo *de la valoración*: es el más nuclear al humanismo. Podría ser el menos renunciante, pues no es fácil fundamentar sin él una postura ética. Su problema está en lo que se estime que eso requiere de fundamentación teórica: ¿qué mínimo de *excelencia ontológica* del ser humano basta para que tenga consistencia una valoración *humana* suprema de lo humano? No cabe retorno a la ingenuidad pre-copernicana y pre-darwinista. Lo que se diga del «ser humano» ha de ser compatible con cuanto dicen hoy las ciencias sobre el *Homo sapiens sapiens* como especie surgida hace unos cien mil años en la evolución animal en el planeta Tierra. Pero con lo que dicen las ciencias puede no estar dicho todo sobre el ser humano. Una antropología filosófica tiene otras posibles fuentes.

Llegando finalmente al problema más de fondo de los que se han planteado en el último tercio del siglo XX y quedan aludidos al hablar de «crisis del sujeto», ya he indicado que está en la puesta en cuestión de la consistencia del «yo» *autoconsciente* más allá de su innegable presencia en el «fenómeno» *consciente*. No es problema nuevo. Algunos de los sistemas filosóficos del *Vedanta* hindú —había sido también una asunción del budismo inicial— se opusieron a la intuición religioso-metafísica del *Advaita Vedanta* que hacía central al *Atman* y lo llama a sentirse idéntico con *Brahman*. Negaron que lo que en la experiencia humana normal es llamado «yo» tenga más densidad que la de su aparecer consciente (*jiva*).

Es un «fenomenismo actualista» que ha reaparecido en otros momentos de la historia de la filosofía. Es clásica su presentación por el

30. Cómo entiendo eso personalmente puede verse por el capítulo 15 de mi *Metafísica fundamental*, con el que sigo sustancialmente de acuerdo. Puede ser oportuno que añada que la «superación del humanismo y de la metafísica» que ha emprendido Martin Heidegger desde la década de 1940 (y con la que ha hecho escuela) me resulta ambigua en su uso de los términos. El antropocentrismo que llama a superar no es una peculiaridad moderna; pero es un hecho que la llamada heideggeriana inspira a autores «post-modernos», como Gianni Vattimo. Tomar posición ante éstos excede aquí mi propósito y mis posibilidades.

empirista inglés David Hume. En el relieve que ha tomado recientemente habrá sido sin duda decisiva la difusión de ideas psicoanalíticas. También ha pesado esa concepción del lenguaje que ha hecho tan fecunda la noción de estructura. Pero hay que añadir que estas ideas, centrales en el momento de apogeo «estructuralista», no tienen ya hoy tanta vigencia. En esa medida, la «pérdida del sujeto» va dejando paso a una cautelosa «recuperación»³¹.

Expresaré brevemente las que me parecen ser líneas capitales de tal recuperación. Creo sigue en pie la evidencia inmediata del dato consciente inicial (punto de arranque de la reflexión desde Descartes a Husserl): hay un «polo yo» en la vertiente *noesis* del fenómeno, como hay un «polo *en-sí*» en su vertiente *noema*. Y subyace una realidad. Ya Kant (alertado por Hume) vio que la certidumbre inicial se refiere sólo al «que soy» (*dass ich bin*), no al ulterior «qué soy» (*was bin ich*)³². Oportunidad aquí la semántica latina: la *conscientia* pone bien el acento en *lo otro* que es lo propiamente sabido; sólo *indirectamente* «se sabe» que hay polo «yo» al *saber directamente* lo que en cada caso es objeto de percepción o concepto. Y el esfuerzo por «objetivar el sujeto» no tiene sino un éxito muy parcial: el «yo» *del que* se habla no es el que habla. Pero, por otra parte, es la misma índole lingüística de la consciencia la que hace inevitable esa objetivación. El lenguaje no son sólo estructuras, es *intercomunicación*. Sus protagonistas son *los hablantes*, que se automencionan intercambiando las designaciones «yo» y «tú». No hay lenguaje sin sujeto. Eso sí, el «yo» objetivado (el «quién y qué soy») será una larga tarea de interpretación que cada uno ha de realizar desde «lo otro»; en la que se puede engañar y que nunca podrá dar por definitivamente terminada.

Siempre sobre la base de estas reflexiones lingüísticas, son otras de tipo ético las que hacen hoy crecer la convicción de lo ineludible del sujeto. Se trata de encontrar un modo de *hacer razonable la conciencia ética* —quizá nunca estrictamente derivable por vía racional de posiciones teóricas—. Sin contar con una solidez y duración del «yo», no parece quepa encontrar sentido a las mismas nociones fundamentales de libertad ética y reponsabilidad.

31. De la serie de escritos de los últimos años en que se lleva a cabo lo que he llamado «recuperación», debo destacar ante todo el excelente de P. Ricoeur, *Sí mismo como otro* [1990], Siglo XXI, Madrid, 1996. Valiosos también los de M. Frank, *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre persona, sujeto e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno* [1986], Herder, Barcelona, 1995, y A. Renaut, *La era del individuo* [1989], Destino, Barcelona, 1993.

32. Para los textos kantianos pertinentes, permítaseme remitir a mi *El teísmo moral de Kant*, cit., pp. 33-39.

3.1.4.3. Impacto religioso de las vicisitudes del sujeto

No es difícil percibir por qué y cómo la peripecia moderna del sujeto ha tenido una importante repercusión en la crisis de la religiosidad. Hay que recordar aquí, una vez más, que la crisis ha afectado primariamente a la religiosidad monoteísta, la ambiental en el mundo cultural occidental. La crisis inducida en la religión tiene un perfil que oscila según los varios momentos del humanismo. Me parece que pueden señalarse cuatro momentos en esa crisis. Corresponden, por una parte, al «cambio de tono» que señalé antes: desde el *optimista*, dominante en el siglo XIX, al *doliente* que se ha hecho sentir tanto hacia la mitad del XX. Por otra parte, a la *crisis del sujeto* en la segunda mitad del siglo XX y a esa su actual *recuperación* con acento ético.

Hubo un *primer momento* de crisis religiosa referible a la sensibilidad humanista que cabe caracterizar (y así se ha hecho, incluso hasta el tópico) con la ya mencionada evocación de «Prometeo». No en vano fue por su rebelión contra Zeus como se caracterizó al titán en el mito griego. En la reasunción moderna del mito aparece, al menos en los más conscientes, una voluntad de rechazo de la religión recibida, que se juzga depresiva para el ser humano y cómplice en la explotación de unos humanos por otros³³. Hay en ese rechazo una latente apelación al valor de la razón y la ciencia: pues son la ignorancia y la impotencia las que hacen que los humanos no arreglen sus problemas sino recurran a la imaginación en busca de consuelo. Pero se deja también advertir una concepción universalista de la humanidad y una confianza ilimitada en el carácter progresivo (emancipatorio) de la Historia. Y la crisis que todo ello induce en la religión se resuelve en un franco «a-teísmo» de tono eufórico. Dios es visto como competidor; su desaparición permitirá ser plenamente al Hombre³⁴.

El momento «doliente» del humanismo moderno ha buscado también expresarse, ya dije, con el recurso a otra figura de la mitología griega: Sísifo. El rechazo del falso consuelo religioso no se traduce entonces en una expresión de ateísmo eufórico. Simplemente, se constata que no cabe creer en Dios y en la solución que pudiera aportar a los

33. Así indudablemente en la decisiva apelación del joven Marx (ya en su disertación de 1841): «el más noble santo y mártir del calendario filosófico».

34. «El hombre es el Ser supremo para el hombre» es expresión del joven Marx (que reconocía recibir en ello la inspiración de Ludwig Feuerbach; y, una vez hecha por éste la crítica (preambular) de la religión («del Cielo»), llamaba a una más operativa crítica de la Tierra (en lo económico y político). Para ese heredero del humanismo marxista que ha sido en el siglo XX Ernst Bloch, es el *Homo absconditus*, aún por revelar, la versión real de lo que se esperaba con el nombre «Dios».

males humanos, porque la condición humana en la existencia es tal que no deja verosimilitud a la creencia en un creador amoroso del mundo y del hombre. Esa imposibilidad de creer en Dios puede expresarse como a-teísmo o, alternativamente, como «agnosticismo»; puede a veces, incluso, revestir cierto tono nostálgico³⁵. El debate sobre el impacto en la fe religiosa del dolor desgarrador ante el mal ha tenido muchos capítulos en la segunda mitad del siglo XX. El más emblemático es, sin duda, el que han protagonizado autores judíos sobre la *Shoá* y la posibilidad o imposibilidad de «creer después de Auschwitz».

No se anulan mutuamente estos dos momentos de crisis religiosa por sensibilidad humanista. Pueden coexistir. Tampoco excluyen otros aspectos de crisis, con sus matices propios. Así, ante todo, la crisis que en la religiosidad puede inducir la que vengo llamando «crisis del sujeto» en cuanto pasara a significar caída de la convicción espontánea en la realidad del yo autoconsciente. Quitada esa convicción, no se ve como sean lógicamente sostenibles las básicas nociones éticas de libertad y responsabilidad. Y quizá, en el ámbito al menos de la religión monoteísta, tampoco sería ya viable la misma religiosidad (no sólo, como en todo caso es patente, algunas de las creencias nucleares, «Dios personal», «relación personal con él», etc.). Si el *slogan* «muerte del hombre», sin duda polisémico, vehiculara realmente la carga fiscalista o de fenomenismo actualista que puede, entre otras, tener, no sería imposible que condujera por lo pronto a una «muerte de la religión». No sería razonable atribuirle sin más la *gran baja del tono religioso* que hoy se observa en Occidente y solemos denominar «indiferencia». Pero quizá tiene parte en ella.

Puede que, en cambio, deban interpretarse positivamente también para la religiosidad los múltiples indicios que hoy existen en Occidente de renacimiento de la conciencia ética solidaria, en reacción contra el individualismo utilitarista que tanto se ha difundido en el clima de carrera de consumo inducido y fuerte competitividad de las recientes sociedades occidentales. Pero esto, cuya mención me ha parecido oportuna para cerrar las reflexiones sobre la incidencia del «factor sujeto» en

35. En Albert Camus, autor de *El mito de Sísifo*, hay una llamativa complejidad, y matización, en la referencia a lo religioso-cristiano. Desde no pocos pasajes de su obra capital, *La peste*, hasta los de su última novela, *La caída*. Más expreso en su tono nostálgico fue, como se sabe, Max Horkheimer: «El anhelo de lo totalmente Otro» (*Sehnsucht nach dem Ganz Anderen*).

Al contraste de las evocaciones de Prometeo y Sísifo en la definición de las posturas de los últimos dos siglos en relación con la fe cristiana me referí bajo el título «Vaivenes de la sensibilidad humanista», en el ensayo *Raíces culturales de la increencia*, Cuadernos Fe y Secularidad, 1, Sal Terrae, Santander, 1988. Algo más sobre los autores aludidos diré en el capítulo sexto del presente libro.

la crisis religiosa moderna, no puede obviamente, hoy por hoy, pasar de simple conjetura.

3.2. LA CRISIS MODERNA DE LA RELIGIÓN

Paso ya por fin a una descripción de la crisis misma, cuya génesis he intentado presentar, y a una ponderación de su alcance. Dado que, como ya he dicho más de una vez, ha sido un fenómeno ocurrido en «Occidente», lo que es decir en la tradición religioso-cultural cristiana, veo necesario poner como punto previo una brevísima evocación de la historia cristiana. He de suponerla elementalmente conocida; pero es bueno hacer ver cómo concibo en su perfil global esos veinte siglos de historia, cuyo final «moderno» induce crisis para la religión; así se comprenderán mejor los acentos y matices que tendrá mi presentación de la crisis y mis insinuaciones conjeturales sobre sus posibles salidas.

3.2.1. *La crisis moderna en el marco de la historia cristiana*

La evocación que me propongo ha de hacerse con pinceladas en extremo sintéticas. No encuentro en tal intento nada más útil que el esquema con el que el teólogo Hans Küng ha vertebrado recientemente su monumental visión de conjunto de la historia cristiana³⁶. Haciendo un uso nada literal de la noción «paradigma» (puesta en juego, como es sabido, por Thomas Kuhn en su teoría de las revoluciones científicas), ve Küng *seis paradigmas* en esa historia, en todos los cuales se ha ido realizando sucesivamente la esencia cristiana; con una sucesión que no implica la total desaparición de cada uno al surgir del siguiente.

He aquí tales paradigmas, con las denominaciones que les da el autor:

1) *protocristiano apocalíptico*; 2) *protocristiano helenista*; 3) *romano-católico medieval*; 4) *reformador protestante*; 5) *moderno-ilustrado*; 6) *ecuménico actual*.

Cualquier intento de desarrollo sería prolijo y no necesario para mi propósito. Añado sólo unas breves observaciones sobre las ventajas que veo en el esquema, aun admitiendo su índole simplificadora. Creo que, frente a la tendencia a fuerte acentuación de la unidad histórica (donde las diversidades son vistas como desviaciones) que, comprensiblemente,

36. H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia* [1994], Trotta, Madrid, 42006; sobre el que puedo remitir a la presentación que hice en *Saber leer* (Fundación Juan March, Madrid, abril 1998, pp. 10-11).

tienen los creyentes y las iglesias, en la mirada del historiador y del filósofo que intentan ver esa historia con la mayor neutralidad, es positivo el destacado de las diversidades, un dato tan obvio en una descripción de lo que es el mundo cristiano en la actualidad. Es importante también que esas diversidades se reconduzcan a su origen en la historia. El esquema de Küng logra esto muy bien: los tres grandes bloques cristianos de la descripción actual (ortodoxo, católico-romano, protestante) son la más *neta herencia viva* de lo que en el esquema se llaman paradigmas segundo, tercero y cuarto. Es claro, por lo demás, que cada paradigma hereda también de algún modo los anteriores: el tercero hereda al segundo (hasta pensar que realiza su verdad) y el cuarto hereda al segundo y al tercero (reformando sus defectos)...

Es también positivo que, en esta mirada de historiador, reciban gran relieve para la configuración de cada nuevo paradigma las *aportaciones culturales y políticas* que se añaden al núcleo religioso. Ello aclara la peculiaridad del «primer paradigma»: por paradoja aún «protocristiano», siendo así que en él se da el *núcleo originante de todo* —esa aportación de Jesús de Nazaret y la primera comunidad creyente que da, como «esencia cristiana», unidad a la historia, a pesar de sus diversidades—³⁷. En la configuración del segundo paradigma, es sin duda muy relevante el *cambio político* («giro constantiniano» y su versión teodosiana), más incluso que la helenización doctrinal³⁸. La huella de ese factor perdura tanto en la *ortodoxia* como en el *catolicismo* (tercer paradigma); la lucha por la supremacía puede haber sido más determinante que lo doctrinal en la diferenciación progresiva de los dos mundos religioso-culturales. Y en cuanto al cambio que es la *Reforma* (cuarto paradigma), tuvo determinantes religiosos pero pesó también la prehistoria de poder que marcaba al catolicismo medieval³⁹.

37. El calificativo «apocalíptico» alude al conocido clima cultural en que se movieron las dos primeras generaciones cristianas, con su espera de una «parusía» al fin no ocurrida. En cuanto a los rasgos de la «esencia cristiana», H. Küng (aquí con una gran mayoría de teólogos actuales de una u otra confesión) acude para formularlos a palabras del Nuevo Testamento de las más verosímilmente cercanas al Jesús histórico.

38. Subrayo en mi telegráfica presentación lo que resulta más determinante del nuevo paradigma en su dimensión social histórica. Desde otro ángulo puede haber sido más relevante como *novum* el paso del Jesús histórico al «Cristo de la fe», la génesis del cuerpo doctrinal que se desarrollará en ulteriores definiciones dogmáticas. Un punto al que ya me referí en el capítulo segundo, aquel quizá en que más ha dejado su huella la aportación de Pablo de Tarso.

39. Pienso en el Sacro Imperio romano-germánico y en episodios como la «guerra de las investiduras» con la victoria del papa Gregorio VII y su consiguiente *Dictatus papae*; sobre todo ello, ver H. Küng, *El cristianismo*, cit., pp. 388 ss.

Es importante percibir cómo las grandes dosis de violencia, incluso sacralizada, que

Pero el que aquí más me interesa es, puede comprenderse, el «quinto paradigma». El determinante del cambio no es otro esta vez que esa problemática introducida por la Modernidad y la «Ilustración» que estoy intentando comprender. Acierta, una vez más, Küng en señalar que algo nuevo histórico adviene al proceso de lo cristiano y modifica su previsible desarrollo. Pero quizá su tratamiento de este paradigma es demasiado optimista, como si el «cristianismo ilustrado» hubiera dado ya sustancialmente de sí lo que tenía que dar. A mi entender, a los cristianos les queda aún en esa línea bastante por hacer⁴⁰. Y la reflexión filosófica tiene aún mucha tarea en la comprensión de la crisis inducida por la Modernidad.

Puede estar claro que inscribo en esa tarea el cometido de este capítulo. La casi telegráfica referencia a Hans Küng y su esquema espero haya ayudado a situar mi intento. Viene a ser un planteamiento «desde fuera» del problema de su «quinto paradigma».

3.2.2. ¿«Secularización»?

En las reflexiones que se hicieron sobre la crisis religiosa en la segunda mitad del siglo XX, uno de los términos más usados —también más discutidos— fue «secularización». Se afirmó —o se puso en duda— que eso era lo que estaba ocurriendo, se dedicaron esfuerzos a la precisión del significado del término y a su traducción operativa en orden a medir por indicadores sociológicos el grado de «secularización» de la sociedad o de algunas de las sociedades occidentales; más aún, hubo una «teología de la secularización» y, por supuesto, una polémica pro o contra el «secularismo».

El término tiene marcadas ambigüedades; y al utilizarlo soy consciente de adquirir la obligación de intentar aclararlas. Soy también consciente de que casi todo lo que voy a decir podía decirse sin recurrir al término. Pero es útil tomar un eje central que vertebre la exposición; y, entre los posibles, no me parece que «secularización» sea el peor. Está conectado, en todo caso, en su obvia semántica con otros términos de

incluyen todos los paradigmas excepto el primero, provienen en gran medida de la hibridación de lo cristiano con el poder político; que indujo una mimetización de sus procedimientos incluso en los terrenos no propiamente políticos, como el ejercicio de la autoridad doctrinal. Todo ello queda muy lejos de aquellos recuerdos, muy verosímilmente auténticos, de Jesús, que expresa resumidamente el conocido *logion*: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17).

40. Que aún el cristianismo se mueva en su conjunto en el quinto paradigma no quita valor a la intuición de Küng de que hoy se anuncia ya un paradigma ulterior («ecuménico») en el que, en una situación mundial de globalización, los cristianos descubren la necesidad de redefinirse ante las otras religiones.

su misma raíz, que sí me resultan importantes para vehicular algo que se vivió muy fuertemente al inicio del tercer tercio del siglo, en el clima creado por la celebración del concilio Vaticano II: «lo secular», «la secularidad»... La constitución pastoral *Gaudium et Spes*, sobre «La Iglesia y el Mundo», expresó para los católicos la neta consigna de respetar «la autonomía de las realidades temporales», es decir, de la normal vida humana social y sus instituciones, evitando una injusta y nociva infravaloración despectiva, así como una sacralización prematura que las desfigurara. («Secular», de *saeculum*, siglo, es una versión de «temporal» en contraposición a «eterno», que es una denominación de lo divino, Dios y lo directamente referido a él.)

El hecho mismo de tal recomendación dejaba entender (y con tono de discreta denuncia) que esa infravaloración y esa mala sacralización habían tenido lugar en la tradición cristiana; y podrían estar entre las causas por las que la humanidad actual se aleja de lo religioso y lo cristiano. Y eso no tendría por qué haber sido así. Saber aceptar lo secular en su valor es un requisito para la autenticidad de una fe religiosa sana en su desarrollo. Y es también una condición para que tenga credibilidad el «testimonio» que los creyentes intenten dar a sus contemporáneos; sobre todo por cuanto esa aceptación de la realidad secular incluirá no ignorar los problemas que genera a la fe⁴¹.

3.2.2.1. Breve apunte histórico-semántico

Ayuda hacer aquí, aunque de modo muy elemental, un apunte sobre la historia de estos usos de los términos. Tenían una discreta raigambre en el lenguaje eclesiástico, sobre todo jurídico. *Saecularis* (origen del castellano «seglar») denomina hasta nuestros días la contraposición al *regularis*, es decir al «religioso» (= miembro de una Orden); y «secularización» es el proceso de reducción del religioso a seglar⁴². Pero, incluso más atrás, el término se usó para la contraposición de poderes que,

41. En relación con esto, no puedo dejar de mencionar algo más personal. «Fe y Secularidad» ha sido el nombre del Instituto de investigación y diálogo que en 1967 fundó, por orden del General Pedro Arrupe, la Compañía de Jesús española para llevar a cabo la misión especial sobre el ateísmo confiada en 1965 por Pablo VI a los jesuitas. La elección del título, siguiendo la inspiración de otro pasaje de la *Gaudium et Spes*, ponía por delante el intento de comprender y la búsqueda de diálogo. Sobre ello, mi «Todavía un retorno a *Honest to God*», en X. Quinzá y J. J. Alemany, *Ciudad de los hombres, Ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, UPC, Madrid, 1999, pp. 223-236.

42. Todavía en el *Codex Iuris Canonici* de 1917, cf. 638 ss. Advértase el posible cruce con otra contraposición cercana, la de «clérigo» y «laico» (= simple miembro del pueblo de Dios, nuestro castellano «lego»). Quizá habría que remontarse más atrás para captar toda la raíz eclesiástica de la terminología (por ejemplo, «brazo secular»). Sobre

desde la «guerra de las investiduras» (siglos XI-XII), se daba en el Sacro Imperio; en ese contexto, «secularización» sugería el paso a lo civil de una facultad hasta entonces detentada por lo eclesiástico.

Era, pues, un concepto de relativa aclimatación en derecho político. Cuando, tras la guerra de los Treinta Años se preparaba la paz de Westfalia (1648), se recurrió al término «secularización» para denominar el paso jurídico pactado a manos seculares de posesiones que habían pertenecido a eclesiásticos o religiosos. Es comprensible que, en el clima subsiguiente a las guerras de religión, tal paso fuera fácilmente entendido como restitución. Y, como también por entonces se estaba gestando el llamado «Derecho Natural» y se rechazaba todo recurso innecesario a explicaciones no racionales, la «secularización» de las posesiones eclesiásticas pudo ser vista como un buen modelo para aplicaciones institucionales más amplias. Se trataría de que la realidad social natural («el mundo, lo secular, lo temporal»...) *recupere una autonomía* que le corresponde, pero que no le permitía tener la anterior sumisión a instituciones religiosas.

Éste es, a lo que entiendo, el significado más relevante dentro de una complicada polisemia a la que se da casi inevitablemente lugar (como en seguida voy a indicar). La recuperación de autonomía puede ser vista como conquista y reivindicación, con matices polémicos; quizá incluso destacando incorrectamente lo polémico⁴³; en cuyo caso suscita comprensibles reacciones, tampoco siempre correctas. Pero cabe también ver todo como algo natural y deseable incluso desde el punto de vista religioso. En todo caso, la visión primaria debe buscar, como es obvio, la mayor objetividad descriptiva, previa a las valoraciones. (Aunque hay, al menos, inherente una elemental valoración: la recuperación de autonomía es indicio de un estado anterior de inmadurez social.)

3.2.2.2. Para ulterior clarificación semántica

He hablado de polisemia y debo tratar de clarificarla en lo posible. Pienso que, además del significado que acabo de destacar (*recuperación de*

el tema en sus aspectos históricos, excelente artículo de G. Marramao en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, 1134-1158.

43. Pero parece preferible reservar el término «secularismo» para designar esa actitud polémica reivindicativa. De hecho, tal fue el título de una obra del fundador de la Secular Society, G. Holyoake, *Secularism, the Practical Philosophy of the People*, London, 1854. Cuando se usa el término (como ocurre a veces) para designar con preferencia cualquier consideración sobre la secularización, es fácil advertir que prevalece otro tono polémico, esta vez reactivo.

autonomía), hay otros dos significados relevantes, que deben ser tratados despacio: son, alternativamente, sinónimos de *desacralización* y *privatización*. En mi desarrollo principal me centraré en estos tres significados primarios. Antes, sin embargo, mencionaré otros sin apenas detenerme.

Uno es bastante obvio tras lo dicho y no puede resultar extraño encontrarlo en el lenguaje eclesiástico. A partir del uso canónico ya consignado en que «secularización» es el paso a estado secular (seglar) de un religioso, el término se ha usado, y se usa, para expresar (generalmente con sentido peyorativo) una decadencia religiosa de personas, instituciones o costumbres. En la apreciación de los más estrictos, un religioso, independientemente de su estado canónico, puede vivir una «vida aseglarada». Con parecidos matices han podido oírse quejas sobre «secularización de la vida cristiana» tradicional, o también del lenguaje o de las ideas vigentes en el ámbito cristiano. Quejas provenientes, como es obvio, de quienes en los cambios cristianos recientes encontraban excesiva la *acomodación al «mundo»*. (Que tenían un eco paradójico en la réplica de quienes enjuiciaban severamente a la Iglesia del siglo IV, que «se secularizó, o mundanizó, en el giro constantiniano».)

Bastante más extensión ha tenido otro uso, de algún modo inverso del anterior, referido esta vez a algunas ideas (o, también, símbolos, expresiones lingüísticas, o incluso instituciones) de las filosofías o de las ciencias sociales modernas, o de las instituciones generadas por ellas. Se ha hablado de ellas como «secularización de temas de la teología cristiana»⁴⁴. Es claro lo que quería decirse: se señalaba la existencia de *trasposiciones mimetizadoras*. Con un posible doble alcance. Por lo pronto son utilidades metafóricas, comprensibles sin más. Podría en algunos casos existir una real dependencia histórica. Esto último, en principio no inverosímil, no debe presumirse y habrá de probarse en cada caso.

Hay finalmente un tercer uso que ha sido, y es aún, frecuente; que es comprensible pero en modo alguno afortunado, porque ha servido más para polemizar que para clarificar. Derivando semánticamente desde el significado «acomodación al mundo», recoge lo que tiene de peyorativo

44. Nadie quizá más tajante en esto que C. Schmitt: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe» (*Politische Theologie*, 1934, p. 49). Se ha discutido mucho sobre si la «filosofía de la Historia» de Hegel es, o no es, una «secularización de la escatología cristiana». Sobre tal debate es muy informativo el artículo de Marramao citado en la nota 42. Un ejemplo de trasposición mimetizadora ha solido verse en algunos aspectos del sistema simbólico e institucional de la antigua URSS (ortodoxia y sus vigilancias, culto a la persona, no pocos términos de lenguaje...): sobre ello, G. Wetter, *La ideología soviética*, Herder, Barcelona, 1964. Más sobre el tema en J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton, La Haye, 1982.

para dictaminar sobre la situación actual una *decadencia de la religión*. El término «secularización» es tomado como resumen pseudotécnico con el que pronosticar a la crisis religiosa moderna —innegable— un final negativo —que no es por el momento claro—. Que en las religiones hay recientes aspectos que implican decadencia es algo que nadie podrá negar. Pero eso es sólo una parte de la realidad que pueden hoy inventariar las ciencias sociales que se ocupan del hecho religioso. Hay también pervivencias inesperadas, renacimientos y nuevos brotes. Los diagnósticos más serios son por ello complejos y los pronósticos cautos. Pero, sobre todo, ¿por qué habría que denominar «secularización» a lo decadente? Creo que es sólo una derivación desafortunada la que ha primado tal uso en muchos contextos. El resultado es polémico. Hay quienes se refieren al mundo occidental como «secularizado» (= religiosamente decadente) sin matices. Y quienes reivindican (también sin los matices necesarios) la no-decadencia precisamente como «no-secularización».

No querría contribuir a esa estéril polémica. No soy incondicional del término y, si lo he puesto en el título, es porque entiendo ayuda a vertebrar consideraciones diversas. Pienso, en todo caso, que en uno de sus significados, «recuperación de autonomía», aporta una hipótesis interpretativa no fácilmente sustituible⁴⁵. Trataré, pues, ante todo de ensayarla para la comprensión de la repercusión religiosa de lo ocurrido en la Modernidad europea.

3.2.3. *Autonomización de «lo secular» y crisis religiosa*

Procede hacer un breve recorrido por aquellos campos de la vida humana y social en que se han dado hechos interpretables como «autonomizaciones»; para ponderar el alcance y consecuencias de tal interpretación respecto a lo religioso. Creo que dichos campos son básicamente tres: el de las *instituciones políticas*, el de las *ideas y conocimientos* socialmente reconocidos y el de las *costumbres y normas* aceptadas y la conciencia ética subyacente.

3.2.3.1. La autonomización en lo político

La separación e independencia del poder civil respecto al religioso puede ser un caso claro, quizá incluso paradigmático. Era un contencioso

45. La definición que da P. Berger (*Para una teoría sociológica de la religión* [1967], Kairós, Barcelona, 1971, p. 154), «proceso por el cual segmentos de una cultura son apartados del dominio de las instituciones y símbolos religiosos», si bien destaca el aspecto negativo del proceso, apunta claramente hacia esa recuperación de autonomía.

antiguo, como ya he recordado. El proceso moderno que ha conducido a la situación que hoy es casi universal en Occidente (al menos, desde la segunda mitad del siglo XX con el final de la segunda guerra mundial) ha coincidido con la progresiva implantación de la democracia como el régimen político de legitimidad reconocida. Los pasos concretos y los ritmos de tal proceso han sido diversos en los diversos países; y no sería posible hacer aquí su historia. Desde la óptica que hoy prevalece, es obvio pensar que el poder político ha de ser autónomo. Es decir, tal que se legitime por la apelación a la soberanía popular y no dependa de ninguna autoridad religiosa concreta en su ejercicio.

Pero a esos enunciados, que hoy van sonando obvios, no se llegó en la historia europea moderna sin enormes traumas. Valga, sin pretender ninguna precisión en los detalles, esbozar al menos una evocación. En el origen de la realización concreta del reconocimiento de la autonomía del poder civil están, de modo determinante, las cruentas «guerras de religión» que llenaron, con intermitencias, gran parte de los siglos XVI y XVII; y que han tenido aún sus ecos posteriores. Fue la imperiosa necesidad de lograr una pacífica convivencia civil, no pendiente de las peculiares convicciones religiosas de los ciudadanos, la que condujo —además de a una creciente valoración positiva de la *tolerancia*— a la búsqueda de una fundamentación racional de los Estados, previa a las diferencias religiosas.

La Reforma estaba en el origen. Pero, de entrada, había inducido más bien parcelación y antagonismos. En el mundo germanófono (ya antes políticamente complejo) se impuso el principio *cuius regio, eius et religio*. Eso ya significó guerras, porque la pacificación buscada por Carlos V en Augsburgo (1555) no podía ser eficaz. Las guerras, con todo, sólo se incrementarían más adelante, ya en el siglo XVII. Y fue la llamada guerra de los Treinta Años (1618-1648) la que condujo a algo más estable en la paz de Westfalia. El mundo alemán fue así el primero que conoció en Europa una situación estabilizada de pluralidad de confesiones cristianas en convivencia, con una filosofía jurídica «secularizada».

Pero fue, sin duda, en Francia donde el siglo XVI fue más sangriento. Hasta ocho guerras de religión cabe enumerar en dos decenios (1560-1580), incluyendo la tremenda «matanza de la noche de San Bartolomé» (1572). Debe, eso sí, tenerse en cuenta que las motivaciones de diferente confesión religiosa (católica o hugonote) iban unidas a las rivalidades de los que detentaban el poder o aspiraban a él. Al final fue el buen sentido de Enrique IV el que logró la pacificación (mediante su «abjuración» y el edicto de tolerancia de Nantes, 1598). Pero aquello resultó de hecho prematuro; porque una posterior revocación del edicto (1685) reanudó

guerras y persecuciones de disidentes, bajo el poder político absoluto de una monarquía de legitimación católica. Lo cual no garantizó, como es bien sabido, la perduración del «antiguo régimen»; habría de ser esta vez una más compleja Revolución la que trajera una situación nueva, «secularizada».

La historia del mundo anglófono es diferente en algunos rasgos: hasta hoy perdura la titularidad de la jefatura de la confesión religiosa anglicana por parte de la Corona. Pero hubo persecuciones de signo alternante. Hubo también revoluciones y una guerra civil donde las fidelidades religiosas (para entonces multiplicadas) jugaron un papel (no primario) y que llevó al ajusticiamiento del monarca (1649) y a la implantación del primer régimen europeo de democracia parlamentaria, que continuaría incluso tras la restauración posterior de la Corona. La idea de tolerancia se abrió poco a poco camino y fue reconocida en 1689. En la prolongación del mundo anglófono en América del Norte por una colonización hecha en gran parte por emigrantes perseguidos, se dio desde el principio una convivencia respetuosa de las diversidades confesionales, compatible con la abierta profesión común de fe en Dios.

España, como es sabido, se libró de las guerras de religión; pero a un precio muy caro: con la severa persecución de los disidentes por la Inquisición y con la clausura a las novedades intelectuales decretada por Felipe II (1558). Lo cual, unido al enorme desgaste humano y económico que supusieron las intervenciones en las guerras centroeuropeas (Flandes) y, sobre todo, la gestión de los territorios colonizados en Ultramar, condujo a una (relativa) decadencia y a que los problemas irresueltos condujeran a guerras civiles en el siglo XIX y en el XX, en las que resonaban aún motivaciones políticas y religiosas no lejanas de las que había conocido el resto de Europa. Sólo en el último tercio del siglo XX se ha producido, ya sin traumas, la «secularización» política.

Italia es también caso aparte. No le faltaron guerras, aunque eran las de los otros Estados europeos que se disputaban unos u otros de los territorios de la península italiana. Sólo en el último tercio del siglo XIX triunfó el movimiento por la unificación; que también tuvo su conflicto religioso, por cuanto no podía menos de incluir la recuperación de los Estados pontificios. La negativa de los papas a ceder un dominio que mantenían ser «de derecho divino» sólo terminó en 1929 con la firma de los pactos de Letrán.

Tras estas pinceladas de evocación histórica son obligados algunos comentarios, que trataré de condensar al máximo. Sólo la anterior historia cristiana concreta aclara el por qué de la tenaz implicación de lo religioso en las políticas de los países europeos. Y es inevitable pregun-

tarse, desde lo cristiano originario (que presenté en el capítulo anterior) si tenía que darse tal implicación, con la tremenda violencia que envolvió. El «Al César lo del César» hubiera dejado presagiar otra cosa. Pero, a este efecto, se impuso más bien el «giro constantiniano». Que había ya sido determinante de la tan ambigua teología medieval del «doble poder» (con supremacía última del espiritual sobre el temporal) y de la todavía mucho más ambigua aventura bélica de las cruzadas⁴⁶.

Sería importante, pero no es fácil, aislar lo que es atribuible a contingencias de lo que es más nuclear en el fenómeno descrito de autonomización política de la Europa moderna. Desde la óptica actual, es clara la ventaja de una legitimación racional («democrática») del poder político del Estado sobre legitimaciones carismáticas o tradicionales, más sujetas a arbitrariedades y menos aptas para un mundo progresivamente globalizado en que han de interrelacionarse múltiples estados. Advértase que la legitimación democrática no tendría que rechazar por principio una referencia religiosa que se mantenga en el nivel de lo último, sin interferir con la introducción de particularismos. Son las religiones concretas, incluso las «universales», las que introducen —a pesar de su vocación universal— ciertos particularismos: por cuanto dan a sus fieles rasgos que contribuyen a la definición de su identidad. Ahora bien, la identidad es siempre compleja y no se ve por qué no podría una misma persona reconocer que le viene por dos vías independientes, la de su encuadramiento político y la de su fidelidad religiosa. No faltarán problemas en tal duplicidad, pero no son insuperables.

La reflexión que acabo de enunciar —que creo se supone cuando se interpreta lo ocurrido como «autonomización de la política» frente a una presencia religiosa innecesaria— atribuye a las culturas europeas modernas un grado creciente de madurez humana, cultural y social, que no podría postularse siempre. La autonomización política ocurrida en ellas es así evaluada positivamente. La situación anterior queda, correlativamente, entendida como de una cierta inmadurez social, aunque comprensible, en la que la religión, por así decirlo, «había de ejercer una función de *suplencia*». La interpretación, pues, no es simplemente neutral: incluye una evaluación, aunque, eso sí, elemental y plausible.

Que, concretamente, encaja bien en el marco histórico general de los hechos de los siglos V-VI: en el Imperio romano de Occidente (no

46. En cuanto asunción sacralizada de la violencia, las cruzadas merecen, como es claro, un calificativo mucho más negativo. Pero mi tema en este momento no es la violencia como tal (que también tuvo en el cristianismo otros pábulos, como la prevalencia dada a lo doctrinal y la necesidad de señas claras de identidad social); sino la implicación de lo político y lo religioso. Ver, J. Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano* [2001], Trotta, Madrid, 2003.

así en Bizancio) se produjo, tras su caída ante la presión de unos y otros invasores, un enorme *vacío de poder*; en él pudieron los jerarcas cristianos encontrar una llamada histórica a su intervención. La hipótesis interpretativa «función de suplencia» quedará reforzada, como diré, al aplicarse en los otros campos (el de los conocimientos y el de la ética). (Por otra parte, para la explicación de conjunto del cambio político es también muy relevante, y quizá más, la incidencia del factor «pluralismo», del que hablaré después.)

3.2.3.2. La autonomización en ideas y conocimientos

En este terreno es casi inevitable mencionar destacadamente de entrada el «caso Galileo». Por lo que realmente fue y porque ha adquirido un carácter emblemático. No habían faltado en los siglos anteriores en el ámbito cristiano conflictos doctrinales, algunos de los cuales desbordaban lo directamente referido al mensaje religioso y suponían el brote de un pensamiento bastante libre. Pero no fueron tales que erosionaran la «visión del mundo» admitida socialmente. No llegaron a cuestionar en las sociedades medievales la convicción de que lo religioso da el toque supremo a los conocimientos humanos. El mundo es obra de Dios; y Dios, además de dar a los humanos la «razón natural» para alcanzar conocimientos con los que regirse en el mundo, *se ha revelado* a través de Jesucristo y de su Iglesia. La *teología*, que es una ciencia fundada en la revelación, es por ello superior a toda ciencia natural: no es la única ciencia, pero sí es la «reina de las ciencias».

En lo teológico cabe disputar; pero nunca con total libertad. El límite lo pone la revelación divina. Esa revelación se contiene en las Escrituras (Antiguo y Nuevo Testamento) y se ha ido precisando en las declaraciones eclesiales solemnes hechas por los concilios ecuménicos. El teólogo puede buscar comprenderlas mejor y precisar su alcance; pero nunca contradecir a lo revelado, so pena de incurrir en «herejía». En cuyo caso, la autoridad eclesiástica procederá a declararlo hereje. Y, en virtud de su poder espiritual, podrá «relajarlo al brazo secular», que ejecutará incluso condenas de muerte; ya que, en una sociedad cohesionada alrededor de principios religiosos, el hereje resulta una amenaza para la paz social. En los últimos siglos de la Edad Media y primeros de la Moderna, la Iglesia estableció tribunales de «inquisición» para detectar a los herejes y para prevenir incluso la difusión contaminadora de sus ideas⁴⁷.

47. Sobre la Inquisición hay literatura muy abundante, no siempre exenta de parcialidad de uno u otro signo.

No cambió con la Reforma el fondo de esta concepción. Rechazaron los reformadores la excesiva injerencia de la autoridad eclesiástica en la definición de lo que es revelado. Invocaron (*sola Scriptura!*) una primacía absoluta de las Escrituras (a las que debe y puede acceder directamente cada fiel): era una posición ambigua, que por una parte abría una gran puerta a la libertad mientras por otra la cerraba ligándola a textos difíciles si habían de leerse literalmente. En todo caso, el mundo del saber seguía subordinado a «la revelación divina».

Es a esta luz como puede entenderse el «caso Galileo» y su repercusión. A principios del siglo XVII, el avance de las ciencias positivas (a que me referí en la primera parte de este capítulo) llegaba ya a la inevitabilidad de presentar en algunos puntos una visión alternativa de lo real, que no encajaba en la visión mantenida por la teología y recibida socialmente, supuestamente proveniente de la revelación divina. Sin duda, el tema astronómico, con el abandono del geocentrismo, era de especial envergadura y significación (como ya destaqué), muy apto a la explosión del conflicto de «verdades». Pero ahora quiero subrayar no el contenido concreto del debate, sino su estructura formal. La racionalización moderna suscitaba una fuente alternativa de conocimientos, que empezó a no poder someterse al imperio de esa fuente primaria que es la revelación.

Una vez más, no puedo aquí tratar con detalle la historia de ese debate, hoy ya, por otra parte, bien estudiada⁴⁸. Fue haciéndose más y más claro que la visión religiosa recibida debía ir cediendo un *territorio propio al saber natural*. En realidad, era algo reconocido en principio, pero con un reconocimiento más teórico que real. Comprensiblemente, la «retirada» que ahora se pedía al saber teológico era muy delicada y sólo paulatinamente sería asimilada. Lo que se pedía, en definitiva y con una u otra fórmula, era que la teología se haga flexible y desliteralice su comprensión de lo que tiene por «revelado» (texto escrito, tradición, declaración...), toda vez que en eso «revelado» habrá inevitablemente puntos que el estudio científico verá como propios, ya que puede abordarlos con sus métodos.

Para superar los conflictos que surjan se impone un *deslinde de competencias*. Pero con la dificultad de decidir por dónde pasa la frontera y, sobre todo, quién decide esto. Tal deslinde se invocó de hecho en los debates del juicio sobre Galileo. El más inteligente de los jueces, Roberto Belarmino, lo hizo explícitamente; pero poniendo la divisoria en un nivel que no podía aceptar Galileo, pues le pedía dejar en *pura*

48. Sigo ante todo a G. Gusdorf, *La révolution galiléenne*, Payot, Paris, 1969. Y su ya citado libro posterior, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, EVD, Estella, 1977, pp. 156 ss., 199 ss.

hipótesis lo que tenía por experimentalmente comprobado. El mismo Galileo sugirió, como se sabe, otra fórmula de deslinde, cuando dijo que la revelación venía a enseñar a los humanos no «cómo es el cielo», sino «cómo ir a él». Esta vez no era fácil que lo admitieran los teólogos, ya que podía parecer que vaciaba por principio de pretensión teórica sus enunciados.

Hubo en el siglo XVII —y ha habido desde entonces— toda una serie de propuestas para ese deslinde de un terreno propio para la fe religiosa. Puede entenderse como tal el esfuerzo de Blas Pascal por vivir su doble fidelidad de creyente y de científico. Sobre la base de su fuerte experiencia religiosa, pudo no sentirse afectado por las impugnaciones de la razón invocando en su defensa unas «razones del corazón que la razón no entiende»⁴⁹.

Naturalmente, el deslinde que se postula concierne a los métodos y no debería entenderse que pueda dispensar de una *suficiente conciliabilidad* de los resultados a los que se pretenda llegar por ellos (al menos, hasta excluir la neta contradicción). Los creyentes religiosos habrán de ir aprendiendo una actitud «hermenéutica», *reinterpretando* el sentido de aquellas creencias que en su formulación clásica se hayan ido mostrando incompatibles con los resultados firmes aportados por las ciencias. Un trabajo delicado y largo, donde surgirá inevitablemente una pluralidad de interpretaciones y un cierto consiguiente conflicto intrateológico. En ciertos puntos, lo que la teología habrá de hacer es desistir de mantener afirmaciones que, aunque vinculadas históricamente con la fe, no le son esenciales y entran más directamente en el territorio de las ciencias. Podrá entender que en el pasado asumió, aquí también, *funciones de suplencia* cultural que hoy ya debe dar por caducadas.

Al punto álgido en el conflicto planteado a la religión por la autonomía moderna de la razón científica se llegó cuando el desarrollo de las ciencias históricas y filológicas impuso una consideración científica de las mismas tradiciones y textos religiosos. Ahora, el mismo principio

49. El contraataque que supone su famoso «argumento de la apuesta» admite, pienso, más de una interpretación, según se quiera ver en él un argumento racional en sentido literal o sólo una reafirmación de la soberana independencia del creer, que puede permitirse prescindir de seguridades. Con un título sugerente, ha llamado Gusdorf (*op. cit.*, pp. 73-114) «internacional del corazón» a la constelación de posturas (desde Pascal y los pietismos hasta Rousseau y Kant) que en los siglos XVII y XVIII trataron de superar el conflicto destacando la alteridad de lo religioso frente al creciente y amenazante poder de lo racional. Y llama, por contraposición, «internacional deísta» (*ibid.*, pp. 115-198) a la de los que se esforzaron por hacer lugar a una «religión racional» (Kant incluido). Como Gusdorf admite, la contraposición no es total, las búsquedas convergen. En la segunda parte de este libro analizaré, por mi parte, los esfuerzos de algunos filósofos modernos; entonces precisaré los posibles sentidos del término «deísmo».

de deslinde de competencias parecía avalar la resistencia a admitir lo que a primera vista era una intrusión en el santuario íntimo de las religiones. Intrusión que, además, se adivinaba muy peligrosa.

Pero fue pronto, en el mismo siglo XVII, cuando la lógica de la autonomización de lo científico empezó a imponer esa consecuencia. Quizá fue Baruch Spinoza quien se atrevió en primer lugar a proponer una versión revolucionaria sobre la redacción de los libros sagrados hebreos y a pedir una lectura no literal de los mismos⁵⁰. Las voces cristianas fueron alzándose muy poco a poco, como con miedo⁵¹ y, naturalmente, con valor desigual y no siempre aquilatado. Sólo en los siglos XIX y XX el principio de lectura crítica de los textos bíblicos se ha ido imponiendo en las iglesias cristianas. Nunca sin problemas; y, desde luego, sin que lleguen a sacar de él todas las consecuencias. Entre los católicos, todavía el comienzo del siglo XX está marcado por un masivo rechazo romano (decretos de la Comisión bíblica pontificia, desde 1905 a 1915, sólo relajados desde 1948)⁵². Pero, curiosamente, ha sido en el mundo protestante —ese mundo en el que se han elaborado los más serios estudios de crítica histórica y filológica y donde la crítica está en conjunto más recibida— donde se ha registrado también el rechazo más crudo, unido a una íntegra versión teológica hecha desde el literalismo bíblico, con el título *The Fundamentals*⁵³ (el que ha dado origen a la denominación «fundamentalismo», hoy tan difundida para referirse en general a los integrismos religiosos literalistas.)

50. B. Spinoza, *Tratado teológico-político* [1670], Alianza, Madrid, 1988, c. I. Muy buen desarrollo sobre este aspecto del proceso de autonomización, en el citado libro de GUSDORF, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, pp. 199-332. Buenas también las páginas (310-320) de J.-P. SIRONNEAU en «La crisis religiosa del siglo de las luces y la secularización», en J. RIES (coord.), *Tratado de antropología de lo Sagrado IV* [1995], Trotta, Madrid, 2001, pp. 299-377.

51. Interesante precursor fue el oratoriano francés Richard SIMON (*Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1678), que concibió su trabajo como apologética contra el *Sola Scriptura* de los reformadores.

52. Los textos de los decretos se pueden encontrar en el clásico *Enchiridion Symbolorum* de H. DENZINGER (del que hoy hay traducciones castellanas). La primera apertura oficial católica a una aceptación de la crítica fue la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1944); recogida después y superada por la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II. En la actualidad apenas son relevantes las diferencias que puedan separar, en cuanto a exégesis bíblica, a los especialistas católicos y protestantes. Un buen resumen de lo alcanzado en métodos y en idea sobre los contenidos, en el libro colectivo dirigido por J. BARTON *La interpretación bíblica, hoy* [1998], Sal Terrae, Santander, 2001.

53. *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, ed. de A. C. DIXON y R. A. TORREY, 1909-1912, múltiples reediciones. La máxima insistencia es en la infalibilidad del texto bíblico, del que se supone ha de hacerse una lectura literal.

3.2.3.3. El reconocimiento de la «autonomía» ética

He empleado el término «autonomía» (y «autonomización») en un sentido comprensible y usual. Pero es el momento de recordar que su consagración en el léxico de la Modernidad ocurrió en el terreno ético (algo enteramente normal si se atiende a la etimología griega). La recuperación de un sustrato humano de aquello que venía teniéndose como «mandamiento divino» sigue la lógica que he intentado encontrar en los otros dos terrenos (política, ideas). Aquí es también muy fácil descubrir una «función de suplencia» ejercida por la religiosidad: función que, concretamente en el caso de la tradición bíblico-cristiana, la humanidad tendrá siempre que agradecer. Pero es muy comprensible un especial dramatismo en el paso. Ya que la dimensión ética se vincula muy íntimamente con lo más nuclear de la religiosidad y del destino humano. Me detendré algo más en este punto, que, a mi modo de ver, es el más relevante en todo el tema.

El «dramatismo» a que acabo de aludir tiene dos escenarios complementarios. En uno de ellos, lo que ocurre reviste una índole incluso traumática, que ha afectado y afecta muy ampliamente a los miembros de las sociedades occidentales. Los fieles religiosos cristianos eran tradicionalmente formados desde la infancia en su conciencia moral por una enseñanza y unas prácticas de las iglesias que vinculaban la obligación a «la ley de Dios», declarada autoritativamente (y hasta el detalle casuístico) y reforzada por una sanción que afectaba al destino eterno (premio celeste/castigo infernal). Esa situación era muchas veces vivida como muy onerosa, generadora de angustia y desesperanza; y, por otra parte, como dudosamente fundada, incluso en los supuestos mismos cristianos.

La proclama humanista ilustrada de «emancipación» («¡Atrévete a saber!») adquiere quizá en este caso particular un sentido más realista que en ningún otro. Es casi impensable que haya personas que no se sientan de algún modo afectadas por tal llamada, cuando ésta va siendo formulada con creciente difusión ambiental.

Obviamente, divergen muchísimo los modos de sentirse afectados y las consiguientes reacciones. Es condicionante el grado de autonomización en lo político y en las ideas que haya alcanzado, y el ritmo a que lo vaya alcanzando, una determinada sociedad o un sector social: aquí son claras las diferencias incluso entre países culturalmente afines (pensemos en Francia, Italia, España, Portugal...). Más todavía son condicionantes para cada persona los ambientes familiares y la escuela. Pesan también de modo decisivo las orientaciones, más tradicionales o más «abiertas» de cada iglesia. En el ámbito católico ha tenido enorme

repercusión el solemne giro hacia el *aggiornamento* del concilio Vaticano II. Y más decisivas aún son desde luego en cada caso las diferencias temperamentales y biográficas.

No sería posible, pienso, hacer una tipología adecuada de la gran dispersión de los resultados en los que se advierten huellas traumáticas. Puede en no pocos quedar siempre un fondo amargo de sentimiento de culpa y frustración. Habrá quienes, ayudados por su ambiente humano, se reagrupen para superarlo, conservando en lo posible, incluso con sentimiento de fidelidad heroica, el antiguo *standard* moral y sus motivaciones. Pero habrá también otros para quienes el sufrimiento de esa amargura revierta en rencor contra las instituciones que lo causaron⁵⁴. Y muchos más son, quizá, los que darán un giro de ciento ochenta grados, pasando desde esa situación de mala conciencia irracional a un amoralismo más o menos pleno.

Otros muchos, en cambio, han llegado, llegan y llegarán al descubrimiento de la «autonomía» ética como algo valioso y relevante; que ha significado para ellos la emergencia de una conciencia moral de índole humana y de marco primariamente cívico. Podrán, incluso, llegar a ver que la conciencia moral, para ser auténticamente moral y no una más de las concatenaciones causales del mundo físico, ha de ser autónoma. No podrá tener como determinante ninguna motivación externa ni regirse por simples cálculos utilitarios. Ha de ser (según sugiere la etimología) «ley para sí misma». Y en ello precisamente radica su dignidad, que es decisiva para constituir al individuo humano en «persona».

En no pocos casos este descubrimiento inducirá un abandono de la convicción religiosa previa que obligaba a la actuación moral en fuerza del precepto divino —algo que ahora será visto como no suficientemente ético—. En otros, la reflexión podrá conducir al replanteamiento de la relación entre lo religioso y lo moral y al encuentro de modos de compatibilidad entre la religiosidad y la conciencia ética autónoma.

Esto tiene que ver con lo que antes anuncié como «otro escenario» en el que la autonomía ética ha sido y es origen de problemas y debates nada fáciles y sobre los que aún no hay un consenso generalizado. Se trata esta vez de un debate teórico pero no puramente tal, ya que afecta a la práctica. Podemos llamarlo debate sobre la *fundamentación ética*:

54. Muchos de los anticlericalismos de los últimos siglos, todavía hoy no del todo superados, provienen, sin duda, de aquí. A un sabio amigo católico oí decir que pensaba que el gesto ritual de las multitudes airadas españolas, repetido en el siglo XIX y todavía en la década de los treinta del XX, de quemar templos y conventos, era la reacción a la desesperanzadora insistencia de los predicadores en la amenaza del fuego eterno del infierno para los pecadores.

dado que la conciencia moral *no describe* conductas que de hecho se dan, sino, más bien, *prescribe* cómo «deben» ser las conductas, ¿en qué se apoya para hacerlo? Y, dado que la conciencia es personal (con lo que su motivación inmediata estará fuertemente marcada por la índole de cada sujeto), ¿cómo podrá prescribir más allá del ámbito de las actitudes y conductas de cada sujeto? ¿en virtud de qué podrá aspirar a hacerlo con validez intersubjetiva?

Aunque haya de ser de modo esquemático, veo ineludible evocar aquí ciertos episodios del debate mantenido por los pensadores modernos que más han entrado en él. Es razonable comenzar con la crítica de David Hume⁵⁵ al proceder habitual de pasar como sin advertirlo del «es» al «debe», de lo descriptivo a lo prescriptivo; tal crítica no excluye sólo las tradicionales fundamentaciones religioso-morales («Dios manda que») sino que problematiza en raíz muchos otros intentos posibles. Se buscó, entonces, una fuente *heterogénea* con los hechos y su descripción, del orden del sentimiento; tal, el *moral sense* (Hutcheson).

Según pienso, algo así hay que entender que subyace también al posterior esfuerzo, mucho más maduro, de Immanuel Kant por encontrar una «razón *pura* práctica». En este esfuerzo vale la pena, en todo caso, centrarse. La *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785) ha constituido la típica proclamación moderna de la autonomía ética. Y quizá es esa proclamación kantiana la clave para una comprensión global de la autonomía moderna y del sentido en que implica una «secularización». Intentaré resumirlo sin acudir, en cuanto sea posible, a ciertas formulaciones kantianas que han generado polémica y que requerirían larga explicación para ser correctamente entendidas⁵⁶.

No es exacto decir, como se suele, que Kant desconsidera en su análisis de la acción humana el deseo del «bien» y de la «felicidad». Pero se pregunta por «lo que se pueda decir 'bien' sin restricción». No será tal, ciertamente, lo que deseamos sólo como «medio» (útil para un «fin»). Tampoco, sin más, aquel objeto de deseo cuya obtención aporta placer al que desea; si un sujeto desea tal objeto y tal placer, es para sí mismo: él es «fin en sí mismo» del deseo y de la acción. Aquí precisamente incide según Kant lo peculiar de la conciencia ética: algo, en el fondo del sujeto que desea, le hace tomar en consideración *también a los otros sujetos humanos* y su dinamismo de deseo. Si se presta lenguaje a esa llamada

55. El pasaje clásico es del *Treatise on Human Nature* [1740], III, 1, 1. Ya en el siglo XX se ha llamado «falacia naturalista» a la argumentación denunciada.

56. Para aclaración de mi presente compendio he de remitir a mi escrito «La trascendencia ética en relación a lo científico», en A. Dou (ed.), *Pensamiento científico y trascendencia*, UPC, Madrid, 1998, pp. 161-189.

interior, lo que dice es: «actúa de manera que tomes a *la humanidad*, tanto en tu propia *persona* como en la de cualquier otro, siempre también *como fin*, nunca meramente como medio»⁵⁷.

Esa fórmula, tan sencilla como profunda, es la decisiva y la llave para las otras con que la completa Kant. El sujeto ético, que mantiene esa mirada solidaria, vive como en un «reino de fines» en el que es, a la vez, súbdito y legislador. Y es al introducir esta noción de «auto-legislación» cuando, con toda justicia lingüística, habla de «auto-nomía» y cifra en ella lo encontrado⁵⁸. Es importante destacar que, aun cuando el sujeto ético sea siempre personal, no vive la «voz» de la conciencia como emanando sólo de sí mismo, sino de todos los sujetos con los que se siente integrado en el «reino de los fines». La «autonomía ética» no es, pues, en modo alguno individualista. Y, de modo totalmente coherente, esa auto-legislación pide a cada conciencia que actúe de modo que su directriz no sea particularista sino universalizable⁵⁹.

57. I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, WW (Ak.), IV, 428. Es cómodo recurrir al modo verbal imperativo, ya que no se trata de descripción de hechos (que acudiría al indicativo); Kant habló, por ello, de «imperativos» y mantuvo que el «imperativo moral» es «categórico», frente a la índole «hipotética» de los que se formularían para las reglas técnicas, incluidas las de la simple búsqueda de lo placentero (que, unas y otras, buscan «medios» y suponen la ordenación al deseo condicionante que mira en cada caso al «fin»).

Siguiendo también otro uso lingüístico habitual, acudió Kant (y hay que reconocer que con predilección) al término «deber» para referirse a lo peculiar de la voz de la conciencia moral y a su objeto, ese «*bien que es siempre fin*» y que el sujeto ético no deja de tener presente como tal. Un «valor absoluto» lo llama Kant en el mismo contexto: dando así, pienso, la expresión más comprensible hoy de lo que dice con «deber» y con «imperativo categórico».

58. *Ibid.*, IV, 433. Algo más adelante añade que ve en «autonomía» el significado más hondo de «libertad».

59. «Actúa siempre de manera que puedas querer que tu ‘máxima’ fuera ley universal» (*ibid.*, IV, 421). Kant dice que esta formulación facilita el criterio más sencillo. De ningún modo la urge como una evidencia racional. Tomarla como tal ha llevado a rechazos (que se han solido cifrar en su «formalismo ético»). Cuando Max Scheler le contrapuso (1916) su «Ética material de los valores», la diferencia real venía de su insistencia en la pluralidad de los valores y de su percepción (intuitiva) por la conciencia. Ha podido quedar claro en mi exposición que Kant apela a ese *único valor absoluto* que es «la humanidad en cada persona».

Es un único *principio supremo*. Tal concepción ética deja un puesto ulterior (aunque subordinado) para las *normas morales* concretas; en su lógica, será cada conciencia la que encuentre cuáles son de aplicación en cada caso. Las normas necesitan reconocimiento intersubjetivo; pero no están escritas en ningún código ideal. En su formulación intervienen las tradiciones culturales y jurídicas, así como los conocimientos que los humanos vayan teniendo de su «naturaleza». (Debo añadir que no veo a Kant del todo coherente con su propia concepción en su *Metafísica de las costumbres*; posterior, pero quizá demasiado ligada a materiales anteriores de docencia.)

En su escrito de 1785, se propuso Kant una «fundamentación» de la conciencia ética. Muchos lectores actuales, encontrando bella la concepción ética presentada, dudarán que haya quedado «fundamentada» en el sentido rigurosamente racional que parecería suponerse en el proyecto. En realidad, ya el mismo Kant al final del libro sugiere que no lo daba por realizado; lo que se confirma con el hecho de que sólo tres años después (1788) volviera sobre el tema en forma de *Crítica de la razón práctica*.

En ese nuevo libro, cuya estructura imita la de la *Crítica de la razón pura* de 1781, se pregunta el autor si, además de la obvia «razón práctica empírica» que los humanos ejercen en sus actuaciones técnicas (es decir, la correcta concatenación de medios aptos para los fines que buscan), hay en ellos una «razón *pura* práctica» (que les de los fines últimos de su actuar). Pero no intenta estructurar razonamientos que lleven a la conclusión afirmativa. Sino que, asumiendo como un «hecho de la razón» que los humanos oyen la voz interior imperativa (desarrollada en el libro anterior), procede a analizar críticamente su correcto funcionamiento. Una reflexión que sepa ir al fondo del tema sin tropezar en los usos lingüísticos, pienso encontrará en esa figura (que otros quizá tacharán de arbitraria) del «hecho de la razón» una nueva versión del *moral sense* que, eso sí, ha superado el prejuicio que implica una concepción muy nívoqa de la razón y su consiguiente segregación del sentimiento.

Es interesante que la más típica proclamación moderna de la «autonomía» tenga estos matices. Si equivale a una «secularización», por cuanto rechaza la fundamentación de lo moral como «mandamiento de Dios», que se había hecho tradicional en el ámbito cristiano, no es a-religiosa. Al presentar la postura de Kant ante la religión en el capítulo sexto, presentaré el «teísmo moral» que mantuvo: desde la vivencia ética autónoma cabe postular en «fe racional» la existencia de Dios, «Supremo Bien Originario». En la misma *Crítica de la razón práctica* admite Kant que su concepción del principio único («la humanidad como fin, nunca como puro medio») expresa bien (¿y hereda?) la concepción evangélica del «ama a tu prójimo como a ti mismo» como único mandamiento⁶⁰.

3.2.4. «Secularización» como desacralización

Ya indiqué que, además del significado «autonomización» al que he dado el relieve mayor dentro de la gran polisemia actual de «seculariza-

60. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, WW (Ak.), V, 83. Sobre el tema puede verse mi librito *Qué aporta el cristianismo a la ética*, SM, Madrid, 1991. Donde también valoro la sugerencia verbal de la afirmación de Rom 2, 14: «los gentiles, que no tienen 'ley' [la mosaica], son ley para sí mismos (*heautoís nomos eisin*)».

ción», hay otros dos que no pueden descuidarse: en los que el término es sinónimo, respectivamente, de «desacralización» y de «privatización de lo religioso». Voy ahora a referirme a ellos.

Cuando lo que se entiende por secularización es *desacralización*, quizá no se está ya lejos de entender sin más —como indiqué se hace a veces y con excesiva imprecisión— «decadencia de lo religioso». En tanto sea así, no habría que volver aquí al tema. Pero el término «desacralización» tiene un significado más preciso y, en él, denota realidades que son aspectos innegables de la crisis religiosa moderna. Quizá lo más importante para usar el término oportunamente es ver a qué es razonable aplicarlo. Lo usé en un epígrafe anterior (3.1.1), aplicado al espacio y al tiempo sagrados y al cambio vivencial causado en relación con ellos por la industrialización y sus consiguientes desarraigos; y también (3.1.3.4) al cambio operado por el impacto social causado por la imagen del mundo inducida por las ciencias. Había una tradicional imagen del mundo que tenía una fuerte impregnación de sacralidad; tal imagen se va haciendo inviable. Es correcto llamar de-sacralización a tal cambio (que, como es sabido, fue llamado por el sociólogo Max Weber «desencantamiento [*Entzauberung*] del mundo»).

Se está presuponiendo que la religiosidad ancestral era fuertemente *cósmica*. El Cosmos —en realidad, aquellos de sus sectores y elementos que más directamente son encontrados por la experiencia humana— estaba sacralizado («encantado»). O, de otra manera, las hierofanías del hombre de las culturas ancestrales eran primariamente cósmicas —naturales— y algo de ellas irradiaba sobre el conjunto. Desde ahí es bastante obvio —como ya ponderé al final del capítulo primero— que sobrevenga una crisis cuando un mejor conocimiento de lo natural hace que muchos fenómenos pierdan la índole enigmática que los predisponía a facilitar la hierofanía. Pero una crisis así no conduce necesariamente a la inviabilidad de cualquier hierofanía. Lo hierofánico puede resituarse, pasando quizá de la primariedad del ámbito cósmico a la del humano.

Es claro, en definitiva, que la civilización tecnológica (industrial, urbana, regida por un conocimiento científico en continuo progreso) es menos propicia a una religiosidad cósmica —y, quizá, sobre todo a la de orientación «ctónica»—. Esto es, en el sentido más propio, la «de-sacralización». Y, por cuanto se trata de una cierta recuperación por parte de las realidades cósmicas de su «ser simplemente natural», se hace también comprensible que se le aplique el esquema de las otras (más claras) autonomizaciones que ya he presentado y se hable también aquí de «secularización». (Si bien «secularización» del Cosmos es de suyo una denominación algo extraña, que no se hubiera usado de no ser por lo dicho.)

¿Cabe también hablar de desacralización de una sociedad (o de algunos de sus sectores o instituciones)? El término se ha usado de modo razonable al hablar, por ejemplo, de desacralización de la institución monárquica o de otros modos tradicionales del ejercicio del poder social. Es razonable aplicarlo también a las instituciones ministeriales de las iglesias cristianas (cuando optan hoy por las denominaciones funcionales originarias, como «diácono o presbítero», frente a la tardíamente recuperada expresión «sacerdote», de connotaciones fuertemente sacrales ajenas a la intención primera). Pero un uso generalizado que enunciara algo así como «la desacralización de las sociedades occidentales del siglo XX» me resulta muy cuestionable. ¿Tendría sentido real algo que ahí parece suponerse, a saber, que tales sociedades fueron «sacrales» o estuvieron «sacralizadas» en el tiempo anterior? Lo que con esa expresión se quiere decir es, más bien, que ha bajado (incluso fuertemente) el tono religioso de esas sociedades, que en ellas la religión está en crisis. Eso es verdad y de ello estoy hablando. Es mejor expresarlo así. La desacralización (como la secularización) es sólo un elemento de la crisis, al que conviene referirse con propiedad.

La desacralización del Cosmos, como habrá podido percibirse, responde al factor «racionalización», uno de los decisivos de la Modernidad. Recordé que éste ha tenido su crisis por el exceso unilateral. A ello corresponde seguramente el que la desacralización tenga también límites de hecho. La que Weber llamó final «jaula de hierro» (prosaico final fatal que veía sin simpatía) se resiste a presentarse. Más bien hemos asistido en los últimos decenios del siglo XX a múltiples rebrotes de religiosidad de añoranza naturalista que han sido «re-sacralizantes» (a José Luis Aranguren le gustaba hablar de «re-encantamiento» del Cosmos). No es claro, desde luego, el alcance que hayan de tener. En gran medida son protesta contra los desmanes anti-ecológicos de las sociedades tecnológicas. Pero en ellos en todo caso se muestra con vigor algo que parece ser un rasgo de toda religiosidad: hay una dimensión cósmica que no desaparece incluso cuando el centro de gravedad de lo hierofánico se traslada hacia lo humano. No es ello extraño si el ser humano es, en definitiva, parte del Cosmos. (Incluso las religiones monoteístas, que resitúan al Cosmos dejándolo en «creación de Dios», le conservan así, aunque subordinadamente, un halo sacral, vehículo potencial de específicas hierofanías.)

3.2.5. *Secularización como privatización de la religión*

Ya he mencionado el *pluralismo* como una de las notas más características de las sociedades modernas. Historiográficamente es para Europa

un resultado de las divisiones originadas por la Reforma, por el surgir conflictivo de los Estados y las crueles guerras de religión. Pero un análisis estructural más profundo lo atribuirá a la convergencia de múltiples factores. Ya lo produce la misma mayor complejidad social inducida por la urbanización y por las migraciones que acompañan la industrialización; así como por la consiguiente tecnologización y burocratización de la vida. Pero crece con los conflictos ideológicos traídos por la racionalización y por la consciencia humanista de libertad.

Es oportuno observar que el término «pluralismo», relativamente nuevo pero hoy usado muy generalizadamente, es complejo. No denota sólo la existencia de una pluralidad dentro de la misma sociedad, sino su *reconocimiento*, es decir, una valoración positiva de tal pluralidad. Esta valoración positiva puede tener más de una motivación, desde la simple percepción de la conveniencia de aceptar lo otro para poder sobrevivir, hasta las más complejas que incluyen el respeto a toda persona y a su derecho a la diferencia, así como una cierta inhibición metódica de la tendencia espontánea de las convicciones de cada uno a tenerse por lo absolutamente verdadero. Esta «actitud abierta» puede adoptarse por bien de paz y con una mayor o menor dosis de escepticismo. Puede también ser parte de una manera integral más compleja de considerar la pretensión humana de verdad y sus posibles logros. Y puede conducir a unas u otras consecuencias prácticas en el modo de establecer las relaciones interhumanas.

Pues bien, aquellos sociólogos recientes de lo religioso (Peter Berger y, sobre todo, Thomas Luckmann) que más se inspiran en una básica «sociología del conocimiento» han destacado precisamente el *pluralismo* como el factor más típico del peculiar sino de la religiosidad en las sociedades modernas, un sino que se traduce en que la religión *no desaparece pero se privatiza*. Añaden por ello que «privatización» es el título más adecuado que puede darse a lo nuclear de la crisis de la religión en la Modernidad; sea que se use sin más en lugar del habitual «secularización», sea que se continúe hablando de ésta pero se entienda que lo capital en ella es incluir la privatización.

Voy en lo que sigue a presentar sumariamente las ideas de Luckmann⁶¹. Para destacar en un diagrama histórico la peculiaridad moderna, sugiere cuatro estadios en la relación del *Cosmos sagrado* con la

61. El libro básico es *La religión invisible* [1967], Sígueme, Salamanca, 1973. Debe completarse con unos pocos escritos posteriores. A ellos me refiero en mi artículo «La religión como universo simbólico», en *Revista de Filosofía* (UIA, México), enero-abril, 1996, pp. 62-87. El ulterior libro con P. Berger, de publicación en 1995 y traducción castellana en 1997 (al que aludí en la nota 4 y yo no había aún podido conocer), sólo aporta un subrayado a la relevancia del pluralismo.

estructura social. En el primero («sociedades arcaicas») la relación es con la íntegra estructura: las instituciones todas están ligadas a los símbolos sagrados. Ve Luckmann un segundo, que corresponde al surgir de las grandes civilizaciones, cuando comienzan a destacarse vínculos especiales de lo religioso con ciertas instituciones. Pero sólo en un tercero comienza una institucionalización religiosa específica mediante instituciones exclusivas para lo relativo al *Cosmos sagrado*. Ocurrió de modo muy destacado, en el origen de las sociedades que hoy llamamos occidentales, con el surgir de las iglesias cristianas (en cuyo trasfondo histórico estaba el fuerte destacado que tenía el *Cosmos sagrado* en la religión de Israel y el pluralismo del mundo helenístico-romano con su sincretista religión estatal).

Sólo desde ese tercer estadio ve Luckmann comprensible el paso al cuarto estadio, que es el de las sociedades modernas. La pujanza de la organización de los Estados, el rápido progreso científico-técnico, el desarrollo del capitalismo... arrinconan la religión institucionalizada y su *Cosmos sagrado* hasta una situación de simple subsistema, uno más en la complejísima diferenciación funcional de la estructura social. Pierde plausibilidad una pretensión de superioridad sobre los otros subsistemas. En sociedades donde, por otra parte, cobra progresivo relieve la subjetividad y la autonomía de los individuos; y donde la intercomunicación mundial pone más y más en un escenario de competencia diversas visiones del mundo y diversos modelos de *Cosmos sagrado*. Se produce una especie de situación de mercado, donde el individuo autónomo se siente invitado por una copiosa oferta a hacer su propia provisión de «visión del mundo» para satisfacer su necesidad vital de «sentido».

Este resultado es el que llamó Luckmann, en el gráfico título de su libro, la *religión invisible*. La religión no desaparece; se privatiza. Por eso, la denominación más adecuada para el proceso en curso es «privatización». Lo que hay de real «secularización» viene no de la lógica de fondo del proceso sino de la anomalía que supuso en la historia de Occidente la regresión producida en la Edad Media; donde, por el colapso del Imperio romano, hubo una fuerte «des-diferenciación» del orden social; contrapuesta a la creciente fuerza de la institución eclesial —que hubo de ejercer suplencias—. Esa situación, sociológicamente poco verosímil, de la cristiandad medieval (una religión institucionalmente especializada y al mismo tiempo prácticamente universal) haría que la evolución posterior quedara marcada por más violencia y debiera incluir una vertiente de recuperación de autonomía de lo «secular».

Sobre cómo encajan los individuos el impacto del cambio y cómo, consiguientemente, van definiendo esa situación emergente en la que resultan protagonistas escribió Luckmann uno de los capítulos más in-

teresantes de su libro; que no será ocioso evocar aquí⁶². Ante el *shock* que suponen los varios aspectos de la nueva situación, el individuo, cuya socialización primaria estuvo presidida por un determinado *modelo oficial* de *Cosmos sagrado*, puede:

1a) retener pacíficamente dicho modelo, con una actitud que llama Luckmann *ingenua*, advirtiendo no poner en el término ninguna índole peyorativa;

1b) si es que no le ocurre que queden *segregadas* a solos contextos específicos las representaciones propiamente religiosas;

2) puede también ocurrir (y ocurrirá con frecuencia) que el modelo quede neutralizado en la socialización secundaria, quedando las representaciones religiosas sólo como un fondo de retórica, ya sin fuerza para dar sentido; con lo que se llega a la *indiferencia*;

3a) y puede ocurrir que, tras la neutralización, el individuo *reconstruya*, a partir de la oferta de símbolos de sentido, un *sistema privado*,

3b) así como que (algo más trabajoso pero posible) lo que el individuo *reconstruya* tras la neutralización sea un *modelo ex oficial*, hecho ahora *su modelo* personal de creencia religiosa.

Esta tipificación de posibles reacciones me resulta muy sugestiva⁶³. Me permitiré añadir unas glosas marginales. Ante todo, respecto al tipo «ingenuo» (1a). Estando totalmente de acuerdo en que refleja una realidad que no debe ser vista peyorativamente, creo que hay climas culturales en que irá siendo progresivamente menos viable; pasará entonces casi inadvertidamente a la escisión interior (segregación de las representaciones religiosas, tipo 1b), una situación sin duda frecuente y fácilmente desazonante, por lo que también inestable; en la que lo menos afortunado puede estar en la búsqueda ansiosa de una salida mediante la recuperación forzada del modelo oficial amenazado. Esa salida llevaría a otro tipo (a añadir a los reseñados): que cabría llamar «pseudo-ingenuo», un real fanatismo de secuelas menos sanas para la religión y para la sociedad⁶⁴.

62. Th. Luckmann, *La religión invisible*, cit., cap. 6: «La religión y la identidad personal». Algo después (1969), en una intervención en un simposio titulada «Creencia, increencia y religión» (ver R. Caporale y A. Grumelli [eds.], *Cultura de la increencia*, Mensajero, Bilbao, 1974, pp. 21-37) la resumió y precisó. Es de este texto del que yo resumo a continuación.

63. La adapté por mi cuenta hace tiempo con finalidad más bien práctica y didáctica; que sospecho puede seguir teniendo vigencia e interés. Ver mi *¿Cristianos, hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis*, Cristiandad, Madrid, ³1978, pp. 109-120. Se apreciarán ciertos cambios respecto al modelo de Luckmann, no sólo en la denominación sino en la valoración.

64. Es lo más nuclear de lo que hoy llamamos «fundamentalismo».

En su tipo tercero (con su doble posible modalidad) cifra sin duda Luckmann la que tiene por salida más lógica de la crisis, toda vez que tiene a la religión (entendida en el sentido amplio⁶⁵) por un esencial constitutivo de lo humano y lo social, que de algún modo nunca podría faltar. Esa lógica privilegia también a la primera de las dos modalidades (3a). Es en ella donde se realiza plenamente la privatización de la religión. El reconocimiento que hace de la posibilidad alternativa (3b) viene a ser un crédito dado por el sociólogo al futuro de aquellas instituciones religiosas que logren suficiente flexibilidad como para conservar un número importante de fieles que hagan *personalmente propio* su modelo en una sociedad plenamente pluralista. Es algo que harían bien en tener en cuenta las instituciones a la hora de pensar con realismo sus estrategias⁶⁶.

3.2.6. *Caída de la plausibilidad social de lo religioso*

El análisis que acabo de esbozar pone en primer plano la religiosidad de los individuos; algo que es justo. Pero la reflexión sobre la crisis moderna de la religión tiene que atender también, y aun prioritariamente, al marco global. ¿Qué es, en definitiva, lo que ha ocurrido y está ocurriendo con la religión en la Modernidad? Será sólo sobre la base de lo que se responda a esta pregunta como resulte posible plantear otras preguntas ulteriores: sobre el alcance a dar a la crisis en una justa evaluación de la religión; y sobre lo que, en consecuencia, pueda conjeturarse sobre el futuro de ésta.

Lo que busco en este apartado es recopilar sintéticamente el resultado social del impacto de los factores de crisis que he venido presentando. Y veo como una fórmula adecuada para expresarlo del modo más general la que he destacado en el epígrafe. «Plausible» en este contexto vendría a denominar lo socialmente obvio (que no se cuestiona, que cada uno supone, que todos tienen por normal). En lo así plausible hay muchísimo cuya plausibilidad no puede perderse: así lo ligado a evidencias inmediatas, leyes físicas, etc. Pero hay también mucho que lo es sólo en fuerza de la tradición: todo un amplio repertorio de creencias y valora-

65. *La religión invisible*, cit., caps. 3 y 4.

66. La «des-institucionalización» que eso incluye es delicada y no fácil de encajar en la línea tradicional de las iglesias cristianas. Pero quizá es algo que ya está sucediendo y que está siendo aceptado aunque a regañadientes. En la denominación que di en el libro citado en la nota 63 a los tipos de Luckmann, usé respectivamente «ecclético» y «hermeneuta» para las dos modalidades del tipo 3.º. Lo que ahora digo sugeriría como estrategia adecuada de las iglesias deponer recelos frente a los «hermeneutas» e incluso promover su desarrollo.

ciones relativas a la vida cotidiana y a sus expectativas. En las sociedades tradicionales se incluyen ahí las creencias y valoraciones religiosas: son transmitidas en la socialización primaria, sobre todo por la familia, también por la escuela. Después encontrarán objeciones, pero que en su mayor parte serán superadas sin mayor dificultad. Quizá cabe hablar de «estructuras sociales de plausibilidad» que en esas sociedades apoyan la religiosidad individual y las instituciones concretas de la religión establecida.

Pues bien, lo que a veces se llama —poco adecuadamente— «*sociedad secularizada*», es decir, una que acusa fuertemente el impacto de los procesos estudiados, es quizá más precisamente una sociedad en que las «estructuras de plausibilidad» han perdido, en mayor o menor medida, la vigencia que tenían: han bajado las apoyaturas (institucionales y culturales) que aseguraban la plausibilidad social de la religión en la forma tradicional.

Hay que hacer mención especial de las más tangibles y relevantes de esas estructuras, aquellas que realizan la socialización primaria: ante todo la familia, también la escuela. Es muy patente que la escuela tiene, a este respecto, un problema inevitable en una sociedad pluralista; problema cuya solución, nada fácil, supondrá en todo caso un paso a una situación nueva⁶⁷. Ello hace más decisivo el peso de la estructura familiar⁶⁸. Ésta, por su parte, por los importantes y rápidos cambios a que ha estado sometida, ve hoy no poco debilitada su efectividad en la delicada función de trasmisión a que me estoy refiriendo.

67. En la situación tradicional de Estados religiosamente «confesionales» las iglesias (y las otras instituciones religiosas análogas) han encontrado en la escuela una facilidad muy valiosa para la trasmisión de lo religioso. En las aulas era asignatura obligada la «religión», una información sobre creencias, preceptos morales y ritos de la propia tradición; que se complementaba con prácticas y con la trasmisión testimonial de actitudes y valores. La desconfesionalización del Estado y el reconocimiento del pluralismo piden, como mínimo, la no obligatoriedad de tal asignatura. Es diverso el modo como han ido abordando el problema los diversos estados europeos. Hay soluciones más y menos estables y quizá ninguna hasta hoy lo es plenamente. El problema se ha agravado en esos países con el aumento reciente de emigrantes de otras religiones. Quizá dos exigencias de una solución duradera serían: *a*) la separación clara de lo que es información y lo que más bien pertenece a la iniciación religiosa (catequesis); *b*) en la escuela debería darse *información objetiva y compartible* por todos los escolares, evitando así que se ahonde la separación de raíz religiosa, que queden desinformados sobre *el hecho religioso* y que lo religioso quede por principio al margen de la formación humana.

68. Lo decisivo de la trasmisión es, más que las informaciones sobre las creencias, la aportación testimonial de actitudes y valoraciones que queden interiorizadas en la formación básica de la persona y su identidad. Apenas es concebible una simple suplencia de este papel de la familia. El complemento vendrá de una estrategia inteligente de las iglesias mediante pequeñas comunidades de sana orientación. Sobre el tema, J. Martín Velasco, *La trasmisión de la fe*, Sal Terrae, Santander, 2001.

Pero, naturalmente, no son familia y escuela las únicas estructuras de plausibilidad de lo religioso que fallan en las sociedades occidentales, ni las más originantes; son, más bien, reforzadoras. El origen de la pérdida de plausibilidad social hay que buscarlo muy en primer lugar en la falta de la oportuna adaptación de las instituciones propiamente religiosas; también en el juego combinado de reflejos producido en instituciones y creencias ambientales por la incidencia de los factores de crisis.

La falta de la oportuna adaptación de las iglesias cristianas es un hecho muy patente y hoy ya tan denunciado⁶⁹ que no tendría mucho sentido insistir aquí en él. El indicador más patente de la fuerte incidencia de esta desadaptación está en el número, grande y creciente, de encuestados que, en muy diversos estudios, muestran una desafección respecto a las iglesias (en la fidelidad a sus prácticas rituales, en la aceptación de sus pautas morales, en la credibilidad otorgada a sus dictámenes dogmáticos o disciplinares...) bastante superior a la que muestran frente a aspectos de la religiosidad donde no entra lo eclesial: fe en «Dios», en Jesús, aceptación de su orientación ética fundamental (justicia, solidaridad, cercanía a los humanos desprivilegiados...).

Sería precipitada, y seguramente no correcta por unilateral, la conclusión de que lo ocurrido en Occidente es *sólo* ese fuerte distanciamiento respecto a la religiosidad eclesial; no pueden ignorarse otros indicadores que dan mayor amplitud y complejidad a la crisis. Pero hay algo indudable en el hecho básico de que es mayor la crisis precisamente en ello. Y lleva —al margen ya del juicio histórico sobre el fallo eclesial— a percibir ahí una confirmación del dictamen sobre la tendencia a una creciente «privatización» de lo religioso. Ya he recordado que Luckmann da preferencia a este diagnóstico de la crisis sobre el más extendido de «secularización» y habla por ello de «religión invisible». Otros analistas sociales proponen hablar de «desinstitucionalización» y de «religión difusa»⁷⁰. Encuentro muy cercanos ambos análisis. Y certero el dictamen. También el señalar al pluralismo como la raíz más honda y más general.

Por ello mismo es importante percibir que lo más serio de la crisis no está en la desafección que sufren las iglesias, por dolorosa que sea para sus fieles y para quienes se sienten responsables en ellas. Se trata de algo de más envergadura. En consecuencia, valga añadir de paso, el remedio

69. Buscando evitar la mucha literatura tendenciosa o apologética, me referiré sólo al reciente libro (ya citado) de H. Küng *El cristianismo. Esencia e historia* [1995], Trotta, Madrid, 42006. Por supuesto, hay también otros estudios serios y sintéticos sobre el tema, sea de orientación ante todo histórica sea de orientación teológica (con propuestas de rectificación).

70. Ver J. M.^a Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, cit., pp. 231-261.

de lo que la crisis tenga de malo no es quizá razonable esperar lo de un rearme que insista voluntarísticamente en lo institucional como ha sido entendido en la tradición. Las iglesias son instituciones y no han de «desinstitucionalizarse» ellas mismas; pero sí flexibilizarse en sociedades donde la religión tiende a la desinstitucionalización.

La situación de mercado creada por el pluralismo disminuye la «visibilidad» o, más allá de las metáforas, la relevancia social de lo religioso. Pero —en esto insiste Luckmann y quizá la mayoría de los analistas actuales— no apunta a su desaparición; algunos destacarán incluso lo que hay en la situación actual de rebrote religioso y de «re-encantamiento». Puede que «religión *difusa*» precise acertadamente el diagnóstico. Los «oferentes» en el mercado religioso (o, más ampliamente, cosmovisional) se multiplican hasta dejar una impresión algo desconcertante de zoco⁷¹. Tratando de ir algo más al fondo de esa impresión, parece claro que de modo inevitable, en la competencia que mutuamente se hacen oferentes tan variados, no podrá menos de salir algo debilitada la credibilidad de cada uno. El demandante no muy superficial tiene un trabajo difícil y al final es posible que quede cada vez con mayor consciencia de lo subjetivo de su elección. Es posible también que para no pocos retorne una preocupación por la «verdad» del «sentido» encontrado.

Así, quizá no es correcto dejar la última palabra en el diagnóstico a la variedad de los rebrotes (encontrando en ella algo simplemente homologable con otros indicadores de la situación cultural «post-moderna»). En todo caso, hay que tomar también nota de otros indicadores que apuntan hacia una posible fuerza renovada de ofertas religiosas que son actualización de las tradicionales y cuentan así con un importante aval de solera. Aquí hay que tomar en consideración no poco de lo que hoy se presenta en el ámbito de la Iglesia católica como búsqueda de continuidad con lo que supuso en ese ámbito la celebración del concilio Vaticano II; aunque habrá, al mismo tiempo, que percibir la resistencia que sigue encontrando la tendencia actualizadora y su neutralización en muchos casos por tendencias más simplemente tradicionalistas (que parecen ignorar la crisis más que intentar superarla).

Tal vez uno de los puntos más enigmáticos para cualquier analista de

71. Aquí el dato empírico indudable y en el que todos piensan es la multiplicación de los «nuevos movimientos religiosos». Pero hay que precisar que, aunque es importante, y especialmente significativa, su recepción en sociedades típicamente «secularizadas» (Estados Unidos, en todo caso, más que Europa), los focos de brotes más numerosos y variados no están allí, sino en zonas de encuentro complejo de culturas, como es, por una parte, el extremo Oriente asiático (Corea, Japón), por otra (itan diversa!) el Caribe. Ver J. A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London/Paris, 1986; F. Diez de Velasco, *Las nuevas religiones*, Orto, Madrid, 2000.

hoy lo constituyen las *altas cifras de respuestas amorfas* que salen a luz tozudamente, y con uno u otro título, en las encuestas sobre la situación de la religiosidad: «creyentes no practicantes», «indiferentes»... ¿Qué es lo real bajo esa presentación negativa? Probablemente no se trata de una única realidad; y lo que el indicador denuncia ante todo es que no se ha conseguido aún indagar la realidad de modo satisfactorio. También puede haber en ese dato recurrente la indicación de una movilidad de la población encuestada; muy típica de la situación de crisis aún no resuelta.

Si cabe adelantar una lectura hipotética de lo incierto, me atrevería a hacer la siguiente. Lo más claro de todo es que *existe la crisis*. Y que en un grado o en otro (y más o menos según variables biográficas y culturales más concretas) *todos los factores* que he recordado influyen en ella.

Una salida de la *crisis positiva para la religiosidad personal* es más probable en individuos con disposición religiosa recibida sin traumas en la primera socialización; con suficiente acceso a una correcta información, no dogmatizada, sobre la visión científica actual; con sensibilidad para los aspectos positivos de la «autonomización» humanista reclamada en la Modernidad; y, quizá sobre todo, con flexibilidad mental y capacidad para percibir con sus debidos matices las diversas propuestas.

Para una cierta *superación social de la crisis* la aportación más relevante sería quizá la proveniente de un fortalecimiento de los sentimientos éticos solidarios, junto con una mejor información sobre la realidad histórica y actual de lo religioso. Como ya sugerí, aquí el *sujeto*, ese protagonista de la Modernidad que pugna hoy por superar su crisis, hace causa común con la religión. Se redescubre hoy la relevancia de lo ético, más allá de los códigos morales y sus crisis concretas: hay brotes de solidaridad, aunque a veces queden superados por la persistente violencia y por las llamadas del egoísmo insolidario tan favorecido por la excesiva oferta de consumo en las sociedades desarrolladas.

Será importante en esta coyuntura la aportación de las grandes tradiciones religiosas.

Hay algo que sólo de ellas puede venir. Por expresarlo brevemente, sería menester que contribuyeran a desactivar los fanatismos violentos que han surgido en su seno; que evitaran la dogmatización de sus doctrinas, siempre inevitablemente antagónica. Que reencontraran, más bien, lo que tienen en común las diversas tradiciones, sobre todo precisamente en la dimensión ética. Que en sus estrategias pusieran por delante de los intentos de restauración institucional y de expansión de sus creencias la tarea, más modesta pero hoy tan urgente, de colaborar al reencuentro de lo esencial en las nuevas circunstancias.

3.3. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

3.3.1. *Sobre el alcance de la crisis: no sólo occidental y moderna*

He acentuado desde el principio del capítulo una cierta restricción de cuanto decía al ámbito de la civilización occidental. Era la estrategia oportuna para un planteamiento inicial que evitara debates inútiles. Pero hoy va siendo bastante claro que la crisis desborda ese ámbito. Hay puntos del planeta en que «lo occidental» se está dando por imitación (tal, el caso del Japón ya en siglo XIX), o por el contagio cultural que lleva consigo la actual compleja civilización tecnológica. Y es decir poco; al menos de algunos de los factores descritos.

No son tan «occidentales» que no sean al menos potencialmente universales. Pienso en las *ciencias* con la nueva imagen del mundo que inducen. Y en las nuevas *tecnologías* que ellas generan; de donde vendrá la *industrialización* con la conocida cadena de impactos sobre los hábitos vitales humanos: *desarraigos migratorios*, urbanización, burocratización... Hemos podido comprobar ya, en un siglo entero de revolución industrial en Japón y, en los últimos decenios, en unos cuantos puntos del Este asiático, lo que ocurre cuando sobreviene una rápida industrialización —autogobernada en el caso japonés, provocada en los otros por la expansión colonizadora de las más dotadas de las potencias industriales de Occidente—: una problemática cercana a la presentada para la tradición religiosa occidental.

Hay, desde luego, marcadas diferencias. La religiosidad oriental, menos personalista, era menos vulnerable que las tradiciones mono-teístas por la imagen científica del Cosmos. Estaba más preparada para la concepción de una Naturaleza autosuficiente y evolutiva. También le era familiar cierto pluralismo. Pero no es ahora lo relevante precisar el alcance geo-histórico de la crisis. Sino su alcance de fondo. Y pensar qué salidas puedan preverse.

3.3.2. *¿Qué cabe conjeturar del futuro de la religión?*

Por supuesto, la única conjetura que de entrada debe tenerse por condenada al fracaso es la de su desaparición. Formulada ya muchas veces con un fundamento u otro, siempre ha fracasado. Y al hablar del futuro, hay que cuidar las medidas temporales que se usan. Resulta, desde luego, demasiado altisonante el lenguaje de «milenios» cuando se refiere no al pasado sino al futuro. Hay que preguntarse desde qué civilización se pronuncia. ¿Está asegurada hoy la pervivencia de tal civilización? Al margen de las amenazas naturales a que todas están siempre sometidas,

la civilización moderna ha engendrado, como subproductos, una serie de factores autodestructivos cuya simple enumeración es hoy tópica. (Habría quizá que preguntarse por sus crisis antes que por las de lo religioso...)

Para plantear la pregunta por el futuro de la religión, visto desde nuestra situación cultural y el análisis que nos ha permitido hacer, veo aquí muy oportuno recoger el tema desarrollado al final del capítulo anterior. Las «dos fuentes», con sus respectivas religiosidades prevalentes, sugieren dos orientaciones muy diversas para esa previsión de futuro.

La «religión estática» es, sin duda, la más espontáneamente humana: instintivamente el ser humano busca seguridades, busca protección en fuerzas sobrenaturales como remedio a sus impotencias e indefensiones. Y se adhiere con credulidad a las ofertas de relatos simbólicos. Se agrupa en colectividades de culto y ritual. Alza así su candidatura a una duración mayor y, en sus múltiples variedades, prácticamente universal. Es la que solemos llamar «religiosidad popular». La historia de los últimos decenios parece confirmar esto. Ha hecho patente cuánta religiosidad quedaba en las poblaciones del «Este europeo» que han estado sometidas durante más de una generación a la inseminación atea y antirreligiosa desde el poder. Hay algo en la sencilla «religiosidad popular» que se ha mostrado resistente a esa inseminación, sin más cultivo que los recuerdos de tradiciones familiares.

La «religión dinámica» es más depurada; requiere, junto con la vivencia religiosa, una seria ilustración y una voluntad de síntesis vital coherente. Supone una conversión personal.

He considerado en mis análisis anteriores con especial atención al «creyente hermeneuta», que ejerce una apertura dialogante a los factores de la Modernidad ilustrada y va así logrando laboriosamente una religiosidad más auténtica. Ese creyente debe hacerse consciente de haber emprendido un camino difícil. En expresión hoy repetida, encontrará de un modo o de otro *lo místico* como lo único en lo que la religión, como él la entiende, podrá, a la altura de nuestro tiempo, realizar lo que busca⁷². Ésta es la segunda candidatura a una perduración de la religión; candidatura que encontrarán sin duda más sólida los creyentes problematizados a que me referí al hablar de la «privatización de la religión» (3.2.5) en mi presentación de los posibles enfoques de la crisis.

72. La expresión se ha dicho con diversos sujetos. Por ejemplo, «El siglo XXI será místico o no será [religioso]». Quizá con más precisión, K. Rahner: «El *cristiano* del siglo XXI será místico o no será». No deja de haber una unilateralidad en mirar sólo a la religiosidad madura y minusvalorar con ello las posibilidades de la «religiosidad popular». Es más razonable ver dos caminos alternativos.

¿No habría una tercera candidatura en la «religión institucionalizada y bien disciplinada»? No lo veo así. La institucionalización aporta, sin duda, solidez; pero sólo a un edificio en el que, más básicamente, aporten *lo vitalmente religioso* las «fuentes» (con las prevalencias que sean). De hecho las instituciones las buscan y fomentan, aunque se apresuran también a mostrar recelos cuando una u otra (la religiosidad popular o la mística) proceden con demasiada libertad. Pero, si de verdad ellas fallaran, la organización perdería su razón de ser; y si, a pesar de eso, se mantuviera, se encontraría trabajando en el vacío o desviándose a finalidades muy lejanas de lo proclamado en sus símbolos.

El tema que estoy tratando tiene hoy, como se puede ver, un cierto *alcance universal*. Hoy no tendría sentido un planteamiento restringido a tal o cual religión, o a tal o cual región geopolítica. Parece por ello que su clave debería buscarse más bien en la «religiosidad dinámica». La «religiosidad estática», ante la urgencia de abrirse a lo universal, sólo tiene el recurso de la acumulación ecléctica⁷³. La religiosidad dinámica presenta una posibilidad muy diversa como camino de apertura: *a lo universal por profundización*.

Esta vía, a la que me parece claro que hay que prestar neta atención, pide que, en este momento, dedique un mínimo de espacio⁷⁴ a precisar algunas de las múltiples acepciones del término «mística» para que quede, al menos, bien sugerido el camino lógico que puede conducir a la autenticidad de la proclamación de universalidad de ciertas religiones.

Me he estado refiriendo desde el capítulo segundo a las «religiones universales»; lo tomaba en cuanto un hecho. De su valor religioso no todas las religiones estudiadas eran conscientes. Después, algunas —quizá sobre todo el cristianismo y el islam— se han hecho fuertemente conscientes de esa vocación. Pero hay que añadir que han actuado de modo muy poco coherente: han buscado la universalización por la incorporación de todos a la propia institucionalización (sistema de símbolos y creencias, organización y su autoridad...). Sólo recientemente han descubierto —sobre todo los cristianos— que el camino era otro, el de la llegada de cada uno a *la verdad como el fondo común* (¡si Dios es «Padre», o lo es de todos o no lo es de nadie!). Y, por consiguiente,

73. Ya lo ejercieron así los grandes Imperios —arquetipo el romano—. Y hoy hay no pocas tendencias de ese estilo: quizá habría que buscar comprender así la difusa y nunca bien definida *New Age*.

74. En mi proyecto, este espacio iba a ser mucho mayor, pues el tema lo requiere. He tenido que restringir ese espacio; pero se hace con ello más insustituible.

En todo caso, sobre el tema de la mística, contamos con el reciente libro, excelente como todos los suyos, de J. Martín Velasco *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 2003. A él me remito para aclaración de las dudas que yo suscite.

han descubierto el *diálogo interreligioso* como un paso insustituible en el camino. Lo triste es que el descubrimiento no acaba de llegar a los más responsables; y otros no son coherentes con lo que sobre él dicen.

3.3.3. *Marginal sobre «mística»*

La palabra se ha hecho muy polisémica en nuestros usos. Pero es imprescindible. Y hay que rescatarla para sus significados primarios. Su radical *my-ein* es de los más originarios del ámbito sagrado (*Mysterium; Mythos...*). Esquematisando, creo que éstos son los matices que inculca para una correcta concepción de la actitud religiosa:

a) Mayor *relevancia de la experiencia* y, con ella, del *factor sentimiento*. No hasta excluir la dimensión intelectual; pero sí tal primado de ella que diera una religiosidad intelectualista⁷⁵. Esto implica *entusiasmo* en lo religioso. (De donde deriva la extensión del uso a otras causas que también lo suscitan; y que se hable de «mística natural» frente a «mística sobrenatural».)

b) Tendencia *intimista* y más *pasiva* de la religiosidad (llegando, aunque no siempre, al apartamiento de las estructuras normales de la vida y de la sociedad); en contraposición a la religiosidad «profética», más activa. (Es la partición de Söderblom y Heiler que ha presidido la estructura de mi presentación en el capítulo segundo. Que no debería entenderse como si no hubiera auténtica mística también en las religiones proféticas⁷⁶. Con sus caracteres propios, eso sí —que Bergson, como ya dije, prefería como mística más genuina—.)

c) Quizá, en definitiva, el rasgo que habría de ser definitorio de la mística sería: *especial intensidad en la religiosidad personal vivida*⁷⁷. Que admite grados. (Y modulaciones diversas; entre las que hay que poner las peculiares de los «fundadores de tradición», cada uno de cuyos seguidores busca lo que hoy se llama el «carisma» de su fundador —con Bergson, porque «cuando él habla, algo en su fondo le hace imperceptiblemente eco»—.)

d) Quede en simple mención la de los *fenómenos paranormales* (éxtasis, visiones, hablas..., etc.) no infrecuentes, pero que no hay que tener

75. En realidad, está en eso más cerca de la verdadera *inteligencia humana* que las especulaciones unilaterales de una ciencia sólo preocupada por lo objetivo.

76. La teología cristiana ha llamado a veces «mística sobrenatural» a la cristiana, por sus motivos propios.

77. Ésta es también la conclusión a que llega, tras su concienzudo y tan documentado estudio, Juan Martín Velasco. En lo que sigue, mi breve desarrollo recoge algunas de sus conclusiones en los capítulos finales del libro.

como nucleares. (Es obvio que éstos piden, en cada caso, una seria averiguación científica; aunque sin ceder a un radical prejuicio contrario.)

Lo que hago a continuación son unas simples consideraciones como glosa.

Experiencia. El dar centralidad a este factor pone de entrada una dificultad especial al estudio objetivo de lo místico. Ya que el estudioso que lo ve desde fuera no cuenta con un acceso directo y ha de atenerse a las palabras (y hechos) del que lo ve desde dentro. Un testimonio parcial y que, además, se le da envuelto en interpretación. Elaborar, pues, a partir de ahí su propia interpretación.

Para hacerla, no debe partir de la hipótesis de encontrarse ante una objetivación extraordinaria inmediata del objeto religioso. Sino, más bien, ante un reforzamiento de la actitud subjetiva de la fe (o análogos). En la que lo central es la *Presencia inobjetiva originante*⁷⁸. Es el mismo Misterio «en el que vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17, 28) en una expresión de la tradición cristiana; que tiene su análogo en todas las grandes tradiciones. Él nos hace creer. Su presencia sigue siendo oscura también para el místico; pero, cuando la fe adquiere la intensidad mística, se vive más real.

Quizá, consecuentemente, habrá que decir que la diferencia entre el místico y el creyente no místico es más *gradual* que esencial. Y, por supuesto, ello está suponiendo que en lo místico hay grados; como los hay también en la experiencia creyente ordinaria.

Interpretaciones. Es obvio que la versión de la experiencia vivida que dé el místico estará interpretada según el sistema de símbolos y creencias de su tradición. Para hacer su propia interpretación, el estudioso deberá tenerlo en cuenta. Es muy fundada la sospecha de que, en las interpretaciones de los mismos místicos, diferencias superficiales no excluyen una convergencia en profundidad de las experiencias. Pero esto no significa que el estudioso deba excluir sin más diferencias que afectarían a la misma experiencia; tales, sobre todo, las básicas existentes entre la religiosidad «mística» (sentido de Söderblom) y la «profética». Será difícil decidir si la personalización de la relación con el Misterio está tan entrañada en los fieles monoteístas que les costaría demasiado reconocer la semejanza con una versión impersonal. Pero hay, desde luego, testimonios de que no siempre es así.

En todo caso, es comprensible que los fieles monoteístas encuentren más cercanas las experiencias de otros monoteístas aunque de tradi-

78. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., pp. 436-440.

ción diversa. Esto podría confirmarse en los casos en que la cercanía ha aflorado en la consciencia de algunos de los místicos. Bien conocido es el caso de los místicos musulmanes *sufíes* a los que aludí en el capítulo segundo.

Comprendiblemente también, tales casos chocan con la respectiva ortodoxia institucional y sus mantenedores; son tolerados en la medida en que no interfieren socialmente con el desarrollo normal de las comunidades. En cambio, de cara al proceso interreligioso ecuménico —al que me refiero en seguida—, son una aportación muy valiosa.

Especial intensidad de la religiosidad personal vivida. Si, según lo sugerido, se pone ahí el rasgo definitorio de lo místico, hay que reconocer que es un rasgo sumamente vago. Puede valer mientras lo que se intente con él no sea un discernimiento concreto de fieles místicos y no místicos. Ciertamente no es tal mi propósito en estas breves observaciones teóricas. Busco algo muy distinto: ver si el recurso a lo místico ofrece ayuda para responder a la cuestión sobre el futuro de la religión.

Y a esto, se hace clara una respuesta positiva: la religión permanecerá mientras siga habiendo experiencias religiosas que originen religiosidades personales intensas, vividas con coherencia. Que necesitarán sus instituciones; se acogerán normalmente a las tradicionales, con unas u otras inflexiones históricas; surgirán también nuevas. Puede verse en mis acentos que doy más relevancia al fondo personal vivido —nunca, desde luego, desligable de alguna comunidad— que al mantenimiento de las estructuras institucionales heredadas. (Éstas pueden quedarse muy vacías.)

3.3.4. *El largo camino del diálogo ecuménico interreligioso*

En estas reflexiones sobre el futuro augurable a la religión es importante no olvidar que, aunque cabe hablar como lo vengo haciendo en singular —y debe, entonces, entenderse que me refiero a todas las realizaciones concretas que merezcan el nombre, sin precisar—, tal abstracto («la religión») no se realiza sino en una u otra forma concreta: uno u otro sistema de símbolos y creencias, históricamente dado. Pero lo que se quiera decir sobre «el futuro de la religión» habrá de referirse a esas realizaciones históricas, expresando la opinión conjetural —no podrá ser otra cosa— de que nunca dejarán de darse, o bien de que sí cesarán alguna vez en el decurso de la historia, aunque no se precise cuándo.

Esta observación realista sugiere que, para cerrar todo este capítulo de reflexiones conclusivas, fije mi atención en la enorme pluralidad actual de tales realizaciones históricas. A su propósito surgen una serie

de preguntas. Ante todo, los indicios observables ¿sugieren caducidad o nueva vitalidad? Esta primera cuestión merece la respuesta de que hay lo uno y lo otro. Decidir qué prevalece es demasiado arriesgado, tratándose de una tan enorme pluralidad y habida cuenta de la complejidad de las sociedades y culturas en que se inserta.

Los argumentos más verosímiles en pro de la permanencia pondrán la atención en la línea o líneas que vayan trazando las mismas religiones y muestren a la vez vitalidad y realismo.

Es interesante seguir la marcha actual del *diálogo interreligioso*. No puedo aquí hacerlo; he de contentarme con remitir a la bibliografía donde puede encontrarse⁷⁹. Pensando de modo genérico qué busca el diálogo y cómo obtenerlo, es claro que un primer paso está en la superación de prejuicios mutuos; para lo que es menester el esfuerzo de cada una de las partes por comprender la autopresentación de la otra. Ulteriormente, es obvio buscar los puntos comunes, dejando de lado por el momento las mayores divergencias. Pero quizá, más que pretender a ultranza llegar a la coincidencia, será provechoso el ejercer conjuntamente aquel espíritu en que se coincide. Exigirse mutuamente la profundización en lo que se vive (bajo sus peculiaridades de expresión), en la seguridad de que la llegada al fondo de verdad desde cada postura une de modo más esencial que una profesión doctrinal común. Una pregunta aquí pertinente se refiere a cuál es el final previsible del diálogo; que es, equivalentemente, replantear la pregunta por el futuro de la religión.

Para cerrar el tema (y con él el capítulo) voy a referirme a la sugerente respuesta de un estudioso catalán que le ha dedicado su vida. Al presentarla, no pretendo hacerla mía; ni tampoco decir que sea hoy la única interesante entre las que se van ofreciendo. Es, eso sí, sugerente y vale la pena conocerla.

Me refiero a Marià Corbí y me centro en un libro suyo reciente⁸⁰. Mira globalmente el pasado y piensa en la humanidad el siglo XXI. Encuentra muestras de caducidad en todas las estructuras y creencias religiosas y tiene por infructuosos los remedios parciales. Propone, más bien, un *camino* que lleva a realizar lo que se buscaba con las estructuras y creencias. En él pueden converger todas, si saben superarse en sus particularidades para quedarse sólo con el espíritu que las inspiraba.

79. Baste con esta pista, de primera calidad: *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, ed. de F. Torradeflot, Trotta y Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso, Madrid, 2002. (Se recogen todos los textos relevantes a nivel actual.)

80. *El camino interior más allá de las formas religiosas*, Bronce, Barcelona, 2001. De los anteriores, me referiré sólo a los más relevantes y, a la vez, asequibles: *Conocer desde el silencio*, Sal Terrae, Santander, 1992; *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, Herder, Barcelona, 1992; *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996.

(De hecho, es desde las posturas varias en su particularidad desde donde pueden hoy avanzar a ese futuro común, ya sin «formas religiosas», y desde donde es aconsejable que lo intenten.)

Valga esta mención. Son muchos otros los ámbitos en que se vive la inquietud por el futuro de la religión; y no con espíritu de curiosidad, sino como anhelo vital que cifra en una religión evolucionada a nivel del progreso cultural general una clave insustituible para la buena realización del proyecto humano y desea poner de su parte lo que de verdad conduzca a ella.

II

POSICIONES FILOSÓFICAS ANTE LO RELIGIOSO

He buscado hacer en los capítulos de la primera parte una presentación global de lo que *ha sido el hecho religioso en la historia de la humanidad*. Mi meta en ese esfuerzo —nada cómodo por su enorme amplitud así como por alternar descripciones históricas con intentos de conceptualización comprensiva— era lograr suficiente base real para una *ulterior reflexión filosófica* sobre lo religioso. Mi presentación era un indispensable paso previo; aunque, como se habrá apreciado, tanto en la selección de temas como en muchas observaciones insertas aquí y allí no se recataba de introducir reflexiones que eran ya filosóficas.

En los capítulos de esta segunda parte sigo teniendo como meta esa *ulterior* reflexión más sistemáticamente filosófica, a la que sólo llegaré en la parte tercera. Avanzo hacia ella con otro paso previo, que me parece también indispensable. Voy a pasar revista a algunas posiciones filosóficas —sobre todo modernas— que me parecen relevantes. Filosofar, como dije en el prólogo, es algo estrictamente personal. Pero, para hacerlo bien, es muy útil y aun prácticamente necesario conocer con cierta amplitud lo que han filosofado otros en los temas sobre los que reflexionamos. Se evitan así esfuerzos inútiles, se escarmienta ante fracasos ajenos, se pueden recabar aportaciones valiosas. Se consigue también acumular luz (indirecta) sobre la propia reflexión, que podrá ser mejor comprendida por otros al relacionarla con las ya conocidas del pasado.

Permítaseme evocar una vez más —lo hice en el prólogo y en los capítulos segundo y tercero— la historia de la filosofía. Su *nacimiento* en Grecia fue un acontecimiento decisivo en aquella revolución cultural de grandes consecuencias que podemos llamar «tiempo-eje». Un fuerte brote de la consciencia personal, en especial de la conciencia ética y su autonomía: una primera universalización del horizonte; una creciente convicción sobre la capacidad del *lógos humano* —la palabra que aspira

a precisión y fuerza argumentativa— para avanzar hacia la solución de los conflictos de la convivencia y, sobre todo, hacia esa *sabiduría* que libera del simple estar, con ignorancia, indefensión y miedo, a merced de las fuerzas naturales.

El brote tuvo mucho en común, aunque también diferencias, con aquel que condujo a los grandes reformadores religiosos a las que hoy llamamos religiones universales. En el ámbito «occidental», formado al incidir lo bíblico-cristiano en las civilizaciones griega y romana, hubo una hibridación religioso-filosófica inicialmente fecunda, pero que significó al fin la subordinación de lo filosófico a la religión institucionalizada prevalente. Como esto resultó insatisfactorio al producirse en ese ámbito occidental el complejo movimiento cultural que hemos llamado «Modernidad», hubo entonces un *resurgir de la filosofía*, que reclamaba autonomía: frente a la autoridad religiosa cristiana ante todo; pero también más allá, en un intento de «radicalidad» mayor que el que había tenido la filosofía griega.

Esta nueva reflexión filosófica ha sido más *crítica con la religión*. Sus representantes más caracterizados deben por ello ser los protagonistas en la revisión que me propongo hacer en los tres capítulos de esta segunda parte. (Sólo excepcionalmente me referiré a filósofos anteriores; más excepcionalmente aún a algunos no-occidentales.) Es en estos filósofos modernos donde podemos encontrar el enfoque peculiar que hoy llamamos de «filosofía de la religión». Son sus ecos los que hoy resuenan en nuestro ambiente cultural; y son los inevitables *partners* de diálogo que cada uno de nosotros encuentra propuestos por las instancias filosóficas académicas cuando quiere iniciarse en el filosofar.

Mi revisión de posiciones filosóficas ante lo religioso no pretende ser una «historia de la filosofía de la religión»¹. Es, más bien, una selección de *modelos* que sugieren cómo intentar filosofar sobre lo religioso. Hecha con un cierto criterio cronológico; pero más aún con otro que mira a hacer más inteligibles las posiciones, superando el desaliento que podrían provocar las enormes diferencias que hay entre ellas; en cuestiones no sólo secundarias, sino incluso de enfoque y método, que dependen de presuposiciones tácitas. Es bueno *reconocer de entrada este hecho* y tratar de presentar los modelos según «estilos de filosofar», agrupando los autores bajo *unos pocos epígrafes* que contrapongan los

1. Quien busque algo así, más objetivo y completo, podrá encontrarlo en el excelente volumen dirigido por M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2005. Veinte monografías dan cuenta de las aportaciones más relevantes de filósofos modernos; además de otros estudios complementarios.

rasgos más determinantes de su estilo, la «clave» de su diferencia frente a otros posibles².

Eso he intentado realizar. Aunque tengo mi propia «clave», que determinará el proceder de mi parte tercera, no la tengo por la única válida —menos aún por obvia—. Debo por ello intentar presentar con lealtad otras claves pertinentes (estilos alternativos de reflexión sobre lo religioso). Leer con esta óptica los varios autores me ha sido a mí provechoso. Pero, sobre todo, un libro debe pensar en los lectores a los que ofrece tácitamente un servicio de ayuda para que *cada uno reflexione* en la clave que sea la suya. (Admito, está claro, que no lograré hablar sobre estilos diversos del mío como lo harían quienes los vean como suyos.)

Desde lo dicho se va haciendo ya comprensible la estructura peculiar de los capítulos que forman esta parte: me propongo referirme sucesivamente a *tres estilos peculiares de filosofía de la religión*. Ahora bien, ¿cómo pienso haber llegado a un esquema acertado de «claves» para contraponer los estilos, y los autores, con justicia y de modo esclarecedor?

He adoptado como base el esquema ternario de la tipología propuesta por Wilhelm Dilthey con los títulos de «naturalismo, idealismo de la libertad, idealismo objetivo». Evocaré su idea con suma brevedad³. Bajo esas denominaciones —filosóficas— entendió subyacían los que llamó «temples vitales» (pre-filosóficos) contrapuestos. Y a describirlos se aplicó ante todo. Pensó que tendían a generar tres tipos diferentes de «visión del mundo» que significaban íntegros modos de situarse ante lo real; tipos que encontré ilustrados no sólo en filósofos, sino en poetas y en los modos de concebir la religiosidad.

Fui viendo más y más pertinente esa tipología para comprender las posiciones sobre todo en metafísica y filosofía del lenguaje (mis «asignaturas» de docencia durante muchos años) y estoy muy agradecido a Dilthey por su sugerencia. Pero no me he preocupado por serle literalmente fiel; más bien, la he retocado y matizado no poco por mi cuenta.

Al acogerse a un método así, de *tipos ideales*, hay que recordar una advertencia general obvia. El método tiene un límite intrínseco: no pretende describir directamente una realidad que es compleja y mixta, sino establecer ciertos «polos», desde los que puede resultar más inte-

2. Este reconocimiento inicial de estilos irreductibles no pretende ser su consagración definitiva. Creo que cabe confiar en una última convergencia; pero el camino para avanzar hacia ella pasa por reconocer de entrada lo irreductible inicial.

3. Las exposiciones más completas aparecieron (ya póstumamente) en 1911: *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid, reed. 1974.

ligible la complejidad real —por aproximación o alejamiento, mayor o menor, a *cada uno*—. Se supone que rara vez hay figuras reales que sean «polares». Puede, eso sí, ocurrir que haya algunas que se aproximan bastante a serlo; en tal caso, la descripción de rasgos históricos de esas figuras reales puede ayudar mejor que otros esfuerzos a la captación del tipo. Es ésta una circunstancia que entiendo se da en nuestro tema. Mi tratamiento, por ello, será híbrido: combinará, en la presentación de cada uno de los tres estilos, *rasgos descriptivos teóricos* con la *referencia histórica* a filósofos del pasado y del presente que encuentro «suficientemente polares». No necesito añadir que tales referencias no pretenderán exhaustividad ni gran precisión historiográfica.

Hay, no obstante, tres casos a los que dedico atención singular, porque ejemplifican de modo difícilmente mejorable la «polaridad» triple del esquema tipológico de Dilthey, y con específica relación a lo religioso. Son David Hume, Immanuel Kant y Georg W. F. Hegel. Darles el mayor relieve es también obvio por su relación casi fundacional con la «filosofía de la religión» naciente⁴; si bien es su filosofía primera, o importantes elementos de la misma, lo más decisivo para la comprensión de su postura filosófica ante lo religioso. Son, por ello, el eje de mi presentación de cada uno de los tres capítulos.

Lo dicho permite comprender la titulación de los capítulos (cuyo orden no responde al 5-6-4, que hubieran pedido tanto la cronología como la descripción tipológica diltheyana):

4. Desde la «asunción de racionalidad total»,
5. Desde la «prevalente evidencia de lo empírico».
6. Desde «el sujeto humano y su búsqueda del sentido de la vida».

4. Representaron ya para J. Collins (en su *The Emergence of Philosophy of Religion*, Yale University Press, 1967) tres orientaciones de la naciente disciplina.

FILOSOFÍA DESDE LA ASUNCIÓN
DE RACIONALIDAD TOTAL

En mi presentación de modelos de filosofía de la religión distribuidos según estilos y desde los básicos supuestos respectivos de los tipos diltheyanos de temple vital y visión del mundo, voy a invertir el orden en que Dilthey los presentaba. Aparte de otras ventajas más prácticas que encuentro en la inversión, pienso que es mejor comenzar por aquella tendencia filosófica que más cercana queda, en su aspiración, a uno de los elementos salvadores que aporta la religión: un *saber último y global* sobre la realidad.

Hay que hacer algunas precisiones. Es claro que la sabiduría religiosa no se reduce al saber teórico (a conocimientos intelectuales y argumentaciones racionales): es un «saber-vivir», en el que tienen máximo relieve la dimensión valorativa y la actitud ética. Y lo que tiene de saber teórico se inscribe en una actitud adorativa ante el Misterio. La filosofía, por su parte, compartió desde su origen la aspiración a una sabiduría integral en la que primaba la actitud ética. Dio, eso sí, mayor relieve a la dimensión racional, lo que la hizo siempre más crítica y más atenta a las llamadas de lo objetivo, más recelosa de los vuelos místicos. Ahora bien, esto último no tenía que significar renuncia a la visión unitaria de todo lo real y a un último anclaje en lo Absoluto.

Cuando la filosofía se ha hecho particularmente consciente de esta su vocación hacia lo unitario y global, se ha sentido, comprensiblemente, *heredera histórica de la religión*. Por su acento en lo racional, ha criticado las ingenuidades de la religión y ha recortado su expresividad simbólica —sobre todo, donde ésta adoptaba la forma mítica—. Pero, aun entonces, prevalecía la cercanía, hasta no ser posible en algunos casos trazar una frontera neta entre las visiones religiosa y filosófica del mundo. Y, en todo caso, la *filosofía de la religión* resulta ser una

especialización como obvia y particularmente atractiva cuando se acoge centralmente tal aspiración filosófica al saber último y decisivo.

Una aspiración, hay que añadir, que es correlativa de una asunción al menos tácita: la de *la racionalidad total de lo real*. Asunción coherente con todo un temple vital y con la visión del mundo que ese temple genera. La filosofía que se hace desde ahí tiene un sello difícilmente confundible; también difícil de compartir desde otra base.

Pensando en filósofos modernos, es sin duda G. W. F. Hegel quien se presenta como caso prototípico; al que es lógico prestar la mayor atención en la exposición. Es, por otra parte, el autor que ha consagrado el título «filosofía de la religión» con sus lecciones de Berlín desde 1821 hasta el año mismo de su muerte, 1831; y es todo su sistema metafísico su más básica filosofía de la religión; no se entendería aquello específico sin esto genérico.

Pero es oportuno no dejar de hacer algunas menciones previas a la presentación de Hegel. Serán muy diversas entre sí, motivadas como vienen por sus relaciones (de analogía u otras) con el pensamiento hegeliano. En todo caso, debe preceder una reflexión sobre el temple «idealista-objetivo» y el modo como enfoca su reflexión sobre lo religioso.

4.1. EL TEMPLE «IDEALISTA-OBJETIVO» Y SU ENFOQUE DE LO RELIGIOSO

A mi entender, se trata de una decidida *opción vital por la unidad* —y, en su límite, la identidad— frente a la multiplicidad y dispersión de la primera apariencia de lo real cósmico. Es ésta, quizá, la actitud que más propiamente podrá ser denominada «metafísica», con la connotación que la etimología sugiere. Podría comprenderse tal actitud como un horror ante el caos y dispersión de lo múltiple, que intenta superarse mediante una reconducción a la presumible unidad originaria. El esfuerzo y su resultado conceptual aportan reconciliación y paz al espíritu que filosofa, sea que él lo exprese así o no.

La tarea queda, en todo caso, relacionada con la facultad humana que llamamos «razón»; por lo que un título apto para este temple y cosmovisión podría ser (si pudiera despojárselo de toda connotación negativa) «racionalismo». Decir «razón» es decir *lenguaje* —como tan elocuentemente entrañaba la ambivalencia del vocablo griego *lógos*—. Con más o menos consciencia explícita de ello, la tendencia filosófica que estoy evocando privilegia el mundo lingüístico y se mueve en él con absoluta predilección. Prefiere, ciertamente, hablar de la realidad a hablar temáticamente del mismo lenguaje; pero habla de un modo que

sólo es posible desde el privilegio del lenguaje: ante todo, por el recurso predilecto a esa excepcional pieza lingüística que es el verbo «ser», con sus complejas virtualidades.

No falta atención al papel de la *consciencia* (isin la que no caben «razón» ni «lenguaje»!). Pero la apertura a lo universal que caracteriza a la razón y al lenguaje se traduce en un marcado recelo y disgusto ante la embarazosa limitación que introduce la individualidad de cada consciencia. Se tiende, por ello, a su universalización, a la superación de la particularidad con la que la consciencia aparece siempre en su primera presentación. Más claramente queda desprivilegiada para este temple filosófico la *percepción sensorial*. No se niega en principio la servidumbre que todo posible saber humano tiene con esa fuente de datos que es la «experiencia» sensorial o *empeiria*; pero se subrayan su límite y sus defectos y tiende a exaltarse lo que puede alcanzarse por el camino «superior», racional-lingüístico.

Fue, sin duda, por el doble contraste que acabo de sugerir por lo que Dilthey tituló «idealismo objetivo» a esta cosmovisión: en contraste con el «naturalismo» que privilegia la percepción sensorial y, no menos, al «idealismo de la libertad» que privilegia la subjetividad y la consciencia. (Dilthey mismo valoraba, probablemente, como superior la síntesis de los dos anteriores que suponía el que para él era tercer tipo, el «idealismo objetivo».) Habría que preguntarse si sus denominaciones (quizá obvias al final del siglo XIX) siguen hoy siendo las más adecuadas; una vez aclarado su sentido, pueden servir.

Mirado desde fuera, el *pathos* de unidad, que estoy manteniendo caracteriza al tipo «idealista-objetivo» de Dilthey, resulta comprensible por la fuerza sugestiva de armonía y belleza que genera su capacidad de totalización, con su efecto pacificante. Aunque para quien vive ese temple, antes aún que de armonía y belleza, hay que hablar de *verdad*. «La verdad es el todo»: esta expresión hegeliana diría quizá lo más hondo que subyace al estilo de filosofía que busco evocar. Se trata de *saber*, de llegar incluso al «Saber absoluto».

Desde fuera de nuevo, cabe decir que se advierte una fuerte confianza en la capacidad de la razón. También aquí vale como expresión otra conocidísima de Hegel: «todo lo racional es real, todo lo real es racional». Pero precisamente está este presupuesto tan embebido en el estilo de estas filosofías que, seguramente, recusará verse formulado como «confianza»; tal formulación parecería tener el tono de una concesión y quitar algo de la evidencia que tiene la postura para el temple que la vive. Ahondando, lo que así se rechazaría es que, al pensar en «confianza», se connote una sustantividad de la «razón humana» en cuanto humana (inevitablemente individualizada y múltiple). La Razón, si es

tal, es más que humana; no es *del* hombre, se revela *al* hombre. Y, por ella, es *el Ser* lo que en realidad se revela e impone.

No es difícil entrever cuál será el tono general de la *filosofía de la religión* que se elabore con este temple básico. Será una filosofía muy consciente de la continuidad con la misma religión a la que toma por objeto. Como ya he dicho antes, tal filosofía hereda el sentido salvífico de la religión en cuanto *gnosis*. A la vez que propende a dar de la religión una versión racionalizada. Se superan no sólo la prevalencia de lo ritual y del sentimiento, sino también de la expresión simbólica y de lo antropomórfico, en favor de expresiones más puramente conceptuales y en lo posible dotadas de fuerza argumentativa.

No es este temple filosófico igualmente congenial con todos los tipos de religiosidad. Queda, a mi entender, más cercano a la religiosidad «mística» de la tipificación presentada en el capítulo segundo, una religiosidad de búsqueda de la salvación por la unidad, con fuerte valoración del elemento intelectual (*jñana*). En realidad, había ya mucho de filosofía en la religiosidad del *Vedanta* upanishádico. Por ello, he visto oportuno comenzar mi revisión de figuras históricas precisamente por una (muy breve) conmemoración de la filosofía del *Advaita Vedanta*, desarrollada ya en nuestra era (a más de doce siglos de las *Upanishads*) pero con gran fidelidad a sus básicas intuiciones. (El pensador que debe centrar la atención es, sin duda, Shamkara.)

4.2. REVISIÓN HISTÓRICA

4.2.1. *El Advaita Vedanta de Shamkara*

La tradición religiosa hindú ha generado una gran riqueza de pensamiento filosófico. Y, de sus varias tendencias —seis escuelas suelen enumerarse—, la máxima intensidad filosófica se da en la que mayor fidelidad conservó a la inspiración religiosa originaria: la denominada *Advaita Vedanta* (*a-dvaita* = no dualidad), apelando a las mismas fórmulas upanishádicas. Una mística de la unidad indisociablemente religiosa y filosófica.

Estrictamente, como es claro, no cabe hablar de «filosofía de la religión». Si se extremara el rigor, quizá tampoco de filosofía, ya que falta un factor: el sentido crítico de búsqueda a partir de lo dado. Pero sería absurdo extremar así el rigor; y, en todo caso, hay que reconocer que una construcción como la de Shamkara es un poderoso sistema metafísico, una visión integral de la realidad construida con gran coherencia y con una apelación argumental que, bajo las citas reverentes de las «au-

toridades» de la tradición religiosa, se apoya en la autoevidencia de la construcción coherente y en su concordancia con una experiencia vital donde será difícil discernir lo que hay de religioso y lo que puede mejor llamarse, sin más, «metafísico».

Mis apuntes sobre Shamkara serán brevísimos y deben remitir, para un mínimo de seriedad, a la bibliografía especializada¹. Trato, sobre todo, de destacar aquellos rasgos que, siendo nucleares, dejan ver bien la afinidad con el temple que estudio y con su enfoque.

Pertenece a los rasgos comunes la centralidad del «ser» (*Sat*, equivalente de *tò ón*)², que hace inevitable recordar a Parménides y pensar en Hegel. *Sat* es *Cit*, autoconsciente; y es *Ananda*, felicidad: unos rasgos de un Absoluto que nos resulta comprensible, aunque esta vez menos complejo que el Concepto (*Begriff*) hegeliano, que sólo se realiza por la mediación dialéctica de la finitud. Pero el Absoluto de Shamkara, sin demasiada teoría al respecto, también es solidario con la finitud; aunque el pensador hindú insiste más en que la finitud no es consistente en sí, en que su verdadera realidad es sólo la de lo Absoluto.

Con la tradición upanishádica, el nombre propio de lo Absoluto es *Brahman*, no, pues, un título abstracto filosófico sino el título religioso que quizá podría traducirse «el Misterio» y que inicialmente designó la fuerza misteriosa que la conciencia religiosa sentía presente en el ritual del sacrificio. Para explicar las *fórmulas no-dualistas*, «*Atman* es *Brahman*», «tú eres eso», es decir, la última quiescencia de todo en *Brahman*, acude Shamkara a la noción de *mâyâ*. Ésta es probablemente la clave filosófica del sistema³: una fuerza real de ilusión, cabe decir, tal que «hace aparecer a *Brahman* como mundo»⁴, algo quizá análogo en su función metafísica al *Anstoss* del primer sistema de Fichte⁵.

Al mediar *mâyâ*, *Brahman* deviene *saguna Brahman* o bien *Isvara*, una figura religiosa cercana al Dios de las religiones monoteístas —aunque no coincidente, al haber perdido el rango de «Absoluto puro»—. Es el término de la invocación religiosa a la que propende la conciencia religiosa no depurada; desde este ángulo, puede verse a *mâyâ* como la

1. Obras fundamentales de referencia me fueron estas dos: S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Allen and Unwin, London, 1927, 2 vols.; O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védanta*, P. Geuthner, Paris, 1937. (Adopto un modo simplificado de transcripción de los vocablos sánscritos, evitando el uso de signos ajenos al alfabeto latino.)

2. O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védanta*, cit., pp. 33, 117.

3. «Chief characteristic of the Advaita system» (S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 565; cf. O. Lacombe, *op. cit.*, p. 66).

4. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 574. La *avidyâ*, ignorancia, es la consecuencia de *mâyâ* para la conciencia humana (*ibid.*, p. 587).

5. Ver mi *Metafísica trascendental*, Madrid, 1970, pp. 217-218.

energía creadora de *Isvara*, que pasa así a ser creador; pero él no está sometido a *mâyâ*, lo que equivaldría a tener, como los humanos, ignorancia, *avidyâ*⁶.

Avidyâ es el correlato subjetivo (humano) de *mâyâ*. Hace que el *Atman*, Sujeto universal coincidente con *Brahman*, devenga los sujetos particulares, *jîva*. Es sólo ignorancia; y ésta es vencible. Vencerla es adquirir el auténtico saber, *jñana*. Con éste se llega a la liberación, *moksa*, lo que constituye el ideal religioso⁷.

Me parece encontrar en el sistema del *Advaita Vedanta* una expresión muy pura y simple de las orientaciones básicas del temple «idealista-objetivo» ante el tema religioso central. Convicción de unidad profunda y unitaria de todo, presencia de la consciencia pero con superación de su singularidad, sentido de salvación fuertemente intelectual, cifrado precisamente en esa superación. Lo más peculiar hindú, que no reaparecerá con igual fuerza en las versiones occidentales, es el acento en la irrealidad o ilusión del mundo. Serán más complejos que la apelación a *mâyâ* los expedientes modernos (en Spinoza o Hegel) para el tratamiento de la finitud.

En Shamkara se percibe con la máxima claridad lo cercana que queda esta filosofía de la misma religión. Es su heredera como visión global de la realidad y de su «sentido» para el hombre. Ello resultará menos obvio —y por eso habrá de hacerse con mayor sofisticación— en el ámbito de la religiosidad monoteísta en que se mueven Spinoza y Hegel. La filosofía del idealismo objetivo es más connatural en el clima previo de la religiosidad mística, que siempre dominó en la India⁸.

Valgan estas pinceladas. Desafortunadamente, no pueden ser en este contexto sino un modesto signo de buena voluntad por mantener una cierta apertura al rico mundo religioso oriental. Debo centrarme en lo «occidental moderno». De camino hacia ello voy ahora a hacer otra mención: la de ese atípico eslabón histórico que fue, en la Edad Media cristiana, el argumento anselmiano del *Proslogion*.

4.2.2. *El argumento del Proslogion anselmiano*

Es atípica la referencia porque, como notó acertadamente Dilthey, el conjunto del pensamiento cristiano refleja un temple y cosmovisión

6. Cf. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, pp. 572, 605. «La pura consciencia de Brahman, asociada con *mâyâ* se llama *Isvara*, con *avidyâ*, *jîva*».

7. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 636.

8. No todo el *Advaita Vedanta*, sin embargo, es coincidente con la postura de Shamkara. Difieren, en línea más cercana al monoteísmo, Ramânujâ y Madhva (dos siglos posteriores a Shamkara).

de «idealismo de la libertad». Es muy claro el componente personalista en la concepción de la vida humana y de la relación (invocativa) a Dios. Es, sin embargo, perceptible en el pensamiento anselmiano un *brote de voluntad racional de visión global* que no aparece en los otros pensadores cristianos. Esto, más que una intuición mística de unidad, es lo que pide un puesto en la tradición de la filosofía de la religión idealista-objetiva para el original argumento del *Proslogion*⁹. Cuyo aval puede estar en el gran relieve que Hegel le dio y el interés que mostró por reivindicarlo.

Recordamos el argumento. Si «el insensato» —es alusión a un verso del Salterio— puede decir: «no existe Dios» (*non est Deus*), es por ser insensato, por no caer en la cuenta de lo que dice. Si advirtiera que «Dios» es precisamente «aquello mayor de lo cual no cabe pensar nada», advertiría también que debe admitir que «Dios es (existe)». Porque si a «Dios» le faltara «el ser» ya no sería «aquello mayor de lo cual no cabe pensar nada». Cabría pensar algo mayor: lo mismo que estábamos pensando más «el ser». Completando la misma lógica, añade algo después que en este caso decir «es» (existe) es decir «necesariamente es». (Una existencia simplemente fáctica y no necesaria no sería la adecuada a aquello mayor de lo cual no cabe pensar nada¹⁰.)

9. Ya en la obra anterior, *Monologion*, aparece la voluntad de demostración racional de la existencia de Dios; en un clima platónico, como búsqueda del «Máximo» en el ámbito del ser. (Algo que tendrá aún su presencia en la «cuarta vía» de la *Suma* de Tomás de Aquino.) El *Proslogion* puede dar otra impresión, por cuanto comienza con una invocación y oración. Pero la voluntad racional reaparece en seguida.

10. Vale la pena transcribir el pasaje. «Así pues, Señor, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento puede serme útil, comprender que tú existes [eres] como lo creemos y que eres lo que creemos. Creemos que eres algo mayor de lo cual no se puede pensar nada. Pues bien, ¿dejará de haber tal naturaleza por cuanto ‘dijo en su corazón el insensato: no hay Dios’? Pero, cuando ese mismo insensato me oye decir ‘algo mayor de lo cual no se puede pensar nada’, entiende lo que oye y eso que entiende está [es] en su entendimiento, aun cuando no crea que existe [que es]. Porque una cosa es estar [ser] el objeto en el entendimiento y otra entender que existe [que es]. [...] Tiene que convenir incluso el insensato en que hay [es] al menos en el entendimiento algo mayor de lo cual no se puede pensar nada; ya que entiende lo que oye y lo entendido está [es] en el entendimiento. Ahora bien, aquello mayor de lo cual no se puede pensar nada no puede estar [ser] en solo el entendimiento. Pues, si está [es] en solo el entendimiento, puede al menos pensarse que está [es] también en la realidad; lo cual ya es mayor. Con lo que, si aquello mayor de lo cual no se puede pensar nada está [es] en solo el entendimiento, ya puede pensarse algo mayor que aquello mayor de lo cual no se puede pensar nada. Existe [es], pues, sin duda, algo mayor de lo cual no se puede pensar nada en el entendimiento y en la realidad» (*Proslogion*, 2). «Y existe [es] tan verdaderamente, que ni puede pensarse que no exista [no sea]; lo cual es mayor que lo que puede pensarse que no exista [que no sea]. [...] De tal modo, pues, existes [eres], Señor, Dios mío, que ni cabe pensar que no existas [que no seas]» (*ibid.*, 3).

«Es y no puede faltarle el ser». En esta filosofía puede Dios ocupar el lugar de clave de bóveda porque su concepto se implica con el que es concepto central de la misma, con «el ser». Se trata, en el sentido más genuino, de onto-teología. Algo que podría por ello recordar la metafísica aristotélica; pero que justamente tendremos por más platónico que aristotélico. En todo caso, la postura que cada uno adopte ante el argumento anselmiano será más tributaria de su metafísica que de su filosofía de la religión; de una metafísica que habrá de contar en su base con una determinada filosofía del lenguaje.

No cabe, pues, entrar en el contexto presente en ningún tipo de estudio detallado y toma de posición sobre el argumento en cuanto a sus supuestos epistemológicos y lingüísticos, a su fuerza probativa, etc. —algo diré en el capítulo séptimo—. Pero, en cambio, puede ser muy pertinente ponderar lo que la aceptación del argumento puede suponer de toma de postura en filosofía de la religión. Entiendo que incluye este doble elemento: por una parte, la filosofía convalida la religión hasta el punto de hacer suya su misma clave de bóveda («Dios»); por otra parte, al hacerlo, reinterpreta de hecho esa clave. «Dios» se definirá ahora en términos metafísicos abstractos. «Aquello mayor de lo cual no cabe pensar nada» es un equivalente de lo que, con más frecuencia, se llamará *Ser infinito*. Y en el argumento se hace apelación esencial (como he recordado) también a la noción metafísica de *Ser necesario*. ¡Son los dos pilares de una metafísica de lo Absoluto!

Para Anselmo sigue, sin duda posible, tratándose del mismo Dios de su tradición, término de una actitud religiosa invocativa. El *Proslogion* se abre con una oración a Dios, en que le pide luz para entenderlo y poder reivindicarlo. Muchos, por ello, entienden que tal actitud religiosa prevalece hasta el punto de que todo el intento argumental no debe tomarse como propiamente tal, sino sólo como una expresión de fe¹¹. Creo que esta postura tiene gran parte de razón: prevalece la actitud religiosa teísta. Pero no es correcto quitar fuerza al brote racionalista, brote que ya se había hecho advertir en el escrito anterior, *Monologion*¹². Y,

11. Así K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1931, reed. 1958. También Julián Marías en su ensayo «San Anselmo y el insensato» (1941).

12. Es ilustrativa esta declaración inicial: «Algunos hermanos me han pedido frecuente e instantemente que les pusiera por escrito a modo de meditación ideas que de palabra les había expresado como meditación sobre la esencia de la divinidad. [...] Y me impusieron el modo: que no me apoyara en la autoridad de la Escritura, sino que expusiera todo con estilo claro y argumentos aseguibles, fiel a las reglas del disputar y sin buscar otra prueba que la que brota de la necesidad de la razón y la evidencia de la verdad» (*Monologion*, Prólogo).

en todo caso, el argumento tomado en sí mismo tiene una indisimulable pretensión racional. No en vano ha tenido la inmensa repercusión histórica que ha tenido. Puede, por otra parte, pensarse que no está en modo alguno claro que «aquello mayor de lo cual no puede pensarse nada» sea, sin más, «Dios» (en el sentido del monoteísmo profético). ¿No sería, con menor problematicidad, *Brahman* o *Tao*?

Podría ser que Tomás de Aquino, más cercano culturalmente que nosotros, hubiera captado mejor el punto que podrá marcar la diferencia. También él se embarcó en una importante aventura metafísica alrededor de «Dios»; y acudió a las nociones de Infinito y Necesario, en clave también «ontológica». Entendía que, al hacerlo, establecía una autoevidencia de la proposición «Dios existe» (*Deus est*) «en sí misma» (*secundum se*); que, sin embargo, sería sofístico entender como válida también «para nosotros» (*quoad nos*). Según la denuncia que esta crítica supone, el defecto del proceder anselmiano ha estado en arrogarse lo que podemos llamar un mirar el tema *desde el punto de vista de Dios*.

Es obligado añadir, al recoger esta crítica, tan verosímil, que el paso al mirar desde Dios ocurre en Anselmo sin ningún tipo de ambición grandiosa, sino con marcada ingenuidad, como sin problemas desde el punto de vista del creyente escandalizado por la negación del «insensato»... Pero la asunción de tal punto de vista podrá hacerse temática, como única solución de la aporía del conocimiento metafísico. Entiendo que es lo que deliberadamente se propuso Hegel en su reasunción (correctiva) del argumento. «En Anselmo —juza— parecía suponerse lo que se quería probar: la unidad del concepto y de la realidad en Dios». Pero «hay que ir más lejos y decir que el concepto consiste precisamente en determinarse, objetivarse, realizarse a sí mismo. Una tal concepción del concepto, la supresión por él mismo de su unilateralidad, no se daba en el tiempo de Anselmo ni podía siquiera darse bastante más tarde»¹³. En esa última crítica se hace presente, según creo, no sólo la peculiaridad de la filosofía hegeliana sino una de las expresiones más netas de aquello a que aspira la filosofía de la religión hecha desde la asunción de racionalidad total. «Adoptar el punto de vista de Dios» —cuando no se entiende como mera expresión de ideal inalcanzable— conduce, si se supera una primera ingenuidad, a *vivirse como «momento» de la Razón absoluta*.

13. G. W. F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Religión*, III. (He traducido de la p. 51 de la edición de G. Lasson. El pensamiento queda, en la más reciente edición —a la que me refiero páginas adelante—, distribuido y ampliado según los varios cursos en que se tuvieron las lecciones: III, 9-12 (1821, del mismo Hegel), 109 s. (1824), 256 s. (1831).

Pero ya centraré la atención en Hegel. La cita que he adelantado quería sólo mostrar la posible virtualidad del argumento anselmiano. Antes de hablar de Hegel es menester hacerse cargo de otra aportación muy relevante para comprender el tipo de filosofía que estoy presentando. Me refiero a la de Baruch Spinoza.

4.2.3. *Spinoza (1632-1677) y su impacto en la Ilustración*

El clima cultural y religioso es ahora esencialmente nuevo. Tras Descartes, la filosofía de la Modernidad busca el despliegue racional independiente. Y la confianza en la razón no está aún cuestionada. Por otra parte, se vive en Europa la crisis de la cristiandad medieval. Había sido un enorme sistema político-cultural coronado por la fe cristiana en el Dios trascendente. Al que, por otra parte, no le habían faltado nunca gérmenes de crisis: la simple presencia de «los otros» (judíos, musulmanes, gentiles) así como la serie de protestas internas contra el modelo oficial «católico». Como recordé muy sintéticamente en el capítulo anterior, en el siglo XVI explotó la crisis: la Reforma rompió la unidad interna y desencadenó guerras interminables de religión; los descubrimientos geográficos ensancharon la consciencia de la realidad de «los otros»; la *scienza nuova* fue problematizando siempre más y más puntos de la visión recibida. El gran evento cultural de la *Ilustración* sería —en el siglo XVIII— una suma de intentos hacia una visión del mundo más adaptada.

Quizá cabe cifrar en tres líneas fundamentales el cambio operado sobre la concepción religiosa recibida: *a)* hacia la universalidad; *b)* hacia la superación de ingenuidades y, muy concretamente, de los antropomorfismos de la tradición monoteísta; *c)* hacia una concepción metafísica compatible con las nuevas ciencias.

A la búsqueda de universalidad, contra las estrecheces dogmatistas, conducía el anhelo de paz suscitado por las guerras de religión; y pesaba también el escándalo (que ya vivieron como tal algunos pensadores anteriores como Raimon Llull y Nicolás de Cusa) de la pugna de los tres monoteísmos; así como las noticias relativas a la religiosidad de los nativos amerindios y el crecimiento de la exigencia de igualdad para todos los hombres. Como una respuesta hay seguramente que entender la significación fundamental del «deísmo» inglés. No basta, aunque de ahí se arranca, la tolerancia. Se busca, sin romper con lo cristiano, la religión de todos.

Son muy sintomáticos los títulos de las obras de John Toland, *Cristianismo sin misterios* (1696), y Matthew Tindal, *El cristianismo, tan antiguo como la creación* (1730). Se va prefigurando la idea de la «reli-

gión natural»: un núcleo al menos de verdad, el subyacente a todas las religiones, resulta también exigido por las mismas concepciones científicas (Newton...); sólo con Hume, como veremos en el capítulo próximo, entrará también en crisis. Los enciclopedistas franceses mantienen en general estas ideas; sólo unos pocos son más materialistas. Son, eso sí, más agresivamente anticlericales y aun antieclesiásticos. Y acentúan otro aspecto crítico, el relativo a los *antropomorfismos* de la religión tradicional. Esto puede ir más lejos, ya que llegaría a minar la noción de providencia y la prueba teleológica de la existencia de Dios, bases de la «religión natural»¹⁴.

Es en ese marco cultural donde resulta comprensible la obra de Baruch Spinoza. Anterior al (e independiente del) despliegue deísta, el judío luso-holandés, sin duda uno de los pensadores más originales de la historia humana, había realizado por su cuenta esa transformación. Su racionalismo fue más radical y consecuente que el de los deístas. La singularidad biográfica del judío, de raíces siempre ya disidentes en clima católico liberadas por fin en la Holanda tolerante, le permitió ese mayor distanciamiento. Y hay que reconocerle singular valor en arrosar todas las consecuencias sociales. Pero no fue sólo herejía respecto a la Sinagoga ni sólo racionalismo lo que mostró. Hay que reconocerle un espíritu sinceramente religioso —alimentado en la Cábala y también en esbozos anteriores judíos y cristianos, como los escritos de Juan Escoto Erígena—; espíritu en el que también reaparecen elementos de religiosidad oriental.

No sólo buscó lo universalmente válido y luchó contra los antropomorfismos. Trató de estructurar de modo ostentosamente racional (*more geometrico*) una visión del mundo inspirada por un fuerte *pathos* de unidad. Esto quiere expresar su afirmación (nuclear en el tratado *De Deo*, que es la primera parte de su *Ética*, aparecida ya póstumamente) de la *unicidad de la Substancia* (sólo Dios lo es). Una tesis en la que, según pienso, lo de menos es la novedad de la denominación —que quizá podría adoptarse en una visión metafísica que fuera en lo demás fiel a la tradición monoteísta, toda vez que también en ésta hay que afirmar una cierta «inmanencia» (no incompatible con la «trascendencia») de lo Absoluto en todo lo real—.

El paso diferencial más marcado está, con toda seguridad, en las ulteriores afirmaciones relativas a los *atributos* (en sí «infinitos», pero de los que conocemos dos, pensamiento y extensión):

14. Sobre el «deísmo» inglés y la «religión natural», un excelente estudio es el de P. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, Routledge, London, 1989.

1) La *extensión* pertenece a la Substancia no menos que el *pensamiento*. Ambos, parece hay que concluir, *la «expresan» por igual*.

2) Lo que llamamos «mundo» no son sino «modos» de los atributos dichos. (Por ejemplo, el entendimiento humano es *parte* —como «modo»— del atributo del «Pensamiento» divino.)

Esto cambia relevantemente la concepción de «Dios». No será ya, propiamente hablando, invocable. «Pensamiento» como atributo divino no supone índole personal, consciencia «inteligente». Resulta una concepción religioso-metafísica muy plausible, pero más cercana de *Brahman*. Aunque tiene antecedentes en figuras de ámbito más cercano, como es, sobre todo, la *Natura naturans* que, con inspiración en Escoto Erígena, afirmaron algunos medievales (y que el mismo Spinoza asumió como concepto característico). Particularmente significativa resulta la *necesidad* con que el «mundo» («modos») se deriva del Absoluto («Substancia») ¹⁵.

No es, pues, una inmanencia cualquiera. Es muy radical y resulta difícilmente compatible con la «trascendencia» que la religiosidad monoteísta atribuye a «Dios». Esta postura spinoziana pudo, en el siglo siguiente, brindarse como un remedio más eficaz de los problemas con que se enfrentaba la Ilustración. Podía dar una mejor clave para una plena universalización de la religión y para una superación de sus antropomorfismos. A la vez que resolvía un problema metafísico de siempre: cómo puede pensarse al mundo finito *junto al* Absoluto, Infinito. (Un problema éste que Hegel se propondría más explícitamente y al que intentaría dar una solución que a la vez recogía y corregía la de Spinoza.)

La Ilustración alemana (*Aufklärung*), más fiel a la tradición religioso-metafísica anterior de lo que lo habían sido la inglesa y la francesa, estuvo muy centralmente concernida con el desafío que para tal tradición representaba la obra del holandés. Leibniz, al tiempo que le mostró simpatía ¹⁶, corrigió el excesivo inmanentismo y necesitarismo. Para

15. Sobre Spinoza un libro claro y equitativo es el de H. G. Hubbeling, *Spinoza* [1978], Herder, Barcelona, 1981. La «doctrina filosófica de Dios», en las pp. 45-61. Advierte bien (61) contra la injusticia que habría en tomar sin cautela la sinonimia *Deus sive Natura*. Ya que, siguiendo la terminología de Erígena, distinguió cuidadosamente dos conceptos: *Natura naturans/Natura naturata*. Puede ser bueno ver la definición de la primera que da el escolio de la proposición 29 de la *Ética*, I: «Per Naturam naturantem nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur [adviértase que es la misma definición de la Substancia; y véase cómo continúa:] esto es, Dios considerado como causa libre». Véase también la contraposición: «por *naturata* entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la Naturaleza de Dios o de cada uno de sus atributos».

16. Lessing (a quien me refiero en seguida), excelente conocedor de Leibniz, dijo que «en su corazón le era muy afecto» (a Spinoza). Ver *Escritos filosóficos y teológicos* (nota siguiente), p. 406.

Wolff y su escuela fue, con pocos matices, alguien frente a quien era obligado mostrar distancia. Pero a lo largo del último tercio del siglo XVIII se fueron imponiendo una reconsideración y una creciente manifestación de cercanía.

Fue seguramente G. E. Lessing el autor más decisivo en este cambio¹⁷. Pudo haber algo de humor provocativo en la confesión de «spinozismo» que hizo el año antes de su muerte al escandalizable H. Jacobi; confesión que condujo a éste a desencadenar (1785) el llamado *Pantheismusstreit* (disputa sobre el panteísmo)¹⁸, en el que no fue justo acusando de «spinozistas» las ideas de M. Mendelssohn. Pero sí era, efectivamente, más hondo el influjo spinoziano en Lessing. Más que las fórmulas metafísicas —en un tema así siempre y por necesidad ambiguas e interpretables de modos varios—, es decisivo el temple; y creo cabe adivinar bajo la expresión *Hén kai pân!* («Uno y Todo»), que Lessing erigió en lema¹⁹, una real cercanía al temple de Spinoza.

Diverso me parece el caso de otro autor que en aquel momento se manifestó simpatizante del judío holandés. J. G. Herder, que había sido discípulo de Kant y se alejaba progresivamente de él, escribió un tratado titulado *Gott (Dios)*; 1787, con reedición en 1800). Cede a Spinoza en el tema de la necesidad. Pero profesa «purificarlo» de contaminación cartesiana en el tema del atributo «extensión»; y lo que así busca, mediante el recurso al concepto de «fuerza» (*Kraft*), podría quizá devolver a

17. Sobre Lessing, la excelente introducción y notas de Agustín Andreu a la edición de sus *Escritos filosóficos y teológicos* (reedición aumentada, Anthropos, Barcelona, 1990). Y sobre el influjo de Spinoza en la *Aufklärung*, el estudio de D. Bell *Spinoza in Germany, from 1670 to the Age of Goethe*, University of London, 1984.

18. Para información sobre el famoso incidente hay que leer ante todo el escrito de Jacobi, recogido en los *Escritos filosóficos y teológicos* de Lessing, cit., pp. 402-419: es la reseña de una conversación suya con Lessing tenida en 1780, un año antes de la muerte de éste: en la que sirvió de ocasión la famosa oda de Goethe, *Prometeo* (1774). En esa conversación, tal como la refiere Jacobi, Lessing admitió su cercanía a Spinoza. Jacobi hizo público su escrito años después para contrarrestar el impacto (presuntamente spinoziano) de otro escrito de M. Mendelssohn, *Horas mañaneras o lecciones sobre la existencia de Dios* (1785), en que explicaba «benignamente» la postura de Lessing. Publicó también entonces una impugnación más directa de este último titulada *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn*. El cual contestó en 1786 con una carta abierta *A los amigos de Lessing*. Lo que provocó un nuevo escrito de Jacobi ese mismo año, *Contra las acusaciones de Mendelssohn tocantes a las cartas acerca de la doctrina de Spinoza*. En realidad, la posición de Jacobi resultaba muy cuestionable, al identificar como «spinozista» el intento, más bien propio de una clásica «teología natural», de su oponente y no dejar otra salida que el «salto mortal de la fe». Kant rehusó entrar en el peligroso planteamiento; pero tomó ocasión de la polémica para definir su concepto de «fe racional» (*¿Qué significa orientarse en el pensar?*, 1786).

19. G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, cit., p. 406.

«Dios» lo esencial de la trascendencia monoteísta²⁰. Es, obviamente, ambiguo el término «spinozismo purificado». Pero es interesante ver cómo a final de siglo pudo convertirse en un lema de la reestructuración religiosa hecha y por hacer. En uno de sus aforismos (publicados en 1800), el agudo físico Ch. Lichtenberg observaba que «si el mundo dura aún indefinidamente, la religión universal será un spinozismo purificado»²¹.

Es aquí oportuna una mención de la relación con otra línea de pensamiento presente en la Ilustración alemana, la representada por Kant; a quien dedicaré atención central en el capítulo sexto, como exponente típico del «idealismo de la libertad». Kant mostró a lo largo de toda su vida, tanto en las obras publicadas como en sus notas personales, un fuerte recelo contra Spinoza; que no creo haya sido sólo el general en el ambiente alemán marcado por la estela de Wolff, sino uno que tenía que ver con el enfoque mismo del tema religioso. Spinoza era para él representante típico de lo que llamó «fanatismo filosófico» (*philosophische Schwärmerei*) y me parece que lo era en función directa de su admisión del «argumento ontológico». (Éste está, ciertamente, en el *De Deo de la Ética*; pero no sólo como tal argumento, sino, más radicalmente, como un espíritu que llena el tratado desde su primera definición: «Entiendo por 'Causa de sí' aquello cuya esencia envuelve el existir». Partir de ahí es adoptar el punto de vista absoluto, contra la opción metódica kantiana por el punto de vista humano²².)

4.2.4. *El giro romántico: Schelling, Schleiermacher*

Antes todavía de llegar al estudio de G. W. F. Hegel, me parece necesaria una mención, aunque muy breve, del cambio operado en el clima

20. El temple de Herder debe, en todo caso, verse como «idealista objetivo»; y, en cuanto a su tratado *Dios*, aún poco estudiado, no es fácil hacerse una idea muy segura. Sobre ello puede verse el estudio antes citado de Bell, pp. 97-146.

21. Ver en la reciente edición de J. Villoro, FCE, México 1989, p. 137.

22. El reproche citado de Kant se encuentra en las reflexiones 6050-6052 (Ak. XVIII, 434 ss.). La exposición spinoziana más explícita del argumento ontológico está en la proposición XI: «Dios, o sea, una Substancia constituida por infinitos atributos, de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita, necesariamente existe»; cuya prueba implica todo lo anterior, hasta la definición primera.

En no pocas notas de los últimos legajos (7 y 1) del *Opus postumum* (1800-1801) reaparece en Kant un nuevo interés por Spinoza, inspirado sin duda por su triunfo ambiental. No es fácil el juicio sobre la significación de esos pasajes. Veo, al menos, dos cosas claras: 1) Kant, comprendiendo no haber sido justo con la problemática spinoziana de la reforma de la noción de «Dios», intentaba un repensamiento del tema. 2) Incluso entonces, quería mantener la distancia con el temple spinoziano y su adopción del punto de vista absoluto. Diré más sobre este tema en el capítulo sexto.

cultural alemán en el último decenio del siglo XVIII. La corriente que llamamos «romanticismo», que hay que conectar con el influjo literario de Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), había ido ganando terreno. No era sólo portadora de un estilo de escribir y una sensibilidad estética: entrañaba toda una revolución intelectual, con nuevas preferencias, que iban a sustituir —no eliminando, sino completando— las que habían sido peculiares de la Ilustración. Tal vez cabe resumirlas en dos capítulos: 1) la aceptación (con sentidos varios) del límite con que había venido a tropezar la gran protagonista de la Ilustración, la *razón*; y 2) el redescubrimiento del valor de la *historia*.

Es obvio que la razón debe completarse, en todo caso, con el sentimiento, lo que hace central a la estética. A esto llevaba ya espontáneamente el movimiento literario. Pero más decisiva fue la íntegra obra filosófica de Immanuel Kant. Su *Crítica de la razón pura* (1781), a la vez que daba la legitimidad más sólida al progreso del entendimiento en las ciencias positivas, ponía coto a la pretensión racional-teórica de la especulación metafísica. El mismo Kant buscó salida con una fundamentación autónoma de lo moral (*Crítica de la razón práctica*); difícil de aceptar en sí, suponía en todo caso un temple no el más común en la Ilustración. Ensayó también una primera aceptación del desafío estético (primera parte de la *Crítica del juicio*); más fácil al gusto de los románticos, no podría satisfacerlos a la larga.

El influjo de Kant se tradujo en la filosofía «idealista». Por una parte, J. G. Fichte (1762-1814), heredero del temple kantiano, intentó restaurar la visión teórica desde lo moral; algo no llamado a triunfar en aquel clima. Más éxito logró F. W. J. Schelling (1775-1854), de típico temple idealista-objetivo. Es a él a quien hay que tener por precursor inmediato de Hegel: amigo y compañero de juventud, fue luego su adversario, pues Hegel encontró insatisfactoria la solución estetizante e iba a desarrollar una paradójica apoteosis romántica de la razón.

El redescubrimiento de la historia va también vinculado a la aceptación del límite de la razón: los humanos accedemos quizá más eficazmente a lo real a través del conocimiento de nuestro devenir que mediante especulaciones. Es algo que rima bien con el interés poético romántico por lo arcaico y lo tradicional y por esa forma de expresión que la seca razón ilustrada había menospreciado: el mito. Así se hace comprensible la que Schelling llamó «filosofía positiva», post-idealista. Pero también aquí hizo contraste Hegel, culminando la gran aventura idealista: para él lo esencial es que la razón misma es historia, una «dialéctica» de contrastes que se van superando y que es el despliegue mismo de lo Absoluto.

Valga añadir aún unos breves apuntes sobre Schelling. Cercano siempre al «círculo romántico» de Jena, incluso en una primera etapa de

pensamiento afín a Fichte, difirió de éste por su interés por la Naturaleza. Su *Sistema del idealismo trascendental* (1800) teorizó como doble manifestación de lo Absoluto (en sí indiferenciado) la Naturaleza y la Consciencia. Puede apreciarse la afinidad con Spinoza, que el mismo Schelling reconoció sin ambages. Pero —quizá como reacción a la crítica algo desdeñosa que Hegel le hizo en su *Fenomenología del Espíritu* de 1807— inició desde entonces el largo camino de su «filosofía positiva». Tras un período de marcado influjo de Boehme, marcó una explícita orientación a superar el panteísmo de la posición spinoziana, manteniendo la libertad divina en la creación. Obras decisivas de la última etapa son la *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la revelación*, lecciones publicadas sólo póstumamente. El inmenso esfuerzo de esta filosofía queda como un reto permanente, nada fácil de resolver; que quizá señala la alternativa más seria a Hegel dentro del idealismo objetivo²³.

Es también como alternativa a Hegel dentro de su mismo clima cultural y en su mismo temple como es menester recordar a Fr. D. E. Schleiermacher (1768-1834). Pietista de formación, entró a través de Schlegel en relación con la cultura romántica del momento. A ambas fuentes puede, sin duda, atribuirse su decidida apuesta por el *sentimiento* como clave de comprensión para lo religioso. «Sentimiento de absoluta dependencia», tal es la esencia de lo religioso en los *Discursos sobre la religión* (1799). La postura supone no sólo una merma del papel de la razón, sino, consiguientemente, una marcada depreciación de las creencias concretas; con lo que resuelve muy radicalmente —¿demasiado?— las dificultades que la religión encontraba en el mundo ilustrado. Mucho de la insistencia de Hegel en su reivindicación de la razón en relación con Dios puede ser reacción contra Schleiermacher. En cambio, sacará de él inspiración Rudolf Otto en su libro *Lo Santo*, de tanto influjo en nuestro siglo²⁴.

23. Aunque en su obra de 1808, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Schelling se declara «panteísta» (algo coherente con su spinozismo), su evolución posterior puede entenderse como una rectificación hacia el reconocimiento explícito de la trascendencia divina; así en todo caso la entendió Fuhrmans (*Schellings Philosophie der Weltalter*, 1954). Sobre la evolución del pensamiento de Schelling, un reciente estudio exhaustivo es el de X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vols., Vrin, Paris, 1970. El autor termina sus ponderadas apreciaciones con estas palabras: «En filosofía, ninguna causa puede darse por definitivamente ya vista. Quizá esté Schelling en vías de ganar su proceso en apelación».

24. Sobre la filosofía de Schleiermacher en relación con la religión puede leerse la colaboración de A. Ginzo en el libro *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, editado por M. Fraijó, Trotta, Madrid, 32005. El mismo autor ha traducido *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*, Tecnos, Madrid, 1990.

4.2.5. G. W. F. Hegel (1770-1831)

Llego finalmente al autor en quien, según ya dije, me parece justo ver del modo más logrado e históricamente más efectivo el tipo de filosofía de la religión que estoy presentando. Es, por otra parte, aquel cuyo nombre ha quedado más unido al tema teórico «filosofía de la religión». Por cuatro veces (1821, 1824, 1827 y 1831), tuvo en Berlín un curso semestral de lecciones bajo ese título; le sorprendió la muerte poco después de terminar el último de ellos. Es la obra a la que daré la mayor atención; aunque no de modo exclusivo, porque también su obra más nuclear, el *sistema* mismo (*Lógica y Enciclopedia de las ciencias*) es ya filosofía de la religión.

Sería, quizá, más coherente —y aun exigido si mi preocupación primaria fuera histórica— una exposición diacrónica que arrancara de las preocupaciones religiosas juveniles de Hegel para captar genéticamente el surgir de su filosofía de la religión. Pero también tiene ventajas comenzar por la obra explícitamente dedicada al tema²⁵. Y tanto más cuanto que su presentación ha de afrontar dificultades del escrito, sólo solucionables por la excelente edición hecha muy recientemente (a la que en seguida aludo).

4.2.5.1. Las *Lecciones de Filosofía de la Religión*: mirada general

Es necesario, pienso, un breve prólogo sobre la *historia del texto*. En la base de las ediciones que existían hasta hace poco (Marheineke, 1832;

25. El excelente estudio de R. Valls Plana, *Religión en la filosofía de Hegel* (en la obra editada por M. Fraijó citada en la nota anterior, pp. 207-237) da una imagen del pensamiento hegeliano en la *Enciclopedia de las ciencias* nada diferente de la que ofrezco en estas páginas. Es interesante ver cómo también converge la que resulta del estudio de P. Ricoeur, «Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hegelienne de la religion» (1985, recogido en *Lectures III*, Paris, 1994, pp. 41-62), basado sobre todo en la *Fenomenología del Espíritu*.

De lo genético, interesa al menos destacar ya aquí el relieve de la preocupación hegeliana por superar la que llamó «conciencia desventurada». Como tal vio Hegel en su juventud la religiosidad judía («de lo sublime») por la distancia que la conciencia de sí tiene en ella frente a lo Absoluto trascendente, de lo que, por otra parte, necesita para constituirse. (Algo que no ocurría en la «religión de la Naturaleza» de los griegos.) El cristianismo contenía (en su fe en la «Encarnación») la clave de superación de ese desgarró; pero sin lograr hacerla efectiva, por cuanto la dejaba en el ámbito de «la representación» (doctrinas, distancia histórica, afecto piadoso). Sólo la llegada al ámbito de «la razón» permite la reconciliación. Ella es la obra que Hegel piensa aportar; y que le permite proclamarse el auténtico heredero del cristianismo, más allá de lo convencional.

Sobre el tema, el minucioso estudio de J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* [1929], Vrin, Paris, 1951. También, A. Escotado, *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

Bruno Bauer, 1840; Lasson, 1925-1929), estaba —y habrá de seguir estando siempre— el manuscrito (104 páginas) que el mismo Hegel escribió para el curso de 1821 y al que fue agregando muchísimos añadidos; Bauer utilizó también un cartapacio (hoy perdido) de notas ulteriores del mismo Hegel, así como diversos manuscritos provenientes de alumnos, que no sólo enriquecen el texto básico sino que permiten reconstruir las lecciones desde 1824. El problema de las ediciones anteriores estaba en que el respectivo editor (incluido Lasson) se arriesgaba a construir un texto unitario a partir de material tan heterogéneo. Ello no sólo constituía una arbitrariedad, sino que conducía a repeticiones y oscuridades importantes, que sólo han quedado subsanadas en la edición de que hoy disponemos. En ésta han trabajado, junto a Walter Jaeschke, del Hegel-Archiv de Bochum, Peter C. Hodgson (Universidad de Nashville) y Ricardo Ferrara (Buenos Aires). El texto fijado en equipo ha aparecido, al mismo tiempo que en el original alemán, en las traducciones inglesa y castellana de dichos profesores²⁶.

El criterio supremo de esta nueva edición ha sido el respeto máximo a lo que Hegel pudo decir en las clases de *cada uno* de los cuatro cursos. Por ello cada parte tiene cuatro apartados (uno para el texto de cada curso). Así, el volumen es casi cuádruple de lo que hubiera sido el libro del autor. Es lo más respetuoso, aunque tenga muchas repeticiones; y sirve para ver su evolución. Casi lo único inmutado de un año a otro es el esquema general: tras una Introducción sobre el sentido de la filosofía de la religión, una primera parte sobre «el concepto de religión», una segunda sobre «la religión determinada» y una tercera sobre «la religión consumada».

Es natural que el lector preste la máxima atención al curso de 1821, ya que su texto reproduce el manuscrito del mismo Hegel. La edición destaca con diversos artificios tipográficos sus subrayados, adiciones y correcciones. Y sólo conjetura, sobre una base muy probable, otras adiciones provenientes del cartapacio perdido (utilizado en las primeras ediciones). Pero, aunque ya siempre menos exactas históricamente, son importantes las reconstrucciones de los cursos siguientes, hechas sobre las notas de alumnos. Para la de 1824 se han tomado como base las de Gustav von Griesheim, cuya fidelidad parece haber reconocido el mismo Hegel; desplazando a notas de pie de página las que son aportación exclusiva de Heinrich G. Hothe, reelaboración con mucha aportación subjetiva. (Es interesante ver que de esta fuente proceden algunas de las

26. La edición castellana, Alianza, Madrid, 1984-1987, 3 vols. Un amplio *Prefacio editorial* (I, iii-lxv) explica con detalle las circunstancias de la fijación del texto y los criterios del equipo editor.

expresiones más audaces que han solido caracterizar la versión usual de la filosofía de la religión hegeliana; tal por ejemplo aquella tan citada: «sin mundo, Dios no es Dios»²⁷.) El curso de 1827 es también enriquecedor. De 1831 la documentación es pequeña y no permite una reconstrucción tan plena del curso de ese año como es la de los anteriores.

Una rápida inspección de contenidos hace percibir la mayor relevancia desde el punto de vista filosófico en las partes primera y tercera («concepto de religión», «religión consumada»). La parte segunda esboza un intento de síntesis historiográfica, aunque siempre impregnada del espíritu del filósofo que la construye y que, desde el concepto de religión (que ha establecido en la parte primera), traza un itinerario destinado a terminar en la «religión consumada» (parte tercera). Esa segunda parte es la que más varía de curso a curso, alterando el orden de la presentación y enriqueciéndose con nuevas noticias históricas. Es particularmente larga en el curso de 1824. Alcanza, sin duda, su madurez en la exposición de 1827. Desde la «religión inmediata o religión de la naturaleza» a la «religión de la belleza (griega) y de la sublimidad (judía)», para acabar en la «religión de la finalidad» (romana)²⁸.

Es en las partes primera y tercera en las que quiero fijar más detenidamente la atención. Pero antes hay que captar el mensaje de la Introducción. Que va, en buena medida, en el impresionante exordio que abre el manuscrito de 1821, que creo insustituible citar²⁹:

El objeto de estas lecciones es la *filosofía de la religión*. Ella tiene en general, en suma, el mismo fin que la antigua ciencia metafísica llamada *theologia naturalis*, por la cual se entendía el ámbito de aquello que la *mera razón* podía saber de Dios —«mera», a diferencia de una religión *positiva*, revelada, de una religión que se sabría por otros medios que los de la razón— y el *objeto de la religión* misma es el Altísimo, el Absoluto (aquello que es simplemente verdadero) (la verdad misma): la *región* en la que han sido resueltos todos los enigmas del mundo, todas las contradicciones del pensamiento, todos los dolores del sentimiento —la región de la *verdad eterna y del reposo eterno*, de la misma verdad absoluta—. Aquello por lo que el hombre se distingue del animal es la *conciencia*, el *pensamiento*, y todas las diferencias provienen de allí, las de las ciencias

27. Ver R. Ferrara, *Prefacio editorial* en Hegel, *op. cit.* I, p. xxxv y n. 78.

28. Ver Hegel, *op. cit.* II. Desde una perspectiva como la que podemos tener hoy, hay que admitir que no resulta excesivamente feliz la clasificación hegeliana.

29. Hegel, *op. cit.* I, pp. 3-5. En adelante, citaré (volumen y página) en el mismo texto. Los subrayados son de Hegel (cuando no son los obligados del editor, palabras de otra lengua, etc.). Entre paréntesis van adiciones de la misma mano de Hegel. En paréntesis angulados < >, adiciones marginales de Hegel introducidas en el texto por los editores. Entre corchetes, añadidos editoriales.

y las artes, y las de la trama infinita de las relaciones humanas, hábitos y costumbres, actividades y habilidades, goces, encuentran su *centro último en el pensamiento unitario de Dios*; Él es el *punto de partida de todo y el final* de todo; todo deriva de Él y todo regresa a Él. (El objeto unitario y único de la filosofía es Él, ocuparse de Él, conocer todo en Él, reducir todo a Él, así como derivar de Él todo lo particular, justificar todo exclusivamente en cuanto que brota de Él, se mantiene en conexión con Él, vive de su irradiación y ahí posee su alma. Por eso, la filosofía es teología, y el ocuparse de ella, o más bien en ella, es para sí culto divino.) Este objeto existe exclusivamente por sí mismo; él es lo *absolutamente autosuficiente, incondicionado, independiente, libre*, así como el *supremo fin último para sí*. Tal como es el objeto, así entonces [...]. La ocupación con él no puede tener *ningún otro fin último* que él mismo; ella misma es la ocupación más libre: <en ella queda desligado el espíritu> en ella el espíritu está descargado de toda finitud, asegurado y protegido de todo —la ocupación con lo eterno—. Por eso mismo debemos y podemos considerar *una vida con y en lo eterno*, y en cuanto sentimos esa vida y poseemos ese sentimiento, <la sensación> es disolución de todo lo defectuoso y finito, ella es (sensación de) *bienaventuranza* <y por bienaventuranza no cabe entender otra cosa.> <Puesto que Dios es así el principio y el final, la verdad de toda y cada obra, iniciativa y esfuerzo>... por eso todos los hombres poseen una conciencia de Dios, de la *sustancia* absoluta, como verdad de todo y *de ellos mismos*, de todo ser y obrar, y consideran esta ocupación, saber y sentir acerca de *Dios*, como su vida *superior, su verdadera dignidad* —como el *domingo* de su vida—. Las metas finitas, <el *hastío en*> los intereses limitados, el dolor de esta vida <momentos desdichados, aun cuando sean solamente momentos aislados>, la angustia, fatigas y cuidados de este banco de arena de la temporalidad, el lamento y la compasión —se siente que todo esto *se evapora, como una imagen onírica*, <hacia un pasado; así como Psique, la cual toma de las ondas del Olvido y hace esfumar su otra esencia temporal en una apariencia que no la atemoriza más.> (Así como en la cumbre más alta de una montaña, alejados de toda visión determinada de lo terrenal, penetramos con la vista en el cielo azul y, en la calma y lejanía, abarcamos con la mirada todas las limitaciones de los paisajes y del mundo), lo mismo sucede con el ojo espiritual: el hombre en la religión, relevado de la dureza de la realidad, la considera solamente como una apariencia *fluyente* que, en esta *región pura*, solamente en el *resplandor* de la calma y del amor *refleja* sus *sombras, contrastes y luces, mitigados en el reposo eterno*. En esta intuición y sentimiento no se trata del hombre mismo, de su interés, de su vanidad, del orgullo de su saber y celebrar, sino solamente de este contenido suyo: anunciar la *gloria de Dios* y manifestar *su majestad*. Tal es la intuición, la sensación o la conciencia general —o como nos guste llamarla— de la *religión*. Investigar y *conocer* su naturaleza, tal es el *propósito de estas lecciones*.

Añade aún Hegel que ha adoptado tal propósito porque lo considerara más necesario que nunca en un tiempo en que se declara imposible el conocimiento de Dios (I, 5 ss.)³⁰. Hegel, que mantiene que la filosofía no debe ser edificante, considera, sin embargo, que no podrá entender su discurso sobre la religión quien no se haya de algún modo asomado a esa profundidad. «Pero de hecho, no existe ningún hombre tan corrompido..., que no posea dentro de sí absolutamente nada de ella» (I, 10).

La Introducción va dirigida a mostrar la importancia insustituible de la filosofía de la religión como *reconciliación*. La situación producida por la Ilustración es la de una triste separación: por un lado el *saber*, que se especializa y hace exacto, pero sobre lo finito; por otro lado lo referido a Dios, que queda abandonado al *sentimiento* o a la *fe*. La religión cristiana tenía de siempre, más que la pagana, una necesidad de reconciliación, por cuanto partía de un desgarró; y por ello incluía tradicionalmente una dimensión doctrinal (teológica). Cuando después ha sido precisamente en el ámbito cristiano donde se ha producido la escisión ilustrada, resulta aún más patente la necesidad de la filosofía de la religión.

No es mucho lo que añaden las Introducciones de 1824 y 1827. Al menos sí este subrayado importante: la reconciliación que es la filosofía de la religión recoge (y endereza) el proceso de subjetivación llevado a cabo en la teología reformada cercana a su momento. La desvalorización de los contenidos dogmáticos y la conciencia de falta de apoyo científico para la fe (crítica bíblica) han llevado a subrayar la confianza en la presencia del Espíritu. Hegel valora esa oportunidad: tras la fe inmediata (válida pero ingenua) y la crítica ilustrada que la vacía («teología racional» agnostizante, que se veda a sí misma el conocer a Dios y hablar de él), debe venir el *conocimiento espiritual*. Éste, como nos dirá después más ampliamente, es el propio de una *comunidad*, la de los filósofos; ellos serán los portadores del nuevo *saber espiritual de Dios*. Los siguientes párrafos (de 1827) son clara expresión de esta concepción de la esencia y alcance de la filosofía de la religión:

El espíritu es para el espíritu, ciertamente no de modo exterior y contingente, sino que él no es espíritu sino en cuanto que existe para el espíritu; esto constituye el concepto del espíritu mismo. O, para expresarlo teológicamente, el Espíritu de Dios existe esencialmente en su comunidad; Dios no es Espíritu sino en cuanto que Él está en su comunidad (I, 68).

30. La alusión primaria es, sin duda, a Kant. También alcanza, probablemente, a Schleiermacher.

De todos modos, en la filosofía de la religión nuestro objeto es Dios mismo, la razón absoluta. No bien sabemos acerca de Dios, la razón absoluta, la estamos investigando, la conocemos, procedemos cognoscitivamente. El Espíritu absoluto es saber, saber determinado y racional de sí (I, 73)³¹.

4.2.5.2. El concepto de religión

En la primera parte de las lecciones, quiso Hegel inicialmente (manuscrito de 1821) partir del dato inmediato, la noción espontánea de «religión» como «conciencia de Dios». El discurso, en ese enfoque, terminaba con «la relación de la religión al arte y la filosofía», una tríada muy familiar en su pensamiento. El arte es la Idea en la intuición (conciencia inmediata), la religión es conciencia (subjetiva) representativa, la filosofía supone el paso al pensar (I, 135 ss.). Pero no quedó esto en los cursos sucesivos.

En ellos pasó Hegel a dar progresivamente más relieve a un comienzo más esencial. La consideración empírica nos dejaría en el aspecto *subjetivo* (e imperfecto) de la religión; ya que Dios, su objeto, no es sensorialmente perceptible. En 1824 el avance se intenta mediante un largo debate, cuyo punto clave consiste en la llegada al «concepto especulativo». Es decisiva la argumentación contra la separación de lo finito y lo Infinito:

La verdadera determinación de lo finito en su relación con lo infinito es la unidad inmediata de ambos. Yo soy sólo un momento esencial de lo infinito, que está contenido dentro de lo infinito mismo... Por tanto, lo finito es un momento esencial de lo infinito, en la naturaleza de Dios, y así se puede decir: Dios mismo es el que se hace finito, el que pone determinaciones en sí mismo. Dios crea el mundo, es decir, Él quiere un mundo y piensa un mundo; Dios determina, fuera de Él no hay que determinar nada, es decir, Él se determina en cuanto que Él se piensa y Él crea un mundo, Él se pone frente a otro; ahí está Él y un mundo, son dos. En esta relación, Él mismo queda apresado como lo finito frente a lo infinito; pero lo verdadero consiste en que el mundo es solamente un fenómeno y que ahí Él se posee a sí mismo. Sin el momento de la finitud, no hay ahí ninguna vida, ninguna subjetividad, ningún Dios viviente. Dios crea, es activo, ahí radica la diferenciación y con ésta ha sido puesto el momento de la finitud. Pero esta consistencia de lo finito debe ser superada una vez más (I, 199-200).

31. R. Ferrara (*Prefacio editorial*, en G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. xlix) subraya que ahí se da la finalidad práctica de las Lecciones: superar, en el estadio de la comunidad filosófica, la fe de los ilustrados, como ésta había superado la ingenua.

Algo después aclara: hay dos consideraciones de lo infinito, una «mala», propia del entendimiento (*Verstand*) —que sitúa lo «infinito» junto a lo finito— y otra verdadera (la de la razón, *Vernunft*, concepto especulativo). «El resultado es que debemos liberarnos del fantasma de la antítesis de lo finito y lo infinito» (I, 201)³².

El concepto especulativo es «el único ámbito en el que la religión puede encontrarse en su casa» (I, 205). La «religión» no es ahí algo inmediato, sino el resultado de todo el esfuerzo filosófico. Entonces, en su definición, en vez de «conciencia» hay que poner «espíritu»; y advertir que no puede tratarse sino del Espíritu absoluto, del cual la conciencia finita es «momento» (I, 208). Cuando Hegel se pregunta cómo justificar esto, reconoce que, más bien, hay que presuponerlo. La prueba sería su filosofía entera (I, 211). La filosofía de la religión no puede ser un comienzo, es, más bien, un coronamiento. La filosofía es, esencialmente, sistema. El Espíritu absoluto, consciente de sí, puede ser aquí comienzo, porque, en conjunto, es resultado³³.

En el curso de 1827, el proceso de esencialización se ha consumado y Hegel comienza, sin muchas preocupaciones, desde Dios. La apelación al sistema es más explícita desde las primeras páginas. Para quien conoce el verdadero método filosófico, no hay dificultad en que lo que es, en un sentido, resultado, sea en otro comienzo (I, 251). Dios es lo *Uno*, «la Sustancia absoluta, la única verdadera realidad» (I, 253). En el discurso que sigue, admite Hegel que esto sería «spinozismo, panteísmo», si se entendiera abstractamente. Pero no lo es si se le atribuye la subjetividad, con lo cual ya es claro que se trata «del Espíritu absoluto, el Espíritu eternamente simple que está esencialmente cabe sí mismo» (*ibid.*). Más adelante, por lo demás, discute que sea correcto denominar «panteísta» ninguna doctrina filosófica; y, en cuanto a Spinoza, más lo encuentra como «acosmista» (= poco respetuoso de la finitud) (I, 257 ss.; cf. 304-305).

Aunque, según lo que acabo de recordar, Dios es el verdadero punto de partida de la filosofía de la religión de Hegel según esta última exposición, una vez producida la «diferencia», es decir, la objetivación por la conciencia finita, cabe intentar partir de ésta —¿encontrando así, quizá, una confirmación?—. Acerca de Dios, no tenemos sólo fe, sentimientos y representaciones, sino también *pensamiento*, con su peculiar certeza

32. En este contexto es donde H. Hotho añadía en su recensión la afirmación ya recordada: «Sin el mundo, Dios no es Dios». Ver I, 200, nota a pie de página.

33. R. Ferrara, *Prefacio editorial*, en G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. liv ss. R. Valls Plana (*Religión en la filosofía de Hegel*, cit., pp. 220 ss.) estudia detenidamente el avance —a su juicio muy importante para la sistematicidad— realizado por Hegel, que se manifiesta en la reedición de la *Enciclopedia* de 1827 con la revalorización del saber inmediato.

(I, 282). Ello se ejerce en las «pruebas de Dios». Y Hegel inserta aquí una apreciación de su sentido y alcance. Esto es clave: «lo finito es lo que no constituye su fundamento en sí mismo, lo que es contingente; por tanto debe existir algo que no esté fundado a su vez en otra cosa» (I, 297).

La fórmula vale para los argumentos *a posteriori*. Que son a continuación expuestos y defendidos. Pero la mayor relevancia se reserva al *argumento ontológico*. Le daré en seguida atención más detallada. Antes, sin embargo, hay que recoger esta que podría llamarse prueba *pneumatológica* («la absoluta —dice— dentro de esta primera serie de pruebas» y de la que «hay que asombrarse no haya sido tenida en cuenta»):

«Puesto que existen espíritus finitos... existe el Espíritu absoluto e infinito». Pero... así los espíritus finitos serían el fundamento y Dios la consecuencia... Por eso, la verdadera forma es la siguiente: «Hay espíritus finitos; pero lo finito no posee ninguna verdad, sino que la verdad del espíritu finito, y su realidad efectiva, es solamente el Espíritu absoluto» (I, 304).

4.2.5.3. El argumento ontológico y la religión consumada

La defensa hegeliana del argumento ontológico pivota sobre la noción «concepto», puesto que la prueba «pasa del concepto de Dios al ser de Dios». Tras un recorrido sobre modos de entender el argumento y sus críticas, explica que «en la vida ordinaria se denomina ‘concepto’ a la representación». Corrige esa noción vulgar con esta otra, típica de su filosofía:

El concepto es lo viviente que se media consigo mismo; una de sus determinaciones es también el ser... Es esta actividad de juzgar, de particularizarse y determinarse, de poner una finitud, negar esta finitud suya y de ser idéntico consigo en esta negación de su finitud. Tal es el concepto en general, el concepto de Dios, el concepto absoluto; Dios es justamente esto» (I, 308).

El concepto es esta totalidad, el movimiento, el proceso de objetivarse. El mero concepto como tal, diverso del ser, es un concepto meramente subjetivo; esto constituye una deficiencia (I, 309).

Todo, pues, depende de la peculiaridad de la filosofía hegeliana. Es, seguramente, sólo en ella y en sus típicos presupuestos donde puede resultar inteligible la ecuación que se nos hace entre: «el concepto en general», «el concepto de Dios», «el concepto absoluto», «Dios». El tema, tan central, a que alude el argumento ontológico queda bastante más comprensible tras las múltiples menciones de que es objeto en la tercera

parte de la obra, la dedicada a la «religión consumada». Es necesario pasar ya a considerarla.

Es la más elaborada y hacia la que claramente apunta toda la obra. Es constante su esquema general de una a otra de las versiones. Hay que captar qué quiere decir «religión consumada». En la introducción de 1821 se decía: «La religión consumada es aquella en donde el concepto ha retornado a sí, en donde el objeto es la Idea absoluta —Dios en cuanto espíritu, según su verdad y patente ante la conciencia—» (I, 27).

En la parte tercera queda absolutamente claro desde el comienzo que se trata de la religión cristiana. «Cuando estuvo cumplido el tiempo...» (III, 1). Es inequívocamente el lenguaje cristiano; Hegel va a hablar de la Encarnación de Dios. Valórese como se valore el hecho, no hay en toda la historia un filósofo que haya puesto más empeño en hacer profesión de cristianismo, que haya hecho tan esencial al cristianismo *en su filosofía*³⁴.

Pero ¿qué es, exactamente, este *cristianismo filosófico*? De entrada, una impresionante reasunción y reafirmación de la dogmática cristiana en sus aspectos más duros, sin la menor concesión a los problemas que suscita para el hombre ilustrado. Trinidad, Encarnación, Creación, Caída, Redención, Comunidad... Hegel es muy consciente de que todo este ingente edificio teórico dista mucho de la que llama «consideración profana de Jesús» (III, 265) —lo que, en el siglo XX, hemos venido a llamar «el Jesús de la historia»—. Uno de sus primeros escritos fue una *Vida de Jesús*, redactada con afecto, sin la crítica que hoy requeriríamos, pero fiel a una lectura de los textos evangélicos hecha con espíritu humanístico y ético, diríamos kantiano. No da Hegel muestras de renegar de aquello, sí de haber descubierto que aquello no pertenecía aún a la «religión consumada». La construcción dogmática que expresa a ésta es producto de la comunidad que históricamente heredó a Jesús tras su muerte. Esa Comunidad es para Hegel el vehículo de la revelación de Dios como Espíritu. Hegel, a su vez, piensa heredar —como réplica al «pecado contra el Espíritu» de la Ilustración (III, 77)— la construcción de la Comunidad cristiana. Heredarla *como filosofía*. Sólo así es posible hacerlo tras la Ilustración. Sólo la filosofía llega al fondo de la verdad.

Obviamente, no es éste el lugar para ver ningún detalle de la reasunción hegeliana, ni para establecer ninguna valoración, ni su comparación con las diversas explícitas teologías cristianas. Todo ello sería bien interesante. Pero queda, por otra parte, eclipsado por algo de más relieve: el hecho —implícito en mi descripción anterior— de que Hegel haga

34. Me resultan muy estimables las apreciaciones de R. Ferrara en su *Prefacio* al tercer volumen (III, pp. ix-xl).

deslizar su discurso desde la Comunidad cristiana fundacional, con su conciencia de estar guiada por el Espíritu, a la «Comunidad» que hoy se dispone a recuperar, y a penetrar por primera vez en toda su maravillosa profundidad, la verdad de la «religión consumada». Se trata ahora de una *élite filosófica*. En realidad, se trata del mismo Hegel y su escuela.

De los dogmas cristianos, concede Hegel, caben concepciones populares, que se mueven a nivel de la «representación» propia del entendimiento, como todas las doctrinas religiosas de las «religiones determinadas»; no lograrán superar las objeciones de la crítica ilustrada. Sólo en el nivel del *concepto especulativo* pueden alcanzar los dogmas cristianos la verdad absoluta a la que aspiran. Su clave, como ya se nos anunciaba desde la primera parte y se expresa netamente en el mismo comienzo de la tercera, es la *doctrina del Espíritu*. Esta clave la tenía de hecho la tradición cristiana; por ello Hegel le profesa fidelidad. Pero, por otra parte, la clave sólo hoy puede hacerse patente y operativa. Tal tránsito de la (simple) religión y fe a la filosofía está enérgicamente expresado en las palabras que cierran el manuscrito de 1821. No sin conciencia de la paradoja que supone —iy no sin aire de grandeza trágica!—:

La religión debe refugiarse en la filosofía; el mundo para ella es un pe-
recer en él; tan sólo esta forma de exterioridad del acontecimiento con-
tingente. Pero la filosofía es parcial —un estamento sacerdotal aislado—,
un santuario. Despreocupada de cómo pueda irle al mundo; no puede
coincidir con él. Esta posesión de la verdad. Cómo se *configure no es
asunto nuestro* (III, 94).

Vuelvo al *tema del argumento ontológico*. En el tratado sobre la «religión consumada» no es considerado primariamente como argumento. Pero recurre en momentos determinantes, hacia el comienzo de la exposición dogmática en cada uno de los cursos de 1821, 1824 y 1827 (ver III, 7 ss., 105 ss., 194 ss.). Da como la clave para todo lo demás. Sólo es ello posible en una filosofía *especulativa*, donde el «concepto» tiene la virtualidad que ya sabemos. Y ésa es la filosofía del *Espíritu*. Mejor, el *Espíritu* filosofa así.

En sus exposiciones, se refiere siempre Hegel ante todo a Anselmo, para decir que era correcto su argumento, aunque fallaba por asumir como presupuesto lo que podía ser evidenciado. La corrección de ese defecto viene de una mejor inteligencia («especulativa») de la noción «concepto»:

Pero el concepto posee en sí el ser no sólo virtualmente (*an sich*), de modo que solamente nosotros lo entendamos, sino que el concepto es el ser también para sí (*für sich*): él supera su subjetividad y se objetiva... El

concepto es eternamente la actividad de poner el ser en identidad consigo... El concepto es esta actividad de superar su diferencia. Cuando la naturaleza del concepto ha sido entendida, entonces la identidad con el ser no es más una presuposición sino un resultado. El itinerario consiste en que el concepto se objetiva y se convierte en realidad, y así él es la verdad, la unidad del sujeto y el objeto... El punto de vista en que nos encontramos es el cristiano. Aquí poseemos el concepto de Dios en su libertad total (III, 258-259).

Una pregunta surgirá con fuerza para quien no esté suficientemente iniciado en la Comunidad del Espíritu: ¿se está hablando del concepto que nos formamos los humanos o del Concepto que es Dios mismo, el Espíritu absoluto? Pienso que la respuesta hegeliana a esta pregunta es que está mal hecha y quien la formula no ha llegado al nivel de la filosofía especulativa. El «argumento ontológico» es como el santo y seña de esa filosofía³⁵. Expresión emblemática de la visión «cristiana» de la realidad. Dios es el Espíritu absoluto; el cristiano consciente/filósofo auténtico se sabe, en su autoconsciencia (mediada), «momento» suyo, esencial incluso para que el Espíritu llegue a la consciencia de Sí. El «mirar desde Dios» de Anselmo ha perdido su ingenuidad; aunque de un modo que habría probablemente asustado a Anselmo.

4.2.5.4. El sistema especulativo

Como ya recordé de paso (nota 25), Hegel mostró siempre atracción por la religión cristiana. Pero sus «escritos de juventud» (anteriores a 1801) distan aún de hacer presagiar lo que sería esa culminación del último decenio que acabo de presentar. No hay en ellos una línea continua. He aludido a la «kantiana» *Vida de Jesús*. En otros escritos se muestra Hegel añorante —frente a la «conciencia desventurada» judeocristiana— de la más gozosa y terrena religiosidad helénica. Y si un tema prevalece en este período es más bien el político.

Es en la primera época de magisterio (Jena, 1801-1807) cuando Hegel despliega por primera vez su verdadero temple filosófico, esencialmente sistemático. Con él va haciéndose creciente la relevancia de la dogmática cristiana, que se eleva al rango de *modelo especulativo*. El primer fruto maduro es, como es bien sabido, la *Fenomenología del Espíritu* (1807): «Ciencia de la experiencia de la conciencia», está escrita

35. A él encontramos alusiones pregnantes y muy significativas en contextos diversos de la obra hegeliana. Así, por ejemplo, en la *Historia de la filosofía dice* (III, 166) que «es el comienzo de la filosofía, que constituye todo su interés». O en puntos clave de la *Lógica*, como al comienzo del decisivo apartado de la objetividad del Concepto (pp. 353 ss.).

por quien ya ha hecho el descubrimiento decisivo del *saber absoluto*, pero aún no lo expone como tal, sino que busca conducir hasta él a la conciencia humana ordinaria, perdida en la empiria. Ahora ya, en ese itinerario que se propone a la conciencia, ocupa el cristianismo un rango único: es la *religión absoluta*, como religión de la Encarnación de Dios. «Esta encarnación humana de la esencia divina, el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta»³⁶. Así se revela que el Espíritu absoluto es, en sí, Trinidad; en su enajenación deviene mundo, «reino del Hijo»; retornado es Espíritu en plenitud, «reino del Espíritu», que se manifiesta en la Comunidad. En germen, todo lo antes visto. Con la conocida servidumbre: el proceso no concluye en la religión, sino en el «Saber Absoluto»³⁷. Al final se impone la filosofía.

Según lo dicho, es en la exposición sistemática de la filosofía especulativa —en la *Ciencia de la lógica* (1812-1813) ante todo, y después también en la *Enciclopedia de las ciencias* (1817)— donde hay que buscar lo central del pensamiento hegeliano. Aunque su modelo sigue siendo la dogmática cristiana, no queda ya claro en qué medida siga tratándose de una visión realmente *religiosa* de todo o de una visión *metafísica* que toma lo religioso como estímulo para ver *todo como real/racional y dinámico*.

Llamamos *dialéctica* al más alto movimiento racional, en el cual los elementos que aparecían simplemente separados vuelven el uno al otro por sí mismos, por aquello que son, y es superada la presuposición. Es la inmanente naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos, el que muestren, como su verdad, su unidad en el *hacerse*³⁸.

Método y saber coinciden. Y se produce ese impresionante despliegue que aspira a ser a la vez la realidad misma y el saber sobre ella. Quizá el arquetipo del «idealismo objetivo». Es importante la insistencia en la compleja relación que esa consideración establece entre lo finito y lo Infinito.

36. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* [1807], trad. de W. Roces, FCE, México, 1966, p. 439. Sobre la obra es clásico el libro de J. Hyppolite *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* [1946], Península, Barcelona, 1974. Excelente también el estudio de R. Valls Plana *Del Yo al Nosotros*, Estela, Barcelona, 1971.

37. *Ibid.*, pp. 437-457 sobre la «religión absoluta»; 461-473 sobre el «Saber absoluto». Sobre el tema, J. M. Artola, «El tránsito de la religión manifiesta al Saber absoluto en la *Fenomenología del Espíritu*», en AA.VV., *En torno a Hegel*, Universidad de Granada, 1973, pp. 47-88.

38. G. W. F. Hegel, *Logik*, I, WW (Glockner, Stuttgart, 1965), IV, 118.

Frente a lo finito, al círculo de las determinaciones que son, de las realidades, es el Infinito la vaciedad indeterminada, el más allá de lo finito... Así puesto el Infinito frente a lo finito en la relación cualitativa de *otro*, debe llamarse *el mal Infinito*, el Infinito del *entendimiento*... Esta contradicción surge ya solamente porque frente a lo Infinito quede lo finito como una existencia; hay con ello dos determinaciones; *hay* dos mundos, uno infinito y otro finito, y en su referencia es lo Infinito solamente *límite* de lo finito, por ello solamente algo determinado, *el finito Infinito*³⁹.

Es la misma requisitoria que, como se recuerda, reaparecerá en las *Lecciones de Filosofía de la Religión*. Constituye un imponente alegato metafísico contra la ingenuidad de las concepciones religiosas teístas que exaltan unilateralmente la trascendencia de Dios. Quedan, viene a argüirse, más acá de lo Absoluto; con lo que su «Dios» no es digno del nombre. Sólo el sistema especulativo hegeliano permite, reinterpretando correctamente la dogmática cristiana, una buena concepción mono-teísta. Es, quizá, el punto fuerte de la filosofía de Hegel —como lo era ya de la de Spinoza—. Incluso aquellas filosofías que difieran en la solución no podrán dejar de plantearse el problema.

El sistema hegeliano no es sólo la *Lógica*. Comprende también la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. El modelo trinitario desarrolla en este nuevo gran contexto su mayor virtualidad. Naturaleza y Espíritu son los dos pasos del despliegue de la Idea, inicialmente dada en sí misma (*Lógica*). Así completado, el sistema especulativo muestra toda su grandeza: quizá el intento humano más ambicioso por lograr una visión metafísica totalizante, capaz de dar cuenta de todo lo real desde un principio único. Principio que, debemos recordar, no es para Hegel otro que el Dios trinitario cristiano.

El contenido inicial de la Idea, el casi vacío «ser», es germinalmente todo; al final del despliegue «dialéctico», revela su plenitud: es el mismo Espíritu absoluto que retorna conscientemente a Sí en el espíritu humano⁴⁰.

4.2.5.5. Reacciones contra el sistema especulativo

Es obligado añadir este apéndice. El esfuerzo hegeliano distó mucho de suscitar una aquiescencia universal. No sería posible entrar aquí en

39. *Ibid.*, 160-161.

40. La insistencia, ya encontrada en las *Lecciones de Filosofía de la Religión*, en que Dios necesita del hombre como el hombre de Dios, queda así razonada por el despliegue mismo del sistema especulativo. Será siempre el punto que más problema cree a muchos creyentes para la aceptación de la filosofía hegeliana del cristianismo.

todos los debates planteados. Pero, por su relevancia para lo religioso, es menester tener en cuenta al menos dos reacciones, diversas en su orientación: la del cristiano Søren Kierkegaard y la del humanista Ludwig Feuerbach.

«Hegel alteró el cristianismo y así logró ponerlo de acuerdo con su filosofía»: así se expresó Kierkegaard en una página de su *Diario íntimo*⁴¹. Para comprender el sentido y alcance del alegato antihegeliano, hay que tener en cuenta la biografía del atormentado danés, su ascendencia religiosa luterano-pietista y su diferente temple vital y cosmovisión. Sería al tratar del enfoque propio del «idealismo de la libertad» (capítulo quinto) cuando habría un lugar adecuado para la peculiaridad kierkegaardiana. Es la *libertad del individuo* lo que le preocupa. Su visión del mundo es tan antagónica con la de Hegel que no hace posible un diálogo fecundo de ambos. La «religiosidad B» (la cristiana) es salvación por la fe («inevidencia objetiva, mantenida a través del escándalo de la paradoja por la pasión de la interioridad»). Se comprende que, para esa fe, resulte atentatoria la racionalización hegeliana del misterio cristiano.

Muy diverso es el distanciamiento de Feuerbach respecto a la filosofía especulativa de Hegel; de más relieve y consecuencias. Es *crítica filosófica radical*. El que fue hegeliano («ala izquierda») hasta 1839 hizo en esa fecha un brusco giro, adoptando una postura antagónica. Muy conscientemente denominó «vieja filosofía» (como síntesis de toda la tradición) a la del antiguo maestro. Y esbozó, frente a ella, unos *Principios de la filosofía del futuro* (1843). No ha de ponerse el inicio del filosofar en la idea de «ser», sino en el «ser concreto», es decir, en el hombre (material y «genérico»). Esto incluye alterar la relación de lo finito y lo Infinito, que Hegel establecía con claro primado para lo Infinito.

Lo Infinito de la religión y la filosofía no es ni ha sido nunca más que un finito determinado, sólo que *mistificado*, un finito con el postulado de no ser finito..., sólo por la *negación de la determinación*⁴².

Es detectable una fuerte llamada empirista, que incluso se hará profesión de «materialismo». Pero es más relevante aún la llamada humanista. Es el hombre lo que se establece como punto de arranque de la filosofía. La «filosofía del futuro» se anuncia fuertemente antropocéntrica.

41. Ver el excelente estudio de J. M.^a Valverde en la ya citada *Filosofía de la religión*, editada por M. Fraijó, pp. 265-290. Aquí la cita (p. 269) es del *Diario íntimo*.

42. Citado por R. Berlinger, en la introducción a su edición de los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, p. 18.

De la teología disfrazada, que era la filosofía de Hegel, ha de volverse a la antropología⁴³.

Quedará siempre, por otra parte, en Feuerbach un resto del temple «idealista objetivo» del que partió; que, a mi entender, ayuda a explicar la absolutización del hombre que aparece en su obra principal, *La esencia del cristianismo*. No es la filosofía feuerbachiana de fácil clasificación. Como tengo por lo más relevante de su aportación a la filosofía de la religión la línea humanista, reservo para el capítulo sexto un tratamiento más extenso de su obra principal. Tratamiento que es necesario sobre todo por cuanto significa, dentro de esa línea, un fuerte contraste con la orientación postuladora iniciada por Kant; y, de este modo, un punto de arranque para el «ateísmo humanista» del siglo XIX europeo y una primera semilla del «pensamiento de la sospecha».

Críticas más radicales —tanto la de Max Stirner contra la absolutización feuerbachiana del hombre (genérico) en nombre del «único» que cada ser humano consciente es desde sí, como la de los materialistas que acusaron al humanismo de no ser sino una nueva versión de la filosofía idealista— hicieron a Feuerbach evolucionar en los años siguientes, desbordando —quizá sin mucha coherencia— su «filosofía del futuro» hacia una concepción efectivamente materialista. En ese estadio de su pensamiento, la religión nace del *sentimiento de dependencia* humano frente a la Naturaleza⁴⁴. Es perceptible un eco (un poco extraño) de la expresión puesta en boga años antes por Schleiermacher. Algo que, quizá, viene a confirmar la permanencia en Feuerbach del factor «idealista-objetivo», al lado del emergente «naturalismo»... Decididamente, una figura mal clasificable en el modelo tipológico de Dilthey. Repito que, para mí, lo más relevante es lo que se expresa en *La esencia del cristianismo*; por lo que reservo para otro contexto una presentación más completa⁴⁵.

43. Muy iluminador el estudio de P. Cerezo Galán, «La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas», en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 135-223, «V: De la antropodicea a la antropología. La resolución de la frase especulativa en discurso antropológico: Feuerbach» (*ibid.*, pp. 182-196).

44. L. Feuerbach, *La esencia de la religión* (1845).

45. Juicio ponderado en R. Berlinger, *op. cit.*, pp. 27-30. Excelentes las aportaciones de M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, BAC, Madrid, 1975; «Feuerbach o la afirmación comunitaria del hombre», parte 2.^a de su libro *Querer o no querer vivir*, Herder, Barcelona, 1994.

4.3. REFLEXIONES CRÍTICAS

Es lógico que cierre el capítulo con algunas reflexiones críticas sobre lo expuesto. Una primera, muy radical, cuestionaría varias asunciones tácitas que subyacen a toda mi construcción. ¿Es tan claro que la filosofía de Hegel —a la que he dado el puesto central— es un modelo tan «polar», tan cercano al tipo ideal «idealismo objetivo»? Y ¿es la «asunción de racionalidad total» la nota decisiva de toda filosofía que tienda a elaborar quien tiene el temple caracterizado por la «opción vital por la unidad»?

Debo conceder que, desde posturas primariamente místicas o estéticas, no sería obvia, como yo he supuesto, la asunción de racionalidad total. Con ello, la filosofía de Hegel pierde puntos como «modelo casi polar»; y es oportuno limitar así la ambición sistematizadora de mi presentación. Pero hecha esta reserva —y admitiendo lo que hay de artificio en mi esfuerzo— sigo pensando que es suficientemente útil como para mantenerlo. Había, en todo caso, que presentar con cierta amplitud el pensamiento de Hegel al escribir sobre «filosofía de la religión». Como para mí ha sido útil el prisma tipológico diltheyano, he pensado que sería también la mejor manera de ofrecer a mis lectores un acceso a esa construcción tan racional vehiculada en un lenguaje bastante arcano⁴⁶. (A los que conozcan a Hegel mejor que yo, lo que les ofrezco con ello es una clave —entre otras— para situar mi propio pensamiento.)

Ante la filosofía de la religión de Hegel hay que tener, en primer lugar, un gran respeto. Lo tengo, y creciente; y, aunque mi exposición habrá sido muy defectuosa, aspiraba a fomentar ese respeto. Debe venir a continuación la toma de posición crítica. Y, en ésta, lo primero en que fácilmente habrá coincidencia generalizada es en que, a pesar de la gran sistematicidad de esa filosofía, no se impone inevitablemente un «sí o no» global ante ella. Será muy difícil aceptar —y hacer propio— todo en bloque. Pero quizá más todavía encontrar que todo es rechazable, que no hay muchos elementos cuya incorporación sería beneficiosa.

En razón de la esencialidad otorgada por Hegel a la *religión cristiana*, una cuestión ineludible para estas reflexiones críticas se refiere al grado de acierto que deba dársele en su específica interpretación de lo cristiano. Ya mencioné la protesta de Kierkegaard. Estudiosos cristianos actuales se han pronunciado en favor de un sustancial acierto hegeliano⁴⁷. No puedo entrar aquí en una ponderación de la lectura que hacen.

46. Esa peculiaridad del texto hegeliano explica por qué he acudido a continuas y largas citas textuales, mucho más de lo que hago en los demás capítulos.

47. Así, sobre todo, la gran obra de A. Chapelle *Hegel et la religion*, 3 vols., 1964-1967.

Tampoco debo ocultar que abrigo reservas a su respecto. Me hacen fuerza juicios más severos, como el expresado por el autor de lengua hispana que más a fondo ha trabajado el texto de las *Lecciones*. Escribe Ricardo Ferrara al final de su Introducción al tercer volumen:

Una filosofía que se considera a sí misma como el estamento superior de la «comunidad del Espíritu» y que pretende reconciliar las divisiones internas de esa comunidad [...] se ha transformado no solamente en teología especulativa, sino también en religión o, si se prefiere, en un nuevo avatar del «joaquinismo». A la comunidad creyente Hegel le pide trocar la forma representativa de la fe por la forma especulativa del concepto y, de ese modo, le promete devolverle el contenido de su fe. El creyente podrá sospechar que le entregan un contenido alterado y, en lugar de dudosos espejismos, se mantendrá en la oscuridad de la fe, palpando en los fragmentos de un mundo quebrado los contornos de una unidad perdida que le permitan tender a una visión que no se realizará en su vida presente...⁴⁸.

Es justo matizar este juicio con una distinción. Desde luego no puede la religiosidad cristiana transformarse sin más en filosofía: *la fe* le es insustituible. Pero habrá creyentes que no puedan serlo honradamente hoy sin reinterpretar las iniciales «formas representativas» en que se plasmaba como *creencia*. Y en esa reinterpretación no es excluible para el cristiano el *recurso a rasgos hegelianos*. La íntegra reasunción reinterpetativa de la dogmática cristiana que hace Hegel es, sin duda, extrema. Pero cristianos y no cristianos pueden encontrar muy sugerente, para toda posible acreditación post-ilustrada de la fe monoteísta, su esfuerzo por *reformular la relación de «Dios» y «el mundo»*.

Puede ser relevante a ese propósito la superación del modo de pensar (ie imaginar!) a Dios —en razón de su trascendencia— como «exterior» al mundo (a la integridad de lo real finito). La requisitoria metafísica de Hegel es justa: la pretendida Infinitud divina deja de ser tal si queda de hecho limitada (=hecha finita) al vérsela como adiconable con el

48. R. Ferrara, *Prefacio*, en G. W. F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Religión* III, p. xxxix. Oportuno también este juicio de Claude Bruaire: «Para Hegel, Dios se desvela en su totalidad y su misterio se disipa por esta revelación completa. El discurso sobre Dios no es solamente reasunción de la palabra de Dios dirigida al hombre; resulta ser exactamente conforme a la Palabra que Dios se expresa eternamente a Sí mismo en Sí mismo y que se constituye por la perfecta reflexión de su ser absoluto. Para el creyente, estas palabras suenan como un delirio racionalista; el conocimiento humano, capaz de recoger esta palabra de Dios, no podría ser idéntico al conocimiento perfecto que Dios tiene de Sí mismo» (*Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris, 1964, p. 181).

mundo. «Dios y mundo» como magnitudes recíprocamente externas se limitarían por el solo hecho de su existencia.

¿Es esto razonar en favor de una concepción «panteísta»? Hegel rechazó de modo explícito que tal fuera su pretensión. Es claro que ese problema tiene una vertiente verbal: ¿a qué debe llamarse «panteísmo»? Ni Hegel, ni Spinoza antes que él, mantuvieron una simple identidad de «Dios» y «mundo». ¿Cuál sería una concepción correcta de su relación? En buena metafísica, ¿son «trascendencia» e «inmanencia» absolutamente antagónicas?⁴⁹.

Para los creyentes monoteístas a quienes el pensamiento «especulativo» hegeliano despierta recelos, el *test* del punto correcto de equilibrio podrá estar —más hondo que las formulaciones lingüísticas de pretensión metafísica— en la salvaguardia de la *actitud de invocación*, consustancial al monoteísmo. ¿Ocurre eso en el sistema hegeliano? No es ésta una pregunta fácil de resolver en sentido positivo. Es también dudosamente conciliable con el espíritu de la fe monoteísta la conclusión —no eludible quizá en la lógica del sistema— de que Dios *sólo* toma conciencia de Sí *en el hombre*. Así como la *necesidad* con la que el proceso dialéctico deriva de Dios la existencia del mundo. Hay que admitir que no tendrá menos problemas teóricos la afirmación contraria, de «libertad en la creación del mundo» (entendida como posibilidad real de otra o de ninguna creación); pero la conciencia religiosa monoteísta reconoce mejor en esta afirmación la trascendencia del Dios a quien invoca. Como si sintiera que afirmar la necesidad del mundo es otro modo de limitar a Dios, poniendo en el mundo (por así decir) «su medida».

Otro rasgo del pensamiento hegeliano que no podrá ya dejar de incorporar cualquier intento metafísico —y, por supuesto, lo que de tal intento asuma una filosofía de la religión— es la *concepción dinámica de lo real* frente a la excesiva estaticidad que lastraba concepciones anteriores. Las ciencias recientes sugieren una visión muy dinámica del Cosmos. Una teoría metafísica que quiera contar con su aval deberá intentar *pensar el Cosmos* como «devenir» más que como «ser». No es claro en qué medida deba ello afectar al pensamiento metafísico sobre lo religioso y, concretamente, a la concepción de «Dios»⁵⁰.

49. Daré por mi parte (en 9.2) especial atención a este tema al reflexionar (sobre la plausibilidad de la fe monoteísta).

50. Hay, como es bien sabido, tendencias recientes que lo ven así. Es obligada, al menos, una mención del pensamiento desarrollado por A. N. Whitehead en su última época. Ha habido, en seguimiento suyo, toda una *Process Theology*, a la vez sugerente y discutible. Quizá, incluso visto todo lo real como dinámico, no hay que homologar «dinámico» con «procesual» (temporal); y es mejor significado «Dios» como «eternidad», «dinamismo trascendente».

La concepción dinámica de lo real está vinculada en Hegel al rasgo quizá más conocido de su estilo de pensamiento: la «dialéctica». Ésta es, ante todo y en todo caso, un rasgo indudable de la índole del *proceso racional humano*. Para Hegel es también, de modo inseparable, un rasgo de la índole —conflictual— de la realidad de la Naturaleza: esa pugna de sus elementos de la que va emergiendo lo superior; un rasgo que determina también la índole de la Historia humana. Más aún, «*lo dialéctico pertenece a la índole de la realidad y es constitutivo de lo Absoluto*». Esto último afecta a la filosofía de la religión y será un punto que muchos creyentes no encuentren ya fácilmente compatible con su fe en Dios.

Es quizá esa misma vinculación inseparable del proceder mental humano con la constitución misma de lo real la que también se revela en la tenaz defensa por Hegel del *argumento «ontológico»*. No es, entonces, una mera cuestión epistemológica la que está en juego. Se trata de nuevo del problema —ya antes aludido— de la relación de lo finito con lo Absoluto; mirado esta vez desde la óptica del sujeto. El delicado equilibrio de trascendencia e inmanencia puede vencerse en favor de esta última si el axioma «todo lo real es racional» se entiende de modo que no sólo exprese la «inteligibilidad en sí» de todo lo real, sino *el acceso humano a ella*. ¿No queda así menguada la distancia cognitiva que vive la consciencia monoteísta como parte constitutiva de la «trascendencia de Dios»? Un cierto desmán religioso (*hybris*) ¿no es detectable en la pretensión de «conocer desde lo Absoluto»? (Que lo es para algunos y no para otros es quizá lo más claro en las discutidísimas fórmulas.)

No cabe hacerse pleno cargo de las peculiaridades de cada uno de los tres tipos que intento presentar sin tener en cuenta a los otros dos. Sólo la comparación permite percibir el sentido y el alcance de algunas acentuaciones diferenciales. He mantenido que no es viable el debate entre quienes filosofen desde los supuestos de uno de los tipos, sin advertir esa raíz de las diferencias (y quizá debatir antes sobre ellas). Añado ahora, complementariamente, que no son fácilmente comprensibles esas diferencias sin una mirada comparativa.

Me parece esto especialmente claro respecto a la orientación que se dé a aquello (mucho o poco) que se asuma de «metafísico» en la reflexión sobre lo religioso. Como haré ver, el tipo «naturalista» (empirista por principio) proscribía de entrada todo vuelo metafísico; y lo que acabe admitiendo será siempre un mínimo aceptado por mera razón funcional. Ha quedado claro que el tipo «idealista objetivo» no tiene reparo en ejercer un pensamiento abiertamente metafísico; y no teme, incluso, el aproximar por ese camino la mente humana a lo Absoluto. El tipo «idealista de la libertad», muy firme en su arraigo en el ser humano y su finitud, pero sin someterse por ello a la estricta restricción empi-

rista, acepta aquella metafísica que sea necesaria y suficiente para hacer justicia al ser humano y su libertad.

Esa diversa posición general condiciona las diversas tomas de posición sobre el «argumento ontológico». En la argumentación que el «idealista objetivo» aplaude, e incluso eleva al rango de axioma emblemático, el empirista denuncia simplemente un clamoroso fallo lógico. Por su parte, el «idealista de la libertad» coincide con el empirista en rechazarlo, pero de modo mucho más matizado. En este punto, es la posición «criticista» de Immanuel Kant (que presentaré en el capítulo sexto) la que mejor expresa la contraposición a la hegeliana: hay que establecer una línea divisoria; y la razón humana, que puede y necesita *pensar lo Absoluto*, no por ello puede llegar a *conocerlo* como lo del ámbito empírico.

La requisitoria de espíritu hegeliano dirigida a las filosofías criticistas sería: ¿es posible comprender sin traicionarlo lo religioso (que está todo ello allende las fronteras de lo empírico) con sola una «razón» así vinculada al ámbito empírico? —¿o, dicho de otro modo, sin partir del reconocimiento del primado de «la Razón»?—. ¿Tiene sentido que los humanos nos consideremos «dotados de razón» y no más bien «momentos de la (única) Razón»?

Y, buscando un ángulo más general, desde el que Hegel mismo argumentó repetidas veces contra Kant: ¿no son afirmaciones de pretensión absoluta las que se hacen cuando «críticamente» se declara que no caben afirmaciones sobre lo Absoluto? ¿Y no es ésta una contradicción vivida que muestra el fracaso de toda filosofía de la subjetividad? O bien estamos siempre en lo Absoluto —*das Element des Denkens*, el medio vital en que se mueve el pensar— o no lo estaremos nunca. Es decir: o metafísica fuerte, idealista-objetiva, o empirismo puro; no hay término medio.

Entiendo que esta interpelación es muy seria. Buscaré en los capítulos próximos qué alternativas le pueden ofrecer las otras cosmovisiones. Pero es justo hacer ya antes un cierto balance de los *costos* que importa la toma de postura pro-metafísica del idealismo objetivo. Hay uno muy evidente, al que serán particularmente sensibles los que piensan desde la cosmovisión naturalista: la relegación de los *derechos de la empiria*. Todos los razonamientos no satisfarán a quienes sientan que con ellos se volatiliza la relevancia de lo sensorialmente percibido —el ámbito cognitivo menos discutible del animal humano que somos—. Esta diferencia es la menos superable de todas, como muestra la historia.

Pero para otros será aún mayor el *costo* «humanista». La consciencia personal humana queda destronada del rango que le atribuye el buen sentido. Era algo ya aceptado en el mundo de la religiosidad oriental

(desde su sublimación en el *jñana* vedántico a la dura ascesis del *anatta* budista). En la filosofía hegeliana es sublimada al rango de «momento del Espíritu absoluto», «del Concepto que se concibe a Sí mismo». Toda reflexión filosófica deberá alguna vez cuestionar al «yo», de entrada obvio. Pero no todas estarán dispuestas a aceptar los expedientes filosóficos que acaban en su negación. Hay modos de crítica que no excluyen su presencia en la evidencia primaria («mi vida, realidad radical», en la expresión de Ortega) sobre la que se levanta la misma pretensión racional. (Y obsérvese que no valdría argüir que el sacrificio filosófico se exige al «yo» en favor del «nosotros»: éste surge por la comunicación de sujetos personales, no por conclusión especulativa.) Un cierto sacrificio del yo» puede pedirse en nombre de la exigencia ética: es general el excluir su absolutización, el «egoísmo» y «egolatría» a que propendemos los humanos. Pero la cuestión es en qué se funda tal exigencia. Cuando no es en una comunión personal, sino en la Naturaleza, o el Ser (o su vicario, el Estado), esa exigencia se torna muy cuestionable por inhumana.

Ampliando el alcance de este reparo, podría ser la misma *finitud* la que quedara en cuestión. Aunque hablar de la finitud supone un atisbo de infinitud, no se ve que lo justo de esta requisitoria conduzca a todo lo que de ella obtenía Hegel. Para una metafísica —real aunque modesta, humana— podría bastar que lo Infinito sea «Ideal» siempre presente en la razón humana, por lo pronto sólo como ideal; con la ulterior posibilidad de llegar a su realidad, en un «concepto límite», como postulado de la plena aceptación del mismo sujeto humano. Con estas expresiones (aquí enigmáticas) aludo a la alternativa que había propuesto Kant: una «metafísica desde dentro de la finitud» inscrita en una filosofía humanista crítica.

Es oportuno no terminar sin sugerir una ampliación del planteamiento y evaluar el esfuerzo hegeliano —más allá de su más explícita pretensión— por su posible virtualidad como filosofía *de lo religioso* (ya no precisamente del monoteísmo). Como más de una vez he sugerido en mi exposición, las filosofías de la religión elaboradas desde la cosmovisión idealista-objetiva parecen mejor adaptables a la religiosidad «mística». Ello podría valer también de la filosofía hegeliana. A pesar de su insistencia (frente a Spinoza) en que lo Absoluto no ha de tenerse sólo por Sustancia, sino también por Sujeto, y de su consiguiente asunción de la dogmática cristiana como modelo, prevalece en el sistema especulativo una tan fuerte inmanencia de lo Absoluto que queda más cerca de una religiosidad menos concernida por la trascendencia y su invocación. No resulta negable su sintonía con la tendencia gnóstica del *Advaita Vedanta* —tratando como secundarias, para esta consideración comparativa, las evidentes diferencias de concepción, atribuibles a la

diversidad cultural—. Leído así, todo podría ser la gozosa expresión del logro de una sabiduría de salvación.

Pero esto último invita a no primar lo específicamente hegeliano. Podría ser en ello incluso más modélico Spinoza. Y podría ser muy grande el valor de estas filosofías para la comprensión de lo religioso en una visión más amplia. Su surgir en la cultura «occidental» podría expresar una comprensible añoranza de valores religiosos «orientales» —sin que esto que digo implique la sugerencia de dependencias históricamente trazables o de las que hubieran tenido consciencia los pensadores en cuestión—. Por otra parte, el poder prescindir de los específicos problemas que añade el monoteísmo es atractivo para el pensador crítico actual. Tiene hoy un aura de candorosa plausibilidad la filosofía de la *Natura naturans* —que conecta, pienso, con la ancestral matriz religiosa *ctónica*—⁵¹.

51. Esto último vale, sin duda, más de la filosofía de Spinoza que de la de Hegel. En la filosofía de éste hay demasiado de la voluntad de poder y dominio racional de la realidad que es propia de la civilización occidental, cruce de culturas patriarcales (la hebreo-cristiana y la heleno-romana). Así se ve sobre todo en el rango, poco imaginable en clima oriental, dado al Estado en la traducción política del sistema, con lo que tiene de consagración de la violencia. Añadiré aún: Heidegger, que en su concreta peripecia política incurrió lamentablemente en el mismo defecto, fue más acogedor en su segunda época de pensamiento para la «serenidad» (*Gelassenheit*) del «estar siempre ya en el ser» —una paradójica reaparición ésta de las virtualidades que estoy ponderando en la filosofía de la religión del idealismo objetivo.

FILOSOFÍA DESDE LA PREVALENTE EVIDENCIA DE LO EMPÍRICO

El paso a un temple y a un tipo de cosmovisión diverso, que ensayo en este capítulo, implica un gran cambio de perspectiva. Un cambio, por otra parte, nada difícil cuando se piensa y se escribe desde hoy. Todo lo dicho en el capítulo anterior resulta, inevitablemente, un tanto anacrónico; no porque no haya hoy pensadores del tipo descrito en él, sino porque el clima cultural es otro. En la edad de la gran expansión tecnológica, todo nos lleva a otorgar el primado al conocimiento científico que está en la base de la tecnología. Es esto lo menos discutible en el esquema de los tres estadios, propuesto por Auguste Comte. Al desarrollarse tan ampliamente los conocimientos «positivos», adquieren un primado de relevancia cultural.

El ambiente favorece el desarrollo de un tipo de filosofía adecuado al estilo cognitivo de las ciencias. Tal tipo, por lo demás, existía de muy antiguo; podría incluso ser la filosofía más antigua, al menos si pensamos en la filosofía espontánea de los humanos. Como en el capítulo anterior, evocaré en primer lugar sumariamente algunos de sus rasgos, tratando de encontrarlos desde el «temple vital» que a ellos subyace, según la ya expuesta idea de Dilthey, y me preguntaré por el enfoque peculiar con que abordan el tema religioso. A continuación rastrearé algunas figuras históricas que pueden ejemplificar lo dicho; la atención irá muy centralmente a David Hume y a su herencia, hoy presente en la «filosofía analítica».

5.1. EL TEMPLE «NATURALISTA» Y SU ENFOQUE DE LO RELIGIOSO

Si el rasgo más destacable en el templo estudiado en el capítulo anterior era una decidida opción vital por la unidad —horror ante el caos que buscaba la virtud unificadora de la razón—, el rasgo contrastante del templo que ahora intento presentar es la fuerza prevalente con la que se le impone *la evidencia de lo inmediato* (lo visible y tangible).

Si «verdad» es conformidad con *lo real*, lo real se nos da en *lo inmediato*. Que, para los humanos, es lo *sensorialmente percibido*; sólo desde ahí podemos intentar exploraciones ulteriores, siempre precarias y contestables, con el instrumento lingüístico-racional; haciendo *construcciones*, siempre remitidas a los *hechos* como a la única garantía de validez.

Aunque relegada a un segundo plano —incluso tachada de *doxa* o apariencia engañosa en un pensamiento como el de Platón— la percepción sensorial se mostró desde siempre dispuesta a volver por sus fueros y negarse a ser inmolada en sacrificio al predominio del lenguaje. Su argumento reivindicativo es claro y contundente: ¿de qué otra cosa habla el lenguaje, a qué pretende referirse, y reflejar, si no es a *lo dado* —o, a lo sumo, *lo dable* en la percepción—? *La empeiría* reivindica, pues, una primacía injustamente negada.

Ya las búsquedas más fisicistas de las *arkhai* por los filósofos presocráticos contenían en germen buenas dosis de «empirismo»; sobre todo, en los pensadores atomistas. Y con Aristóteles, temperamentamente naturalista aunque metafísico por su ascendencia platónica, las «ideas» sólo conservaron su rango al precio de una naturalización, del descenso a la más modesta función de «formas», aceptando no poco del canon empirista. Nunca, ni en los climas de mayor auge religioso o metafísico, han faltado representantes de la tendencia. Aunque, obviamente, ha sido con las nuevas posibilidades abiertas a la exploración por los métodos experimentales de la Edad Moderna cuando el empirismo se ha hecho ambiental y dominante.

Pero, más que destacar su relevancia histórica, es importante ahora captar y valorar lo peculiar de este templo y su connaturalidad humana. Hay algo de tan buen sentido en sus postulados metódicos, que a muchos lo que les resultará difícil es tenerlo por «un templo peculiar», como *uno* entre otros. A lo sumo entenderán que quepan empirismos más y menos rigurosos; y que ciertos excesos en la exigencia puedan ya hacerla inviable y estéril. Pero encontrarán que no pueden tener por discutible lo más esencial. La realidad es la realidad y se nos impone en la percepción. Todo lo que quepa conceder a la razón y a la subjetividad tendrá que venir regulado desde este básico axioma. Violarlo es entre-

garse a la fantasía. Admitamos que, incluso teniéndola por extremosa, hay algo en esta requisitoria que no podrá ser desoído por nadie. En ciertos campos de exploración todo filósofo ha de ser empirista.

La filosofía empirista, la propia del temple vital que Dilthey llamó «naturalista», ve con la mayor complacencia el desarrollo de las ciencias positivas y en modo alguno pretende hacerles ninguna celosa competencia, ni desbordarlas. Aprende, incluso, de las ciencias a criticar aquello que, según he dicho, es su punto de arranque insustituible e irrenunciable: *lo dado* en la percepción sensorial. Desde su nuevo nacimiento en los albores de la Edad Moderna, las ciencias han construido sus teorías sobre la hipótesis general de que «lo dado» tiene carácter de «fenómeno»; es decir, que no puede ser tenido por lo más auténticamente «real», sino por la impresión de lo real en «los sentidos». Esta fenomenicidad connota al sujeto y, concretamente, al sujeto humano; como diré en el capítulo próximo, precisamente ahí tiene su punto de arranque y su razón de ser el tipo de filosofía que da más relevancia a la subjetividad; pero el filósofo empirista no ve necesario ni prometedor lanzarse a indagar en esa dirección. Asume, sin más, la índole fenoménica de lo dado y el recorte que ello supone para la ambición teórica. Por otra parte, comprende la aportación peculiar de la filosofía a las ciencias como ayuda en los problemas de método, en el trabajo heurístico y en la estructuración de un modesto utillaje conceptual para la sintetización de resultados.

Si ahora queremos anticipar genéricamente qué será lo peculiar de una *filosofía empirista de lo religioso*, es fácil ver que no podrá por menos de tomarlo como todo lo demás. Destacará de entrada *los aspectos observables* de las religiones (ritos, prescripciones, organizaciones, creencias...). Y, tras reconocer la relevancia insustituible de un estudio de tales fenómenos por las ciencias humanas correspondientes (historiografía, etnología, sociología, psicología), asumirá como tareas específicamente filosóficas (que no suplen sino complementan lo anterior) la búsqueda del *origen antropológico* de lo religioso y el análisis de *su específica pretensión*, para dictaminar sobre su acierto en relación así con la existencia humana como con la realidad global.

Los fenómenos religiosos suponen algo de extraño en el conjunto de los comportamientos humanos; y se refieren también, según el análisis que hice en el capítulo primero, a esa orla de «extraño» que los humanos detectan en su relación con lo real. Al filósofo empirista le preocupa aportar el máximo posible de claridad sobre estos aspectos de la realidad y de la vida humana. ¿Qué es lo que hace y ha hecho religiosos a los humanos? ¿Qué les aporta la religión? Pero, sobre todo: ¿conduce la religión al conocimiento de algo de la realidad que no sea asequible por otro camino?

Hacer esa última pregunta es tomar en serio *el aspecto asertivo de las creencias religiosas*. El hombre religioso cuenta en su universo con una serie de realidades que no son de las inventariables en un estudio de los componentes *empíricos* del mundo, ni siquiera en el complejísimo inventario a que conducen las hipótesis y teorías científicas («realidades» *sui generis*, como átomos, partículas, macromoléculas, virus, códigos genéticos, evoluciones cósmicas...). Las creencias religiosas pretenden ir más allá. ¿Qué derecho les asiste al hacerlo? ¿Cuentan con medios extrasensoriales de percepción que conduzcan hasta donde no llega la percepción normal? ¿Cabe tomar la pretensión asertiva de las creencias religiosas como la audaz construcción de grandes hipótesis envolventes, del tipo de algunas de las científicas antes evocadas (cosmológicas)? O, quizá alternativamente, ¿habrá que tomar el fondo asertivo de las creencias religiosas no como propiamente asertivo, sino más bien como simplemente *expresivo*? ¿Son propiamente emotivas, o directivas, bajo capa de aserción, las creencias religiosas? (Y eso aunque el hombre religioso mismo no las entienda así.)

Lo que, en cualquier caso, no permitirá el filósofo empirista es la alegre fuga no criticada al reino de la abstracción, una pretendida convalidación de lo religioso mediante la sustitución del universo de realidades que suponen las creencias religiosas por una versión metafísica de las mismas, que juzgará distorsionante. Como tampoco el establecimiento, por principio, de un estatuto general de privilegio epistémico, en detrimento de la regla general con la que juzgamos todas las propuestas asertivas. Lo religioso, si es humano y es de este mundo —exista además «otro mundo», o no—, ha de someterse por lo pronto al criterio con el que afirmamos lo humano y lo de este mundo. Hay, eso sí —como hemos de ver—, modos más y menos severos de aplicar esta normativa metodológica. Y, conforme a ellos, resultados diversos, más o menos «favorables» a lo religioso y que la conciencia religiosa encontrará más o menos cercanos.

5.2. REVISIÓN HISTÓRICA

No carecería de interés el estudio de algunos pensadores de la Antigüedad clásica greco-romana, que anticiparon esbozos de una filosofía de la religión hecha desde supuestos muy afines con los dichos. Pero tales anticipos reaparecen en los filósofos modernos y actuales y es preferible ceñirse a ellos.

Valga hacer una única excepción evocando a Lucrecio (96-55 a.C.). Aun dependiente en todo lo esencial de Epicuro, radicalizó en su poema

De rerum natura la crítica de las religiones. Su escultórica expresión *Primus in orbe deos fecit timor* sigue siendo hasta hoy uno de los lemas de obligada consideración cuando se debaten explicaciones genéticas de la religiosidad¹. Por lo demás, aparte de esta denuncia del origen en el miedo basado en la ignorancia, la obra de Lucrecio —como la de Epicuro— contiene una explicación atomista del Cosmos que permite prescindir de principios extramateriales de la realidad observable, haciendo así inútil por este capítulo la apelación religiosa. (Como es sabido, el atomismo epicúreo es más flexible que el determinista de Demócrito, merced al ingenioso recurso al *clinamen* —un recurso, hay que añadir, no muy claramente efectivo—.)

5.2.1. David Hume (1711-1776)

5.2.1.1. Hipótesis histórica

El pensador escocés es, indiscutiblemente, el modelo moderno más característico del temple y cosmovisión «naturalista» —casi un «tipo polar»—, con la ventaja de haber venido a constituir un referente neto para toda una estela de filósofos posteriores; y, para mi propósito, con la ulterior ventaja de haber filosofado expresamente sobre la religión, hasta el punto de que pueda con razón tenersele por el primer «filósofo de la religión» en el sentido estricto que hoy tiene el término.

Para comprender la posición de Hume resulta imprescindible lo que recordé en el capítulo pasado sobre el *deísmo* británico y su búsqueda de la «religión natural». Parte de ese supuesto —que incorpora ya una muy marcada presencia del temple cosmovisional «naturalista-empirista»—, para radicalizarlo, llevándolo a una consecuencia fuertemente escéptica; que no estaba presente en los pensadores precedentes, pero que resulta muy coherente con el enfoque empirista del problema. Parece haber sido hacia 1750 cuando el filósofo concentró su trabajo sobre lo religioso. Pero publicó entonces sólo la *Historia natural de la religión* (1759); dejando cautamente para edición póstuma (1777) los *Diálogos sobre la religión natural*, que le hubieran causado excesivos problemas en el clima religioso-político de la Escocia de su momento². En cada una de estas obras aborda uno de los dos aspectos del tema que antes indiqué como imprescindibles para un enfoque empirista: el genético y el de la solvencia racional, medida por la capacidad de afrontar el contraste con los hechos.

1. Me refería a ello en el capítulo primero (1.5.4 y sus notas).

2. Ver G. López Sastre, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, Universidad Complutense, Madrid, 1990, pp. 33 ss., 121 ss.

La *Historia natural de la religión* hace bascular los datos históricos que el autor consigue recopilar (no pocos para su momento, tomados principalmente de las fuentes greco-romanas) en el eje «politeísmo/monoteísmo». Aunque el esquema resultará demasiado simplista para la historiología actual, sería anacrónico hacer de ello un grave reproche. Hume resulta ponderado en su evaluación de ambos tipos de religión y de su relación recíproca.

Mantiene la precedencia cronológica del politeísmo y busca razones de su surgimiento en la mentalidad primitiva (caps. 1-5). Desde ahí no se pasó al monoteísmo por fuerza de la razón, sino más bien de un instinto de exaltación (6-7); por ello tampoco se ha impuesto universalmente: la religiosidad popular vuelve una y otra vez a la multiplicidad divina que le resulta más verosímil y útil (8). Tampoco el monoteísmo carece de imperfecciones, incluso mayores que las del politeísmo en algunos importantes puntos, sobre todo por cuanto induce intolerancia (9). Supersticiones e incitaciones inmorales taran unas y otras religiones (10-14). En su «Corolario general» (15) alaba Hume, con palabras aparentemente inequívocas, la mayor racionalidad del monoteísmo (por el argumento del designio). Pero siempre le sigue contraponiendo las deprecaciones de las manifestaciones religiosas concretas. Por lo que la sugerencia final es la de buscar refugio «en las apacibles aunque oscuras regiones de la filosofía»³.

No es, pues, progresísticamente optimista la visión humeana de la historia; es muy diversa de la que hará famosa Comte un siglo después. En lo religioso, hay como un vaivén en el bipolo «politeísmo/monoteísmo»; que no significa unívocamente oscilación entre mayor y menor imperfección. Concede Hume que al monoteísmo le asiste una cierta mayor razonabilidad. Pero —quizá revelando en ello reacciones biográficas— se complace en destacar más las sombras: al afirmar «un solo Dios», el monoteísta es necesariamente más intransigente que el politeísta (que puede acumular eclécticamente las divinidades de todos); es, con ello, más impositivo, proselitista y violento.

Esta actitud humeana supone ya seguramente una secreta convicción que no aflora en la *Historia natural de la religión*, pero que será el núcleo de los *Diálogos*: es realmente muy cuestionable, desde una severa epistemología empirista, la concedida mayor razonabilidad del monoteísmo.

3. Una edición castellana de las dos obras de Hume (traducción de A. J. Capelletti, H. López y M. A. Quintanilla, introducción de J. Sádaba) en *Sígueme*, Salamanca, 1974. Lo citado, en p. 96. Puede verse asimismo la reciente edición de *Historia natural de la religión*, trad. de C. Cogolludo, Trotta, Madrid, 2003.

5.2.1.2. *Cuestionamiento racional del monoteísmo*

Llego así a la obra que más interesa en este contexto. Aparte de lo que hay de más peculiar en la postura de Hume —su extremoso escepticismo y su poca simpatía por la que fue religión de su infancia—, los *Diálogos* contienen un verdadero paradigma de filosofía de la religión de temple empirista. Aparece con la mayor claridad el ángulo de enfoque del problema más esencial, el de la fiabilidad de la pretensión de verdad de la aserción religiosa (monoteísta en este caso). La afirmación (de «Dios») debe poder dar ante la razón cuenta de sus credenciales como cualquier otra afirmación.

Hume no declarará «carente de significación» la noción «Dios» (como en nuestro siglo el llamado «positivismo lógico» en virtud del «criterio de verificación»: «el método de verificación de una proposición es el criterio para determinar su significación»). Pero exige que haya en el mundo de lo perceptible sensorialmente por todos algo que sea inequívocamente diverso según que la proposición «Dios existe» sea verdadera o sea falsa. No le vale la apelación metafísica a que «el mundo entero» fuera diverso; rechazará por boca del personaje Filón —el escéptico de los *Diálogos*, que, sin duda, es su representante en ellos— la propuesta del personaje Demes, que propone el argumento metafísico más clásico, con expresa mención de la pregunta formulada por Leibniz, «¿por qué hay algo y no más bien nada?»⁴. Esa apelación no es real, porque no cabe ofrecer una alternativa real constatable a esa ingente referencia que se hace cuando se dice: «el mundo existe».

Es bastante claro que una respuesta del tipo de la exigida por el método que Hume propugna sólo puede esperarse por un doble camino: o bien por algún *suceso singular* de tal modo extraordinario que resulte realmente inexplicable si no es verdad que «Dios existe», o bien por la presencia en el mundo de una *serie de rasgos* —su «orden»— extraordinaria también respecto a un fondo susceptible de situación de desorden (que sería lo primariamente mencionado como «mundo»), rasgos que resultarían, de nuevo, inexplicables si no es verdad que «Dios existe».

El primer caso es el que solemos llamar «milagro». No puede dudarse de que es el recurso predilecto del espontáneo empirismo de los humanos. Hume le ha dedicado muy especial atención y una crítica demoledora; pero en los *Diálogos* no insiste en ella, ya que para él el

4. *Diálogos sobre la religión natural*, cit., secc. IX (156 ss.). Aunque se anuncia como «argumento *a priori*», no es el que Kant llamaría «argumento ontológico» y del que hablé en el capítulo pasado; sino el más común «cosmológico», basado en el principio de razón suficiente y en la contingencia del mundo.

tema «milagros» es, más bien, el tema clave en la crítica de la «religión revelada»⁵; y lo que en los *Diálogos* quiere ante todo criticar es la «religión natural».

Para esta crítica, la cuestión se centra alrededor de la validez del «argumento del designio», el que posteriormente Kant llamaría «teleológico». Hume ha mostrado por él no sólo interés sino respeto. Cleanthes, el personaje del diálogo que asume su defensa, no parece sólo elocuente por mor del interés dramático; diríase, más bien, que representa al Hume que fue alguna vez teísta o, al menos, al Hume que podría haberlo sido⁶. Incluso, ya hacia el final (secc. XII), obtiene del escéptico Filón este reconocimiento:

Un propósito, una intención, un designio se imponen por todas partes al más negligente, al más estúpido pensador; y nadie puede estar tan obstinado en absurdos sistemas como para negarse continuamente a admitirlo (182).

Veremos ampliamente por qué ese reconocimiento no lleva muy lejos. Pero antes es menester transcribir la exposición clásica del argumento:

Echad una mirada al mundo a vuestro alrededor, contempladlo en conjunto y en cada una de sus partes: encontraréis que no es más que una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas, que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que supera lo que los sentidos y facultades humanas pueden escudriñar y explicar. Todas estas diversas máquinas, y hasta sus más diminutas partes, están ajustadas unas a otras con una precisión que arrebató la admiración de todos los hombres que las han contemplado alguna vez. La precisa adaptación de medios a fines a través de toda la naturaleza se asemeja exactamente, aunque superándolos mucho, a los productos de los artifices humanos, de los proyectos, pensamiento, sabiduría e inteligencia

5. Ver G. López Sastre, «David Hume y el carácter no razonable de la creencia en la verdad del cristianismo», en J. Gómez Caffarena y J. M.³ Mardones (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una Filosofía de la Religión II*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 59-71. Los pasajes pertinentes de la obra de Hume son las secciones X y XI del *Enquiry concerning Human Understanding*. No resulta posible conocer el hecho de un milagro, es decir, un evento «que implica violación de una ley de la naturaleza, resultado de la volición de una deidad o de la interposición de un agente invisible» (*ibid.*, 61). Por otra parte, incluso el mismo concepto es propiamente inviable en la epistemología escéptica de Hume: una «ley de la naturaleza» no es, en rigor, sino la expresión de una expectativa humana en virtud de la repetición de algunas experiencias.

6. Hume está, en esto, cercano a Newton. En lo que sigue voy a citar entre paréntesis en el mismo texto los pasajes de los *Diálogos*: el número romano indicará la sección, el arábigo la página de la traducción castellana referida en la nota 3.

humanos. Ahora bien, puesto que los efectos se asemejan unos a otros, nos vemos conducidos a inferir, según todas las reglas de la analogía, que las causas también se asemejan y que el autor de la naturaleza es algo similar al espíritu del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, proporcionadas a la grandeza de la obra que ha realizado. Por este argumento *a posteriori*, y sólo por este argumento, podemos probar al la existencia de una divinidad y su semejanza con el espíritu y la inteligencia del hombre (II; 114).

El nervio de una inferencia así («nos vemos conducidos a inferir») está en la causalidad; pero, al contrario del argumento antes mencionado (que en los diálogos propone Demes), aquí se trata de una causalidad muy concreta. No es «el hecho de que exista el mundo» (un mundo cualquiera), sino precisamente «este mundo», el que pide la aserción de una causa extramundana: no una causa cualquiera sino precisamente una «causa inteligente». Ya que lo que conduce a la mente humana a tal inferencia es «el orden de medios a fines» que puede observarse en este mundo; un orden que no puede considerarse simplemente dado con lo que llamamos «mundo», puesto que bajo tal denominación entendemos un enorme cúmulo de realidades y acontecimientos que parece podrían no tener tal orden o no tener ningún orden.

Todo eso resulta sumamente «clásico», hay que observar. La lista de los patrocinadores explícitos de un argumento así sería muy larga. Hume no hace a Cleantes reivindicar ninguna originalidad. Sintomático es, sólo, el que sea «éste y sólo éste el argumento» que propone con aspiración a validez; sintomático, digo, del estilo empirista de la filosofía que está ejerciendo.

Pero lo peculiar de la aportación de Hume está en la severa crítica a que somete Filón el argumento (en algún momento con la colaboración de Demes). La acusación central es la debilidad del procedimiento al que el mismo Cleantes había reconocido acudir: «según todas las reglas de la analogía». Eso trae consecuencias muy negativas. Tal procedimiento es siempre débil, esto en primer lugar y como objeción de principio. Pero las debilidades son en este caso tales que impiden que la conclusión sea la pretendida, la existencia de un único Dios; al contrario, erosionan no poco la verosimilitud de su existencia.

¿Por qué ha de ser único el principio del orden? ¿Puede, en virtud de este argumento, atribuírsele una auténtica infinitud? (El mundo es, hemos más bien de pensar, finito; y muy limitado es el orden que en él observamos, aunque sea admirable. Así en la parte V.)

Por otra parte (IV: algo en lo que hace fuerza el metafísico Demes), el subrayado de la analogía —que es, como hemos visto, central en el argumento— es ya una denuncia de lo antropomórfico de la concepción

religiosa criticada. ¿Qué significa exactamente «inteligencia» cuando la aplicamos a «Dios»? El mismo Cleantes debe reconocer que hay que menguar mucho la significatividad del término para hacer viable su aplicación.

Y aún hay más. ¿No podría el principio del orden —que antropomórficamente nos vemos inclinados a denominar, desde lo que conocemos, «inteligencia»— ser intrínseco al mismo «mundo»? La hipótesis de un «alma del mundo», indica Filón, no ha sido refutada y podría bastar para lo que el argumento prueba (VI). Pero queda aún lo peor: hay en el mundo tal cantidad de males y desórdenes, que no sólo hacen muy imperfecto a su presunto autor, sino que desaconsejan pensarlo precisamente desde este ángulo y sobre esta base. Filón (Hume) descubre así la vertiente que podríamos llamar «humanista» de su requisitoria empirista. Arguye con crueldad:

Su poder, estamos de acuerdo, es infinito; todo lo que él quiere se lleva a cabo. Pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz; por consiguiente, Dios no desea su felicidad. Su sabiduría es infinita; nunca se equivoca al elegir los medios para cualquier fin. Pero el curso de la naturaleza no tiende hacia la felicidad humana o animal; por consiguiente, no ha sido establecido con ese propósito. En todo el ámbito del conocimiento humano no hay inferencias más ciertas e infalibles que éstas. ¿En qué respecto se parecen entonces su benevolencia y su misericordia a la benevolencia y misericordia de los hombres? Las viejas cuestiones de Epicuro están todavía por responder: ¿Tiene voluntad de prevenir el mal, pero no poder para ello? Entonces es impotente. ¿Tiene poder para ello, pero no lo desea? Entonces es malévol. ¿Tiene poder para ello y lo desea? ¿De dónde proviene entonces el mal? (X; 166).

En las dos últimas partes de los *Diálogos* (XI, XII), saca Hume bastante claramente la consecuencia de su discurso. No se ensaña con la creencia, como sí lo hace en muchos momentos con la religión por sus efectos nocivos. La creencia monoteísta resulta, en suma, infundada e infundable; inverosímil por ello. La presencia del mal, recordada en el pasaje últimamente citado, es la que más verosimilitud le quita. Una inteligencia normal a quien, antes del conocimiento de *nuestro mundo real*, se le anunciara que es la obra del único Dios, bueno, sabio y poderoso, quedaría defraudada al conocerlo. Podría mantener a pesar de ello su creencia si tuviera *otras* razones para hacerlo.

Pero si suponemos, y éste es efectivamente el caso por lo que respecta al hombre, que no está previamente convencido de la existencia de una inteligencia suprema, benevolente y poderosa, sino que se le ha dejado que obtenga una tal creencia a partir de las apariencias de las cosas, el

caso varía completamente y nunca encontrará ninguna razón para llegar a tal conclusión (XI; 172).

Este pasaje muestra con la mayor evidencia el supuesto empirista con el que Hume filosofa sobre la religión. *Agnosticismo* puede razonablemente denominarse el resultado. Volveré sobre ello a propósito de las disputas analíticas de nuestro siglo. En todo caso, hay que añadir que el agnosticismo humeano es muy fuertemente escéptico y colinda con lo que puede llamarse «ateísmo». Ahí, sin embargo, pueden intervenir factores que deben ya más a lo biográfico o situacional.

Todavía es oportuno destacar otro pasaje, ya de la última parte (XII). Hume enfrenta mentalmente (siempre por boca de Filón) al «teísta» y al «ateo». Dado que el primero se apoya en un argumento de analogía, que tiene que debilitar hasta el extremo para poder afrontar las objeciones, y el otro no tiene dificultad en conceder que «un cierto grado de analogía» puede concederse «entre todas las operaciones de la naturaleza en cualquier situación y en cualquier tiempo», Hume pregunta si vale la pena disputar y supone se acepta su sugerencia de que no vale la pena (172). Esto, que puede parecer empate, es victoria de un escepticismo, del que queda, sin duda, más lejana la afirmación que la negación. La salida extrema, por la fe, que aún se sugiere en el último párrafo (194), es ya seguramente sólo una concesión de elegante ironía⁷.

Dejando ya la presentación del pensamiento del mismo Hume, para recoger las peculiaridades de su herencia en el siglo XX, veo oportuno enunciar unas escuetas apostillas:

a) El posterior triunfo (Darwin) del evolucionismo biológico fortalecerá la argumentación escéptica humeana; de ello me haré cargo en el capítulo noveno, al ponderar la plausibilidad filosófica de la creencia monoteísta en «Dios creador del Cosmos».

b) La impugnación de Hume gana fuerza al ir dirigida contra una aserción de Dios que, conforme a la tradición monoteísta, mantiene firme su índole «personal». ¿Valdría igualmente contra el «Dios» *Natura naturans* de Spinoza? Pienso, más bien, que no.

c) Tiene, por fin, interés una mención anticipada de la postura de Kant en el tema (cuyo contexto es el capítulo siguiente): coincidente con

7. Sobre la filosofía humeana de la religión, un buen estudio de conjunto, que acentúa lo radical del escepticismo, es el de G. López Sastre en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 32005, pp. 159-176. Una evaluación más positiva de la postura puede encontrarse en el capítulo 2 (pp. 49-88) de J. Collins, *The Emergency of Philosophy of Religion*, Yale University Press, 1967. Quizá el estudio más completo hasta hoy es el de J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion* [1978], Macmillan, London, 1988, xiii-250 pp.

Hume en la crítica del «argumento (físico-)teleológico», pensará (*Crítica del juicio*, 1790) poder recuperar desde su «argumento moral» la visión teológico-teleológica del mundo.

5.2.2. Empirismo tras el «giro lingüístico» del siglo XX

La denominación «giro lingüístico» se ha ido haciendo de uso común para designar una orientación que ha resultado de hecho prevalente en muchas filosofías del siglo XX y quizá marca lo que podrá ser tenido por su aportación específica a la historia de la filosofía. El filosofar siempre ha tenido como medio el lenguaje; y no pocos filósofos del pasado habían sido conscientes de ello y de la deuda que sus teorizaciones tenían con el lenguaje. Baste evocar la dependencia lingüística del esfuerzo aristotélico por destacar sistematizadas las «categorías» de lo real (que lo son, propiamente, de nuestra interpretación de lo real). Pero han sido pensadores del siglo XX los que han tomado conciencia plena de esta dependencia y han orientado consecuentemente sus reflexiones.

Aunque el «giro» ha afectado a filosofías de todas las tendencias, se ha hecho sobre todo sensible en las filosofías de tendencia empirista. Empiristas han sido los dos iniciadores de la «filosofía analítica», Bertrand Russell (1872-1970) y Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Es justo fijar ahora en ellos la atención, pues son pensadores que han dedicado páginas importantes de su producción al tema religioso. Vinculados entre sí un tiempo con la relación de maestro y discípulo, cuando el joven Wittgenstein acudió a Cambridge en 1912 para iniciarse en la filosofía, sus biografías son muy divergentes.

También en lo religioso. Wittgenstein siempre mantuvo un fondo de fuerte experiencia religiosa, a la que su primera filosofía no permitía expresión lingüística, pero la última devolvió posibilidades como «juego lingüístico» específico. Russell fue un librepensador que se autodefinió «agnóstico»; que empleó mucho de su vida en denunciar las inhumanidades de las religiones, si bien poniendo en ello una intensidad que puede ser llamada «religiosa» —de una «religión» *sui generis* cuya «esencia» él mismo describió alguna vez—: búsqueda de sabiduría humanista, que se tradujo también en actuaciones públicas muy encomiables.

En todo caso, los supuestos del filosofar son en ambos netamente empiristas; y sus argumentaciones, más o menos explícitas, recuerdan las de Hume aunque añaden la peculiaridad del factor lingüístico. Quizá cabe decir que en ellos, como en toda la línea «analítica» que voy a presentar, el análisis lingüístico contribuye decisivamente a la precisión de los planteamientos y a la pulcritud de la argumentación, pero no altera

sustancialmente el enfoque general empirista ni el condicionamiento que supone para los posibles resultados.

5.2.2.1. Bertrand Russell: el humanismo de un empirista agnóstico

Sobre su más básica postura en el tema religioso, siempre situada en el ámbito de la tradición occidental cristiana y referida por ello a Dios, Russell fue siempre constante y se expresó del modo más preciso. Fue «agnóstico» y lo entendía así:

El agnóstico suspende el juicio, afirmando que no existen pruebas suficientes tanto para la afirmación como para la negación. Al mismo tiempo, un agnóstico puede sostener que la existencia de Dios, aunque no imposible, es muy improbable, incluso hasta tal extremo que no merece la pena considerarla en la práctica. En ese caso, no se aleja demasiado del ateísmo⁸.

Las pruebas aludidas habrían de ser empíricas, básicamente del tipo de las que solemos requerir en las cuestiones de hecho. Preguntado alguna vez qué le haría creer en Dios, respondió (no sin ironía) apelando a una voz milagrosa que le adelantara con pormenores lo que había de ocurrir al día siguiente (96). El rechazo más razonado de las pruebas clásicas es el que ofreció en una célebre discusión radiada con Frederick Copleston (BBC, 1948). Éste centró el tema en el argumento leibniziano de la contingencia: la existencia de un mundo de realidades contingentes pide para su explicación la afirmación de una existencia de otro orden, de un *Ser necesario*. Russell mantuvo, frente a ello, que «necesario» sólo tiene sentido como predicado de las proposiciones analíticas; y que no es correcto extrapolar la inquisición causal, entendida como búsqueda de un antecedente para *cada acontecimiento concreto*, a una búsqueda de antecedente para el mundo como totalidad. De éste no concede Russell que se predique ni siquiera el «es gratuito» de Sartre (que propuso Copleston): pues «la palabra ‘gratuito’ sugiere que podría ser otra cosa; yo diría que el universo está simplemente ahí y eso es todo» (157; la discusión íntegra, 147-176).

Es la actitud coherente con la concepción empirista de la razón. Al no haber alternativa con repercusión empírica para «el mundo», no es viable una pregunta *¿por qué?* a su propósito. De haber llevado Russell la iniciativa en la discusión, ésta hubiera pivotado probablemente sobre

8. Hay una excelente edición de escritos de B. Russell *Sobre Dios y la religión*, selección de Al Seckel [1986], Alcor, Barcelona, 1992. A ella remiten mis paréntesis tras las citas. Ésta (86) es del ensayo *¿Qué es un agnóstico?* [1953].

otra argumentación, la del Cleantes de Hume. A su propósito ha sido Russell más enérgico, sin duda porque, en principio, le hubiera concedido más pertinencia. Decir que Dios es el causante del orden finalístico de nuestro mundo no es sólo usar de una analogía demasiado débil para ser conclusiva sino que es exponerse a lograr exactamente lo contrario de lo que se buscaba:

Quando examinamos el argumento de la intención, resulta muy sorprendente que la gente sea capaz de creer que este mundo, con todas las cosas que contiene, con todos sus defectos, sea lo mejor que la omnipotencia y la omnisciencia ha podido producir en millones de años. No puedo creerlo en absoluto. ¿Creen ustedes que, si dispusieran de omnipotencia y omnisciencia, así como de millones de años en los que perfeccionar el mundo, no podrían producir nada mejor que el Ku Klux Klan, los fascistas y el señor Winston Churchill? (74)⁹.

El tono desenfadado deja ver un sugestivo cruce de razón empirista (que toma muy literalmente los conceptos y los mide con lo sensorialmente observable) y sensibilidad humanista que levanta acta de protesta por el dolor humano y, todavía más, por la solución ilusoria que pretendería tener para tal dolor el monoteísmo. Algo de esto estaba ya en Hume y en su personaje Filón. Pero el acento es nuevo en Russell. Pienso que los planteamientos humanistas requieren un marco filosófico más complejo, que he de remitir al capítulo próximo. Pero en Bertrand Russell la visión humanista es tan relevante como el empirismo. Y es imprescindible para entender su filosofía *de la religión*. El agnosticismo limítrofe con el ateísmo define su toma de posición negativa frente a un tipo de religión, la monoteísta. Y no está ahí todo: contra la religión cristiana tiene Russell una larga lista de agravios, a comenzar por la inhumanidad que suponen las afirmaciones evangélicas sobre el infierno (80 ss.). Las iglesias han difundido el miedo y han retrasado el progreso. Ignorancias mantenidas interesadamente, clericalismo, dogmatismo, intransigencia y fomento de la violencia...

Pero habría otra religión. Sobre su «esencia» escribió Russell un bello ensayo en 1912 y nada indica que después lo retractara. «La cualidad de infinitud es lo que constituye la religión, la vida desinteresada y libre de trabas en la totalidad que libera a los hombres de la prisión de deseos ansiosos y pensamientos nimios» (111-112). Dos naturalezas se mezclan

9. La cita es de *¿Por qué no soy cristiano?* [1927]. Con un simplismo expresivo que sin duda es eco del que es frecuente en la predicación cristiana, tan excesivamente antropomórfica, Russell —como ya había hecho Hume— aprovecha el inevitable flanco débil del pensamiento teleológico para subrayar la improbabilidad de Dios.

en el hombre, «una particular, finita, cerrada en sí misma, otra universal, infinita e imparcial». «Adoración, aquiescencia (a lo real) y amor» son los vectores de esa religiosidad¹⁰. Una caracterización antropológica complementaria (y más precisa) aparece en otro ensayo algo posterior (1916). La vida humana tiene tres estratos: instinto, mente y espíritu. Los tres son necesarios y es absurdo negarlos o reprimirlos. Pero sólo al nivel del espíritu alcanza el ser humano su plena talla. La fuerza del instinto y la dirección de la razón sólo conducen a buen resultado si los corona esa función de lo universal que es el «espíritu», evitando los contrasentidos del particularismo.

No conceder la debida relevancia a esta filosofía antropológica (compatible con el empirismo pero no reducible a él) cerraría el camino a la comprensión de la biografía de Russell, en la que el primado no corresponde a lo académico y científico sino a la lucha contra los prejuicios y crueldades sociales y en favor de la paz. Hay que añadir que el humanismo de Russell no es del tipo que en el capítulo próximo llamaré «prometeico»; tampoco del doliente que Camus acertó a colocar bajo «el mito de Sísifo». La sensibilidad hacia el dolor humano lo aproxima a este último; pero Russell no se esfuerza por reivindicar la inocencia humana frente al destino. Si algo subraya —y en esto reaparece su empirismo— es la pequeñez insignificante del hombre, ese «curioso accidente en un lugar apartado [...], la mezcla de virtudes y vicios que podría esperarse de su origen fortuito» (245)¹¹. Hay ternura en la mirada pero no complacencia. Y nada resulta tan fustigado en sus referencias a la religión monoteísta como la asunción ingenua de centralidad para el hombre en el plan divino. Algo que habría debido acabar definitivamente con Copérnico (105 ss., 241 ss.).

5.2.2.2. Ludwig Wittgenstein: aporías de la expresión religiosa

Es muy conocida la complejidad de la biografía de Ludwig Wittgenstein y no voy a detenerme aquí en ninguna presentación de ella. Sí debo advertir que tendré necesidad al menos de aludir a algunos rasgos esenciales al intentar comprender su filosofía de la religión. Wittgenstein fue siempre profundamente religioso; su religiosidad fue enfrentándose de modos diversos con la dificultad expresiva que destacaba su reflexión filosófica (de temple básicamente empirista) centrada en la capacidad lingüística humana.

10. Admirables sus palabras sobre el «amor divino» (*ibid.*, pp. 123-126). Útil es leer, sobre estos aspectos de Russell, a A. Tomasini Bassols, *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, Colofón, México, 1992, pp. 200-203.

11. Es el final del ensayo *La finalidad cósmica*, de 1935.

La publicación (reciente) de su *Diario íntimo* de los años de la primera guerra mundial, los mismos en los que fue redactando el *Tractatus logico-philosophicus*, deja fuera de duda la autenticidad vivida de su religiosidad en esos años: anhelo de encontrar el «sentido de la vida», como formulan conocidas expresiones del *Diario filosófico* (contemporáneo también), que se iluminan mutuamente con los problemas que plantea el rigor lingüístico-empirista buscado en el *Tractatus* y nos dan lo que puede tenerse por la filosofía de la religión wittgensteiniana de este primer período. Tampoco cabe dudar de la religiosidad del posterior Wittgenstein de los años cuarenta: la atestiguan netas expresiones de sus *Bemerkungen* de ese tiempo. Es, incluso, una religiosidad más declaradamente cristiana (más protestante que católica), muy centrada en las experiencias de «miseria» y salvación. Cuya adecuada filosofía puede verse muy en relación con la teoría lingüística de los diversos «juegos de lenguaje» desarrollada en las *Investigaciones filosóficas*¹². Puede apreciarse cómo siempre Wittgenstein desborda en amplitud y complejidad los planteamientos paradigmáticos de Hume. Pienso, no obstante, que sigue vigente en él, incluso en su última época, lo más básico del temple empirista.

Es casi ineludible citar textualmente el más conocido pasaje del *Diario filosófico* (11 de junio de 1916), centrado en el «sentido de la vida»:

¿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 en él algo problemático que llamamos su sentido. Que este sentido no radica en él sino fuera de él. Que la vida es el mundo. Que mi voluntad penetra en el mundo. Que mi voluntad es buena o mala. Que bueno y malo dependen, 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...

El *Tractatus*, por su parte¹³, sentencia: «El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo». El mundo es la serie de los acontecimientos y

12. Sigo los iluminadores estudios de Andrés Tornos. Ante todo: «Experiencia, lógica y lenguaje en las filosofías de la religión. Dos lecturas de Wittgenstein»: *Miscelánea Comillas* 47 (1989), pp. 391-413. También: «La filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein»: *Pensamiento* 46 (1990), pp. 23-47. Y «Sobre Wittgenstein y la religión», en J. Gómez Caffarena y J. M.^a Mardones (eds.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión I*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 241-253. Sobre el tema, también, J. Sádaba, «Filosofía y religión en Wittgenstein», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit., pp. 513-534.

13. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41, y desde ahí hasta el final. (Las otras citas del párrafo son, respectivamente, de 6.54, 6.45 y 6.44.)

nuestro lenguaje sólo *dice* esos acontecimientos. Es bien sabido que esta clausura del «decir» es para Wittgenstein solidaria del reconocimiento del «mostrarse». *Se muestran* la lógica y la «forma» del mundo —que es isomórfica con nuestro lenguaje—. En virtud de esta separación, no puede haber tampoco proposiciones filosóficas, ya que, al ser «dichas», violan lo que establecen (hay que «tirar la escalera después de haber subido por ella»). La ética y la estética son también indecibles, estando fuera del mundo. En ese mismo contexto usa Wittgenstein un término de tan honda raigambre religiosa como «lo *místico*» para designar el «sentir el mundo como un todo limitado». («No cómo el mundo es, sino qué es», dice también.) Cabe, entonces, concluir que la filosofía de la religión de esta primera etapa del pensamiento wittgensteiniano aúna el reconocimiento de una esfera insuprimible con la imposibilidad de su expresión lingüística.

Antes de pasar a la otra etapa, me parece interesante comentar que estamos ante una de las primeras apariciones del uso filosófico de la expresión «sentido de la vida» y quizá una de las que más habrán influido en su aclimatación. Hay que añadir que no contiene una definición o delimitación neta. Pienso por mi parte que el buscarla requiere unos supuestos y, quizá, un temple filosófico diverso del empirista —si bien Wittgenstein se muestra aquí partícipe, sin merma de su básico empirismo, de algo de ese temple—. Será, en todo caso, en el capítulo próximo donde mejor quepa intentar dilucidar la semántica de dicha expresión.

Wittgenstein dijo ya en los años veinte que comprendía bien el «arremeter contra los límites del lenguaje»¹⁴, que supone la tendencia humana a hablar de ética y religión. Esto prelude la nueva filosofía de la religión que puede obtenerse del nuevo enfoque general del lenguaje que testimonian las *Investigaciones filosóficas*. Se apoya, como ya indiqué, en la aceptación de diversos «juegos». Se sustituye así el marco lógico unitario establecido para todo «decir» en el *Tractatus* por una pluralidad; ello es posible y razonable porque el lenguaje se hace función de actitudes y actividades compartidas en una determinada comunidad. Con lo cual, se validan las elocuciones religiosas —incluso las míticas (Wittgenstein ha expuesto sus ideas comentando *La rama dorada* de Frazer)—, pero no como aislables del contexto integral (comunitario) en que se dicen, sino desde su interior. La filosofía de la religión da así, cabe decir, un salvoconducto a las «teologías». Se ocupará además de evitar que funcionen mal extrapolando sus pretensiones¹⁵.

14. Cf. A. Tornos, «La filosofía...», cit., p. 32.

15. Cf. A. Tornos, «Experiencia...», cit. Es algo en lo que también insiste, extremando el rigor, A. Tomasini, *Filosofía de la religión*, cit., pp. 177 ss.

Por otra parte, tampoco pensó Wittgenstein decir la última palabra al afirmar diversos «juegos»; pues reconoció que es justa la pregunta «¿hay que jugar este juego y cuál es el juego correcto?»¹⁶. Llevado esto a consecuencia, acaba, a mi entender, atribuyendo una nueva función a la filosofía de la religión. En todo caso, los planteamientos y soluciones de los iniciadores del giro lingüístico han abierto un gran espacio de reflexión al establecer unas pautas metódicas que, con una base común, dejan gran diversidad ulterior. Es comprensible que hayan sido varias y dispares las tendencias posteriores que han hecho apelación a ellos.

5.2.3. *Empirismo extremado hasta la descalificación de lo religioso*

Russell y Wittgenstein, a quienes hay que tener por principales protagonistas del «giro lingüístico» (añadiendo, si acaso, a George E. Moore, 1873-1958), escribieron explícitamente sobre religión, como acabo de recordar. También después, en la estela suscitada por ellos y que ha venido a denominarse «filosofía analítica» o «análisis filosófico»¹⁷, surgirán explícitas filosofías de la religión. Pero, incluso cuando no existió algo así, la filosofía analítica de los años comprendidos entre (más o menos) 1925 y 1950 fue una postura extremadamente empirista, que, en sus consecuencias, no podía menos de afectar a lo religioso. Por expresarlo simplifadamente y en conexión con la filosofía de Wittgenstein, se omitió la reserva que suponía el «mostrarse» del *Tractatus* (que abría una puerta a «lo místico»); se buscó teorizar rigurosamente el «decir» y se impuso a *todo* enunciado (salvo los simplemente tautológicos) una reducción semántica de principio, delimitada por su aptitud de referencia al ámbito de lo sensorialmente perceptible.

Esta tendencia tuvo su desarrollo británico (posteriormente extendido a todo el ámbito cultural anglófono). Fue también la encarnada por el «Círculo de Viena» (grupo de pensadores positivistas en la estela de E. Mach) desde los últimos años veinte. Desde mi perspectiva en este momento, interesa particularmente recoger de éste el que se ha solido llamar «principio de verificación», formulado inicialmente por Moritz Schlick: «El significado cognitivo de una proposición está determinado por las experiencias que permiten concluir si es verdadera o falsa». Toda proposición «metafísica» (es decir, que no pueda cumplir el requisito de

16. Ver A. Tornos, «La filosofía...», cit., p. 40.

17. Sobre la tendencia en su conjunto será siempre muy digno de lectura el balance que escribió J. Muguerza bajo el título «Esplendor y miseria del análisis filosófico», pp. 15-138 del volumen I de su *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1974, desafortunadamente no completada.

remitir a referentes sensorialmente perceptibles) carece, conforme al principio de verificación, de significado y es sólo un mal uso del lenguaje. Y hay que admitir que de ese tipo resultan ser las proposiciones más decisivas de todas las creencias religiosas¹⁸.

Ahora bien, al intentar llevar a plena consecuencia el principio se tropieza con no pequeñas dificultades. Han de postularse como esenciales «enunciados protocolares», es decir, los *directamente* sometibles al criterio establecido; indicando después cómo reducir a ellos los enunciados más complejos. Pero dichos enunciados resultan —como ya, a su modo, había percibido Hume— relativos al sujeto percipiente; por lo que se establece un puro «fenomenismo» y se hace real una amenaza de solipsismo lingüístico. Buscando dar solución a este problema, hizo Otto Neurath el intento más coherente que se haya hecho en la historia por eliminar al sujeto, sustituyéndolo por series de coordenadas de variables objetivas —espacio, tiempo, denominaciones...—. El artificio no resultó satisfactorio y es dudoso que nunca lo vaya a resultar¹⁹. Quizá este *fisicalismo* es el índice más fehaciente de la inviabilidad del extremo rigor empirista: marca a la vez su lógica y su inevitable fracaso. Contra el extremismo reaccionó el mismo Russell²⁰.

La epistemología heredera del esfuerzo de la filosofía analítica y del Círculo de Viena ha flexibilizado posteriormente no poco la demanda empirista, aunque sin abandonarla. El autor decisivo habrá sido, sin duda, Karl Popper (1902-1992), vienés y un tiempo cercano al Círculo (aunque siempre crítico), posteriormente nacionalizado inglés. Ya en su

18. Para obviar problemas de ese «sentido fuerte» del principio, propuso posteriormente J. L. Ayer una formulación «débil», que hiciera lugar explícito a la verificación indirecta. Aun así, el capítulo primero de su obra *Lenguaje, verdad y lógica* [1935] (Planeta-De Agostini, Barcelona, 1971, pp. 37-51) lleva por título expreso «La eliminación de la Metafísica». Y en el capítulo 6, dedicado a la «Crítica de la ética y de la teología», mantiene el autor que de Dios no cabe «ni siquiera demostrar que es posible». «Que exista un Dios trascendente es una afirmación metafísica y por tanto no literalmente significante. Esta afirmación no nos hace ni agnósticos ni ateos en el sentido ordinario» (pp. 134-135).

19. Llamó «fisicalismo» a la postura, por cuanto busca la reducción de lo psíquico a lo físico. Ya B. Russell había intentado algo así en su *El monismo neutral* (1921), parte del «atomismo lógico», que estableció (1919) en paralelo (y con ciertas divergencias) con el *Tractatus* de su amigo Wittgenstein. El autor más consistente del Círculo de Viena, Rudolf Carnap, asumió, flexibilizándolo, el «fisicalismo» de Neurath. Puede verse su escrito *Filosofía y sintaxis lógica* (1935), traducido en la antología de Javier Muguerza *La concepción analítica de la filosofía I*, cit., pp. 294-337. He aquí cómo define el fisicalismo: «para todo estado mental hay un estado físico corporal correspondiente, conectado con el anterior por leyes universales» (p. 334).

20. En sus libros *Investigación sobre el significado y la verdad* [1940] y *El conocimiento humano: su alcance y sus limitaciones* [1948], trad. castellana de A. Tovar, Taurus, Madrid, 1950.

Lógica de la investigación (en alemán, 1935, traducción inglesa ampliada, 1959), propuso todo un cambio de enfoque. Lo relevante científicamente no es la verificación (que se refiere a proposiciones singulares —como se suponía habían de ser las «protocolares»—), sino la «falsabilidad» de las proposiciones universales de que aspira a constar toda teoría científica. Éstas no se forman por inducción (algo que nunca sería posible), sino que se construyen teóricamente; eso sí, pueden aspirar a la validez sólo en cuanto admitan ser *contrastadas* con la experiencia (con las percepciones sensoriales); y su validez es la de una conjetura, vigente mientras no está «falsada»; algo que ocurre cuando la afirmación universal resulta incompatible con un solo enunciado que se base en la percepción sensorial²¹.

La epistemología popperiana no declara carentes de significado aquellas proposiciones que no se someten al criterio de falsabilidad; tal criterio establece sólo la «demarcación» de lo científico. Es, con ello, una epistemología menos severa para con las creencias religiosas —que, quizá, podrían acogerse al estatuto de macrohipótesis sobre el mundo en su conjunto, muy indirectamente falsables—. Se han acertado, en todo caso, distancias y se permite ahora ver el ámbito de la creencia como no desprovisto por principio de posible cognitividad.

Y hay que recordar que la epistemología popperiana ha sido ulteriormente desbordada en complejidad y amplitud por la introducida (en 1967) por el libro de Thomas Kuhn *Teoría de las revoluciones científicas*: las teorías científicas vigentes no son, de ordinario, falsadas por enunciados singulares —contra los que siempre cabe inmunizarlas si el interés de la comunidad científica lo busca—; permanecen vigentes mientras están integradas en el «paradigma» vigente y éste sólo es erosionado muy lentamente y sólo cae cuando la comunidad científica tiene uno de repuesto —lo que ocurre por una auténtica «revolución»—. Los sistemas religiosos de creencias pueden quizá acogerse, aunque sólo en sentido ampliado del término, a esta noción de paradigma. Se ha dado así un paso ulterior en la reducción de distancia entre creencia religiosa y objetividad científica, respecto al rigor positivista. Pero no debe verse como pasaporte fácil. Sigue vigente una «demarcación» y lo religioso sigue en una zona no-científica, de cognitivividad menos exigente.

21. Traducción castellana de V. Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid, 1973. Ulteriores ensayos están recogidos en *Conocimiento objetivo* [1972], Tecnos, Madrid, 1974. Entre ellos, «Sobre la teoría de la mente objetiva» (1968), en que por primera vez hace la propuesta, directamente antifisicalista, de aceptar la realidad de «tres mundos», el físico, el de los estados mentales y el de las ideas (o significados lingüísticos) —entendido este último no en el tenor platónico que podría sugerir, sino como producto (no arbitrario) de la mente humana.

Valga, para ilustrar esa situación, aducir el testimonio (singular, pero aleccionador) del teórico de la ciencia americano, cercano en ideas a Kuhn, prematuramente fallecido en 1967, Norwood R. Hanson. El principio empirista es en él todavía tan exigente que rechaza como incoherente incluso la postura del agnóstico²². No siendo la proposición «Dios existe» analítica —como lo es, erróneamente, en la pretensión del «argumento ontológico»—, debe, para poder ser afirmada, contar con argumentos positivos *apoyados en hechos*. Ahora bien, añade Hanson: *a)* no hay otro apoyo en hechos que el que provendría de percepciones empíricas sensoriales; y *b)* al no haber tal apoyo, no es coherente suspender el juicio («agnosticismo») apelando a que tampoco hay evidencia contraria; ya que esta evidencia contraria debería, por contraste con la favorable, ser *a priori* (y se estaría así pidiendo un cambio de baraja). Basta la carencia de evidencia *pro* para pronunciarse *contra*²³.

La proposición (*a*) enuncia la postura esencial empirista. Sin duda es ahí donde habría de entablarse una discusión a fondo del tema; que quizá equivaldría a cuestionar el alcance para el tema religioso de todo el tipo de filosofía. Permaneciendo en clima empirista, cabe, respecto a la proposición (*b*), notar que lo religioso (en contraste con los objetos de las ciencias positivas) es un ámbito donde no es fácil estar seguro de haber agotado los recursos de contrastación; por lo que es coherente la postura agnóstica de quien no vea si lo ha hecho. Aun quien se rija por principios epistemológicos empiristas puede *no ver que* haya apoyo para la afirmación de Dios —y ser, por ello, agnóstico—; sin, por otra parte, llegar a *ver que no* lo hay en ninguna hipótesis que fuera pertinente²⁴.

Valga apostillar, recapitulando, que ahí precisamente radica la difi-

22. Sus ensayos «El dilema del agnóstico» y «Lo que yo no creo» han sido publicados, junto con otros de otros autores, por M. A. Quintanilla (*Filosofía de la ciencia y religión*, Sígueme, Salamanca, 1976). A ellos me refiero.

23. Un ejemplo que pone Hanson es elocuente para aclarar lo que quiere decir. Como no hayamos visto a una murciélaga poniendo un huevo, mantendremos sin posible duda que «no existe ningún murciélago ovíparo» y consideraremos fuera de lugar un «agnosticismo» al respecto: pues una postura agnóstica en ese caso haría resquebrajarse todas nuestras certidumbres en las ciencias positivas (*Filosofía de la ciencia y religión*, cit., pp. 21-22).

24. Hanson conduce su argumentación a un clímax que deja patente su debilidad cuando, con simpático humor anglosajón, sugiere el tipo de «hecho» que a él le haría finalmente rendirse y afirmar que «existe Dios». Pinta toda una visión cósmico-apocalíptica para enmarcar la teofanía decisiva: «En ese momento, cuando todo el mundo mira hacia arriba, el cielo se abre y entre las nubes aparece una figura como un Zeus radiante e increíblemente inmenso, que se alza por encima de nosotros como cien Everests. Y mira con ojos torvos, mientras los rayos cruzan las facciones de su cara, que parece tallada por Miguel Ángel. Entonces me señala —¡a mí!— y exclama para que todos, hombres, mujeres y niños, lo puedan oír: ‘Ya he tenido suficiente de tus sutilezas lógicas y de tus juegos

cultad del intento de acceso empirista a Dios y la mayor plausibilidad del agnosticismo como resultado (muy concretamente, del recurso del espontáneo empirismo humano al milagro). O se sabe de antemano cuál es el modo de manifestación divina —lo que es difícil no sea o arrogante o ingenuo—, o todo seguirá lógicamente en suspenso, abierto a explicaciones alternativas.

5.2.4. *Oxford, 1950: variaciones sobre el tema de Hume*

Un sugestivo renacimiento del debate sobre el problema religioso básico (siempre alrededor de la posible verdad de la afirmación «Dios existe») en los supuestos de la filosofía analítica del lenguaje ocurrió en los años cincuenta. Su tono no técnico sino de vulgarización, en la forma literaria de parábolas, le hizo tener mayor repercusión. El debate fue suscitado por el que se ha llamado «desafío de Antony Flew», quien en 1951 retomó algo transformada una parábola propuesta años antes (1944) por John Wisdom. La parábola expresa gráficamente el apuro del creyente en Dios en su diálogo con el agnóstico. No es concebible mejor escenificación de las críticas de Hume y el conjunto resulta algo así como «variaciones sobre su tema». Los *Diálogos* se tornan ahora debate literario real entre pensadores agnósticos y creyentes, con diversos matices pero con supuestos comunes. Aunque han sido citadas tantas veces que se corre el riesgo de repetir lo manido, he pensado que vale la pena transcribir las parábolas una vez más. Ante todo, las dos iniciales, con su (ligero) contraste:

[J. Wisdom:] Dos hombres vuelven a su abandonado jardín y encuentran entre la maleza algunas viejas plantas sorprendentemente vigorosas. Uno dice al otro: «Un jardinero ha estado viniendo y cuidando estas plantas». Hecha una indagación, ningún vecino ha visto a nadie trabajar en el jardín. El primer hombre dice: «Habrá trabajado mientras la gente dormía». El otro responde: «No, alguien lo habría oído; además, si hubiera cuidado las plantas, habría desbrozado la maleza». El primero dice: «Mira cómo están dispuestas; aquí hay intención y sentido de belleza. Creo que alguien viene, aunque invisible a los ojos mortales; cuanto más atentamente miremos, encontraremos más confirmación de ello».

de palabras en asuntos teológicos. ¡Ten la completísima seguridad, Mr. Hanson, de que Yo certísimamente existo!» (op. cit., pp. 32-33, ver también, *ibid.*, p. 22).

Sensatamente ha respondido Javier Sádaba («Hanson y el agnóstico», en su libro *Filosofía, lógica, religión*, Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 49-94, ver p. 63): en rigor crítico, no hay razón para que la existencia de Dios esté ligada a ese preciso fenómeno que Hanson fantasea más que a ningún otro.

Examinan, pues, el jardín más y más cuidadosamente y a veces dan con nuevos indicios de que un jardinero viene; otras veces dan con indicios contrarios, que casi sugerirían la obra de un malintencionado. Examinan además lo que ocurre en jardines desatendidos. Cada uno de los dos conoce los mismos detalles. Cuando, después de ello, uno dice: «Todavía creo que viene un jardinero», mientras el otro: «Yo no», sus posiciones no reflejan diferencia alguna sobre lo encontrado de hecho ni lo que hubieran de encontrar, ni sobre lo que ocurre con jardines descuidados. *En este momento, la hipótesis «jardinero» ha dejado de ser experimental [...] Con la diferencia en lo que dicen sobre el jardinero va una diferencia en cómo sienten sobre el jardín, a pesar de que ninguno espera nada de él que no espere el otro*²⁵.

[A. Flew:] Un día, dos exploradores llegan a un claro de la selva. Encuentran que allí crecen muchas flores y mucha maleza. Uno de los dos dice: «Un jardinero se ocupa de este lugar». El otro no está de acuerdo: «No hay ningún jardinero». Montan sus tiendas y establecen una vigilancia. Nunca llegan a ver un jardinero. —Quizá es un jardinero invisible—. Ponen entonces una valla de alambre espinado y la electrizan; hacen también patrullaje con perros policía (porque recuerdan cómo *El hombre invisible* de Wells podía ser olido y tocado, aunque no visto). Pero ningún grito induce a pensar que un desconocido haya recibido una descarga eléctrica. Ningún movimiento del alambre delata a un trepador invisible. Nunca ladran los perros. Sin embargo, ni aun así se da por vencido el creyente: «Se trata de un jardinero invisible, intangible, insensible a la descarga eléctrica, un jardinero que no despidе olor ni hace ruido, un jardinero que gusta cuidar en absoluto secreto el jardín que ama». Al fin, el escéptico ya desespera: «Pero ¿qué queda de tu afirmación originaria? Lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, eternamente elusivo, ¿en qué difiere de un jardinero imaginario o, incluso, de ningún jardinero?»²⁶.

25. J. Wisdom, «Gods»; reproducido en R. E. Santoni, *Religious Language and the Problem of religious Knowledge*, Indiana University Press, 1968, pp. 300-301. Traducción (y subrayados) míos.

26. Con el título de «El debate universitario», el «desafío de Flew» y las respuestas suscitadas por él fueron publicadas, no mucho después, en A. Flew y A. MacIntyre (eds.), *New Essays in philosophical Theology*, SCM Press, London, 1955, pp. 96-108. La parábola de Flew, *ibid.*, p. 96.

Traducido al castellano (pp. 47-60) en el libro de E. Romerales *Creencia y racionalidad. Lecturas de Filosofía de la Religión*, Anthropos, Barcelona, 1992. He preferido mantener mis propias traducciones, ya que he hecho a veces referencias escritas a ellas. Sobre el debate y su significación puede también leerse M. Fraijó, «A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones religiosas», en J. Gómez Caffarena y J. M.^a Mardones (eds.), *La tradición analítica. Materiales para una Filosofía de la Religión II*, cit., pp. 81-106. Y J. L. Velázquez, «Las parábolas de Oxford», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit., pp. 535-557.

Sentado en el banquillo está, sin duda, el Cleantes de Hume. La sentencia es diversa. Wisdom la formula en la reflexión metalingüística que he subrayado: la diferencia está en otro terreno y no podrá nunca ser dirimida por métodos empíricos. (Puede haber más que Cleantes. Wittgenstein habría estado de acuerdo.) Flew no necesita acudir a metalenguaje porque ha tomado partido por Filón y contra Cleantes: no concede un ámbito de validación extraempírica; una afirmación de hecho ha de contrastarse sensorialmente. (Su postura es la de aquel agnóstico definido por Russell a quien la improbabilidad suma de la hipótesis «Dios» convierte ya en ateo.)

Flew deja poca duda sobre su intención de refutar la consistencia de básicas afirmaciones religiosas sobre Dios («teológicas»), tales como «Dios tiene un plan», «Dios creó el mundo», «Dios nos ama como un padre ama a sus hijos» (son sus ejemplos). Como añade gráficamente, «mueren la muerte de las mil cualificaciones». En su ejemplificación más destacada se percibe, junto al motivo empirista, también la queja humanista de Russell:

Alguien nos dice que Dios nos ama como un padre a sus niños. Nos anima. Pero encontramos a un niño muriendo de cáncer inoperable de garganta. Su padre terreno se desvive en esfuerzos por ayudarlo, pero su Padre Celeste no da señal alguna de interesarse. Hay que hacer una cualificación como «El amor de Dios no es un amor meramente humano» o «es un amor inescrutable». Caemos en la cuenta [...] y nos reanimamos. Pero entonces quizá preguntamos: ¿cuánto vale tal seguridad de un «amor de Dios (debidamente cualificado)», qué es lo que realmente garantiza? ¿Qué debería ocurrir para que lógicamente dijéramos: «Dios no nos ama» o, incluso, «Dios no existe»?²⁷.

Las respuestas de los pensadores cristianos siguieron básicamente dos líneas, que un buen historiador del tema²⁸ llamó, respectivamente, «izquierda y derecha oxonienses». El ejemplo típico de la primera es la parábola propuesta por Richard Hare. El de la segunda, la propuesta, con explícita atención a la anterior, por Basil Mitchell. Helas aquí:

[Hare:] Un cierto lunático está convencido de que todos los profesores quieren asesinarlo. Sus amigos le van presentando a todos los profesores

27. A. Flew, *op. cit.*, pp. 98-99. La postura de Flew queda clara en sus ulteriores libros *God and Philosophy*, Hutchinson, London, 1966 y *The Presumption of Atheism*, Pemberton, London, 1976.

28. D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso* [1969], Cristiandad, Madrid, 1974, pp. 107 ss., 133 ss.

más amables y respetables que pueden encontrar y, tras la salida de cada uno, le dicen: «¿Ves? No quiere matarte; te ha hablado del modo más cordial. Ahora ya estarás convencido, ¿no?». Pero el lunático responde: «¡Sí!, diabólica astucia su disimulo; pero todo el tiempo está conjurando contra mí, como todos sus compañeros. Lo sé bien, creedme». Y por muy bueno que sea el profesor que encuentre, la reacción será siempre la misma... Llamemos *blik* a aquello por lo que nosotros diferimos del lunático, nuestros respectivos *bliks*. Él tiene un *blik* patológico respecto a profesores, nosotros tenemos uno sano. Pero es importante caer en la cuenta de que tener un *blik* sano no es carecer de *blik*...²⁹.

[Mitchell:] En tiempo de guerra, en una región ocupada, un partisano encuentra a un extranjero que le impresiona profundamente. Pasan una noche juntos conversando. El extranjero manifiesta que él mismo está por la resistencia, forma parte de un comando de ella; insta al partisano a tener confianza en él, no importa lo que ocurra. El partisano queda totalmente convencido de la sinceridad y fidelidad del extranjero y le da su confianza. No vuelven a encontrarse en situación de intimidad. Pero a veces se ve al extranjero actuar en favor de la resistencia; el partisano se siente feliz y dice a sus amigos: «¡Está de nuestra parte!». Otras veces, sin embargo, se lo ve en uniforme de policía y entregando patriotas a las fuerzas de ocupación. Los amigos murmuran contra él, pero el partisano dice todavía: «¡Está de parte nuestra!». Sigue creyendo que, a pesar de las apariencias, el extranjero no lo ha engañado. A veces pide ayuda al extranjero y la recibe. Queda agradecido. Otras veces, pide y no recibe. Dice: «El extranjero sabe qué es mejor». Sus amigos, desesperados, le dicen: «¿Qué debería hacer el extranjero para que reconocieras tu error...?». Pero el partisano calla; no consentirá en poner a prueba al extranjero, aunque sus amigos le digan con desprecio: «Si eso es lo que tiene tu amigo que hacer por nosotros, cuanto antes se vaya con los de enfrente, mejor»... En esto difiere mi parábola de la de Hare. El partisano admite que muchas cosas pueden contar y cuentan de hecho contra su fe; mientras que... nada cuenta contra un *blik*. También tiene el partisano una razón para haberse fiado, el carácter del extranjero; mientras que... no hay razones en pro de los *bliks*³⁰.

Hare refiere expresamente a Hume su noción de *blik*. En nuestra relación con el mundo hay algo más que los conocimientos factuales. Hay, pues, que entender su respuesta desde lo que podríamos llamar ortodoxia empirista. Concede, por otra parte, a Flew haber quedado victorioso «en su campo»; creo que hay que entender el de la cognitividad (empírica). La parábola del lunático —ipoco afortunada, sin duda, en

29. R. Hare, *New Essays...*, cit., p. 100.

30. B. Mitchell, *New Essays...*, cit., pp. 103-104.

sus connotaciones!— quiere, en esencia, reservar para la fe *otro* terreno no excluible ni por el empirismo; quizá el sugerido por Wisdom, básicamente emotivo³¹. Por ahí, en todo caso, irán otros más explícitamente; y pensarán estar con ello interpretando las condiciones que el segundo Wittgenstein pondría para «jugar el juego religioso» —como para cualquier otro, pues todos tienen las suyas.

En el buscado contraste, lo que ha querido recuperar Mitchell con su parábola es una cierta cognitividad —empírica siempre—. Es relevante su admisión de la pertinencia de razones empíricas contrarias a la fe (frente a la inmunidad del *blik*). Su figura del «extranjero» busca perceptiblemente aludir a los orígenes históricos (empíricos) de la tradición religiosa cristiana. Y la parábola apela además al valor de *otro* tipo de experiencias, las interiores y subjetivas. Pero en esto último es dudoso que vaya mucho más allá de Hare; y más dudoso aún que satisfaga la estricta demanda de Flew.

Podría bien ser, en todo caso, que ahí precisamente se hallara una importante vía de solución. Pero, a mi entender, su exploración implicaría ya salirse del planteamiento que el temple empirista hace espontáneamente y puede admitir sin violencia. Un estudio de las posibilidades de la *experiencia religiosa* requiere otros supuestos. Intentaré, por mi parte, plantearlo en el capítulo próximo.

Pero, antes de dejar esta reseña de la disputa suscitada por el desafío de Flew, es obligado citar otra intervención (también con su parábola) ocurrida ya a cierta distancia temporal (1957). En su libro *Faith and Knowledge*, John Hick logra un balance equilibrado del resultado. No entra a dirimir el punto clave de la disputa del creyente y el agnóstico ni a qué tipo de «razones» o «emociones» puede apelar el creyente. Cons-

31. Debo a Alfonso Álvarez Bolado la interesante observación de que, por su etimología, la rebuscada palabra *blik* tiene, a pesar de la voluntad que ha presidido su búsqueda, una inevitable sugerencia cognitiva. Entre las interpretaciones no cognitivistas que se buscaron tras el debate, es digna de especial atención la de R. B. Braithwaite (*An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 1955, en parte recogido en R. Santoni, *Religious Knowledge*, cit., pp. 333-347): el significado es «práxico»; concretamente, sugiere tomar «el aserto cristiano 'Dios es amor (*agape*)' [...] como la declaración de intención de seguir una vía de amor (*an agapeistic way of love*)» (*ibid.*, p. 337). No distó mucho P. Van Buren en *El significado secular del Evangelio* [1963], Península, Barcelona, 1968. Ante esta interpretación praxica he adoptado siempre una actitud compleja: rechacé su reduccionismo, pero aceptando la implicación de lo valoral-práxico con la posible cognitividad. (Ver mi «El *lógos* interno de la afirmación cristiana del 'Amor Originario'», en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 369-401, sobre todo 382 ss. Un contexto en el que, inducido por la presentación de las parábolas de Oxford que había hecho Javier Muguerza en el debate tenido en 1971 [*ibid.*, pp. 261-275], tuve la osadía de construir también mi parábola [*ibid.*, pp. 371-372], completando la de Hick que cito después.)

tata con sobriedad la situación en que ambos se encuentran, al ser para ambos idéntico el marco empírico *inmediato*, al que, no obstante, dan interpretaciones diversas:

Dos hombres caminan juntos por una carretera. Uno de ellos está convencido de que conduce a la Ciudad celeste, el otro, en cambio, de que no conduce a ninguna parte. Pero, dado que no hay otra carretera, siguen juntos. Puesto que ninguno de ellos la ha recorrido de antemano, no pueden predecir lo que ocurrirá en cada paso. En el viaje tienen momentos fáciles y gozosos, otros duros y peligrosos. Uno siempre interpreta todo como pasos de una peregrinación a la Ciudad celeste: los gozos como estímulos, los dolores como pruebas. El otro no cree nada de eso; simplemente goza el bien y sufre el mal. Para él no hay nada que dé sentido al caminar, más allá del camino mismo y sus momentos, buenos y malos [...] Al volver la última curva se verá que uno ha tenido razón y el otro ha estado equivocado³².

Es una sugestiva evocación de la condición humana y su constitutiva ambigüedad en relación con lo que constituiría su supremo interés. Con la intervención-balance de Hick queda más al desnudo el carácter de opción que tienen inevitablemente las tomas de posición en lo religioso (como todas las que desbordan el marco empírico). Puede darse mayor o menor relieve último a lo empírico; pero lo absolutamente claro es que no puede negarse al fuero de lo empírico el privilegio de una mayor indubitabilidad para unos y otros.

Tampoco es discutible que, obligados en el desafío de Flew a jugar en el terreno predilecto de Hume, los pensadores «analíticos» de la década de los cincuenta no lograron una filosofía de la religión muy fecunda. Pero es un balance sólo provisional el que así se obtiene de las posibilidades de la tendencia. Los treinta años siguientes han sido más generosos. En una doble línea: por un lado, como *búsqueda de recuperación de cierto alcance cognitivo racional* (según el intento de la «derecha oxoniense»); por otro lado, como *exploración del «juego de lenguaje religioso»* (según las reflexiones del último Wittgenstein; la «izquierda oxoniense» acaba así encontrando una cognitividad enteramente *sui generis*: «situada» emotiva y socialmente). Hay que decir algo de ambas líneas, aunque ya va a ser sólo con carácter de complemento apendicular.

32. J. Hick, *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, 1957, pp. 150-151. En otro lugar («Theology and Verification»: *Theology To-day* 17 [1960], pp. 12-31) habló de «verificación escatológica».

5.2.5. Apéndice: dos tendencias en la filosofía post-analítica

Va haciéndose preferible el título de «post-analítica» como denominación general de la tendencia filosófica que continúa la tradición analítica, dada la mayor amplitud que alcanzan sus planteamientos³³. Voy a referirme —en apartados sucesivos y con suma concisión— a algunos autores representativos de cada una de las dos líneas recién mencionadas.

5.2.5.1. En busca de la racionalidad perdida: la *Philosophical Theology*

La primera de esas líneas ha recibido con frecuencia, aunque no siempre, la denominación de «teología filosófica»³⁴. De hecho, es una reasunción —en clima filosófico empirista— de la clásica «teología natural», aunque con el fuerte acento en los aspectos lingüísticos de los problemas que se ha hecho imprescindible tras el «giro lingüístico».

Es, entonces, comprensible el que el tema que se encuentre en la base de todo este relanzamiento no sea otro que el constituido por el más esencial de los predicados con que la teología natural clásica había caracterizado a Dios: *Ser Necesario*. La filosofía empirista había cuestionado esa caracterización: «necesario» no es predicado apto para una realidad factual; es un predicado de determinado tipo de proposiciones, las denominadas «analíticas». Kant inició esa concepción crítica e hizo de ella una parte de su rechazo del «argumento ontológico»; pero —como recordaré algo más detenidamente en el capítulo séptimo— añadió al mismo tiempo relevantes matizaciones³⁵, que permitirían una recuperación crítica de la validez de la noción (sin que conlleve el mantenimiento del «argumento ontológico»).

Muy poco antes del desafío de Flew y el debate ya presentado, había otro filósofo inglés, J. N. Findlay, desencadenado otra controversia mediante un incisivo artículo en el que pretendía demostrar la imposibilidad de la existencia de Dios, precisamente por cuanto a «Dios» correctamente entendido le es imprescindible dicho predicado «Necesario».

33. J. Rajchman y C. West (eds.), *Post-analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1985. El título dado por estos editores a su antología puede ser utilizado como denominador genérico de una serie de filosofías que tienen en común el heredar el «análisis filosófico».

34. Título de la tan citada obra fundamental de A. Flew y A. MacIntyre. Sobre la tendencia debe leerse el muy documentado y ponderado estudio de E. Romerales «*Philosophical Theology*», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit., pp. 558-599.

35. Sobre ellas puede verse mi *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, caps. 1 y 3. Sobre todo, el apéndice de este último capítulo, pp. 197-201.

sario»; predicado que, por otra parte, resulta inaceptable en una buena concepción del lenguaje y su lógica. «Fue por ello un día infausto aquel en que Anselmo encontró su famosa prueba [...]: demostró con ella, contra su voluntad, la inexistencia de Dios»³⁶.

Frente a las tentaciones que han llevado a algunos teólogos y filósofos de la religión a rechazar el título mediante una apelación, equívoca, a la «gratuidad» de Dios, veo razonable mantener «Necesario» como constitutivo de la noción «Dios»; pues un «Dios» de existencia contingente no satisfaría a la conciencia religiosa monoteísta. Pero, como observaron ya los que respondieron a Findlay en 1949, la «necesidad» predicable de «Dios» no tiene que ser la «necesidad *lógica*», que la tendencia analítica tenía por la sola concebible. Ambas posturas, «argumento ontológico» y ateísmo por razón de su inviabilidad, tienen un supuesto común en el que está su fallo: el que haya que tener como de tipo lógico la necesidad en cuestión³⁷.

La viabilidad de una noción diversa de «necesidad», una «necesidad *real*», se ha acreditado mucho con las elaboraciones de lógica *modal* de las últimas décadas (Kripke, sobre todo). En la dirección: «Necesario es aquello que existe en todos los mundos posibles». Basándose en esta nueva posibilidad, algunos autores de teología filosófica, tal como Plantinga³⁸, han propuesto incluso nuevas formulaciones pretendidamente válidas del argumento ontológico. Otros, con razón según entiendo, denuncian la perduración de la falacia en la nueva presentación; pero piensan que, en todo caso, la nueva lógica hace viable una *noción* de «necesidad metafísica» de capital importancia para el teísmo³⁹. El relieve de esta recuperación es grande: podrían sobre su base ser también recuperables otros predicados centrales de la teología natural también impugnados. Es un camino interesante. (Por mi parte, estimo más sólido otro más complejo, que expondré en el capítulo séptimo. Que, eso sí, es solidario de un enfoque y un temple básico diferentes.)

De entre los que han escrito sobre teología filosófica en los últimos años, sólo voy —dada la limitación de este apéndice— a mencionar a

36. J. N. Findlay, «Can Gods Existence be disproved?», en A. Flew y A. MacIntyre, *New Essays in philosophical Theology*, cit., pp. 47-75.

37. Ver, por ejemplo, E. Romerales, «Existencia necesaria y mundos posibles», en J. Gómez Caffarena y J. M.³ Mardones (eds.), *La tradición analítica. Materiales para una Filosofía de la Religión II*, cit., pp. 181-209.

38. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, 1974.

39. Ver, por ejemplo, D. L. Paulsen, «The Logically Possible. The Ontologically Possible and Ontological Proofs for the Existence of God»: *International Journal for the Philosophy of Religion* 16 (1984), pp. 41-51. Y E. Romerales, «El argumento ontológico en la *Philosophical Theology*», en *La tradición analítica...*, cit., pp. 135-180.

dos, que tienen significativas diferencias: el profesor de Oxford Richard Swinburne y el investigador español Lorenzo Peña.

El primero, en quien podemos ver a un representante metódicamente típico de la tendencia, ha elaborado un conjunto sistemático, deliberadamente favorable a la plausibilidad filosófica del teísmo, en tres libros sucesivos: *La coherencia del teísmo* (1977), sobre los problemas lingüísticos (que la clásica teología natural trataba bajo el más pretencioso epígrafe de «esencia y atributos de Dios»); *La existencia de Dios* (1979), sobre el tópico clásico de las «pruebas de Dios»; *Fe y razón* (1981), sobre el estatus epistémico de la fe religiosa en Dios⁴⁰.

Destacaré sólo algunos rasgos significativos de este ambicioso empeño. Ante todo, su decidida preferencia por la *univocidad* en los más básicos predicados: «ser», «necesario», «infinito», «sabio», «bueno», «poderoso»... La apelación a la «analogía» (que, como desarrollaré en el capítulo séptimo, hizo Tomás de Aquino), así como a la «teología negativa» y a paradojas, le resultan inaceptables. «Análogos» (= metafóricos) son sólo algunos otros atributos, aquellos que más explícitamente conservan el sabor antropomórfico de su origen; no podrían ser análogos los predicados básicos sin que todo el sistema conceptual perdiera su coherencia.

En el tema de los argumentos (segundo volumen), la estrategia es «inductiva»: busca establecer que goza de *mayor probabilidad* la existencia de este Universo (el realmente existente) con Dios como creador (hipótesis más simple) que sin Dios. La discusión de un proceso racional así requiere no pocos tecnicismos en los que no cabe entrar aquí. Swinburne ha encontrado contradictores; todo sería más fácil si sólo quisiera establecer probabilidad, no probabilidad *mayor*. Para mi propósito en esta presentación sumaria del tema, lo esencial es mostrar el tipo de razonamiento a que acude una filosofía de la religión de tipo empirista, que se atiene a los cánones que le son obvios, incluso cuando se propone expresamente dar las mejores posibilidades a la afirmación de Dios, esencial a la fe monoteísta. Como afirmación factual, aun admitida la excepcionalidad de su objeto, no puede ser eximida de unos mínimos: de exclusión de polisemia en el uso de los términos y de contrastabilidad pública mediante referentes sensorialmente perceptibles.

Una alternativa piensa poder ofrecer Lorenzo Peña mediante el recurso a una *lógica paraconsistente*⁴¹. Es ésta una mención que me resulta

40. Los tres libros en Clarendon, Oxford. Hay autores más negativos, dentro de la tendencia. Tal por ejemplo John L. Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford University Press, 1982.

41. Para una iniciación en el pensamiento —complejo y muy sistemático— de este investigador español en cuanto puede referirse a lo religioso, nada mejor que su escrito «Enfoques paraconsistentes en Filosofía de la Religión», en J. Gómez Caffarena y J. M.^a

obligada pero que, todavía menos que la anterior, puedo aquí desarrollar, dado el carácter altamente técnico de los términos en que habría de hacerse. Para indicar de modo elementalmente claro por dónde va la solución, diré sólo que —siempre en los supuestos dichos de univocidad y de remisión a lo perceptible sensorialmente— la diferencia está en que se adopta una concepción «gradualista» de lo real y una regla formal de razonamiento que no excluye la «contradicción o *negación simple*» (aunque sí la negación «fuerte», o «supercontradicción»). No estará, pues, vedado decir simultáneamente que «Dios es tal» y «Dios no es tal». Como mostraré en el capítulo séptimo, era ése un recurso no desconocido en la tradición metafísica occidental y al que acudió con predilección Nicolás Krebs, cardenal de Cusa. Dios era para él *Coincidentia oppositorum*. Es del Cusano de quien reconoce haber recibido la primera inspiración Lorenzo Peña⁴². Pero no para dejar el artificio «dialéctico» como modo adecuado de abordar el caso excepcional que sería «Dios»; sino erigiéndolo en pauta universal. El mismo autor no propone este remedio como el único posible, sino como uno a tener en cuenta⁴³; discreción que hace más atractiva la propuesta. No querría, por mi parte, discutir su valor, aunque el recurso no me resulta cómodo y encuentro en ello un indicio más de la dificultad de las filosofías empiristas en el abordaje de lo religioso.

5.2.5.2. Jugando el «juego lingüístico religioso»

La segunda de las líneas de la filosofía que cabe llamar post-analítica es la que busca desarrollar las ideas del último Wittgenstein sobre el «juego religioso de lenguaje». En un escrito en que atacaba la tendencia, K. Nielsen forjó para ella la denominación de «fideísmo wittgensteiniano»⁴⁴. Es un título tomado de controversias del ámbito de la teología cristiana, que, como cabe suponer, no han solido encontrar adecuados los componentes de la tendencia. Busca, en todo caso, expresar algo real: que la recuperación de validez del lenguaje religioso se paga al precio de una cierta renuncia a su índole racional y a su universalizabilidad.

Mardones (eds.), *Estudiar la Religión. Materiales para una Filosofía de la Religión III*, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 257-285.

42. Ver los artículos del autor sobre Nicolás de Cusa, citados en el escrito referido en la nota anterior, p. 266 (n. 4). Los menciono también más adelante, en mi capítulo séptimo.

43. *Ibid.*, p. 284.

44. K. Nielsen, «El fideísmo wittgensteiniano»: *Philosophy* 42 (1967), pp. 191-209; traducido en E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de Filosofía de la Religión*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 163-188.

Hay aquí que omitir la apelación a Wittgenstein hecha por parte de teólogos que buscan comprender mejor el estatuto epistémico de su propio trabajo⁴⁵. Ciñendo la referencia a las apelaciones hechas con intención filosófica, no podría omitirse el nombre de D. Z. Phillips⁴⁶. Pero creo preferible detenerme sólo en dos libros recientes en lengua castellana: las *Lecciones de filosofía de la religión* de Javier Sádaba (1989) y la *Filosofía de la religión* de Alejandro Tomasini (1992). Sádaba insiste en que lo más peculiar del «juego religioso» es la *actitud de búsqueda* de sentido⁴⁷; una actitud «expresiva» más que asertiva. Tomasini, por su parte, somete a crítica los enunciados y argumentaciones clásicas de la teología natural para encontrarlos condenados al fracaso; la clave que permite salvar lo religioso —dando una «alternativa a las aclaraciones y explicaciones convencionales»⁴⁸— es el abandono de la supuesta literalidad del lenguaje que lo expresa; lo que las diversas religiones buscan es «una ampliación de la vida humana»⁴⁹.

He de cerrar mi recorrido de modo algo paradójico. Pues recientes filósofos de la religión americanos parecen romper la dicotomía de líneas que he seguido en este apéndice. Partiendo de la teología filosófica y conservando su estilo de discurso, piensan unos resolver las aporías de la clásica teología natural mediante la denuncia de su «vicio fundacionista»; otorgando a la creencia en Dios carácter de «básica» —no menos que otras que *asumimos*—⁵⁰. (Una renuncia a «fundar» que podría verse como validar sin más un fuero para un específico «juego religioso»...) Algo diverso es lo que intentan otros con la apelación a la «experiencia religiosa» en la base de las creencias; pero es dudoso que tal «experiencia» se atenga ya a los cánones «empiristas» y es seguramente más adecuado analizarla desde otros supuestos⁵¹.

45. Ver, por ejemplo, A. Tornos, «Experiencia, lógica y lenguaje en las filosofías de la religión»: *Miscelánea Comillas* 47 (1989), pp. 391-413.

46. Entre otros escritos, puede verse «Creencias religiosas y juegos de lenguaje», publicado inicialmente en *Ratio* 12 (1970), pp. 26-46, y recogido en E. Romerales, *Creencia y racionalidad*, cit., pp. 189-217.

47. J. Sádaba, *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid, 1989, sobre todo los capítulos 3 y 6. Asimismo, «Filosofía de la religión y sentido de la vida», en J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 3), Trotta, Madrid, 1993, pp. 211-222.

48. A. Tomasini, *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, Colofón, México, 1992, p. 11.

49. *Ibid.*, p. 191.

50. A. Plantinga, «Racionalidad y creencia religiosa» [1982], en E. Romerales, *Creencia y racionalidad*, cit., pp. 237-267. (En su contra, P. Quinn, «En busca de los fundamentos del teísmo», *ibid.*, pp. 269-294).

51. W. P. Alston, «La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa» [1986], en E. Romerales, *Creencia y racionalidad*, cit., pp. 295-323. El mismo autor ha

5.3. BREVES PONDERACIONES CRÍTICAS

Supongo que las posiciones filosóficas ante lo religioso que he presentado tan sumariamente en mi recorrido de este capítulo habrán dejado en los lectores impresiones bastante diversas. Como es obvio, esa diversidad dependerá ante todo de la previa orientación filosófica que tuvieran. Los iniciados en las filosofías empiristas verán, si acaso, deficiencias en mi exposición; pero comprenderán fácilmente la línea de pensamiento presentada, resulte o no de ella algo favorable a su propia posición religiosa. En cambio, los iniciados en otros tipos de filosofía encontrarán deficientes las posturas empiristas.

Tal diversidad no sólo provendrá de la diversa iniciación académica en métodos e ideas; tendrá que ver con el propio temple y cosmovisión. Ya destacué el relieve que doy a esta diferencia en la misma estrategia adoptada para presentar en estos capítulos las posturas filosóficas según estilos tipificados. Debo, en todo caso, recordar una vez más que la tipificación busca destacar «tipos ideales», especie de «polos» en relación a los cuales se situaría la población normal, por participación mayor o menor en los rasgos de cada uno de ellos. La utilización fructuosa de la tipología me pide tratar de presentar en mi recorrido figuras suficientemente «polares», pero no puedo suponer que éstas abunden entre los lectores. Todos tenemos, más o menos marcado, lo que podemos llamar un «factor empirista»; así como los otros dos: y esta diversidad influirá en la diversa recepción de las posturas.

En relación con el factor empirista, una diferencia entre los lectores puede provenir de su mayor o menor inmersión en la cultura hoy dominante en nuestras sociedades, tan tecnologizadas. Se puede afirmar que esa cultura *favorece en general el factor empirista*. La huella de éste puede aparecer de modos varios; por ejemplo, en la gran relevancia que los adscritos a una religión otorgan hoy a los datos históricos que la afectan —aunque su adhesión religiosa incluya la profesión de doctrinas que van más allá de dichos datos—. En general, pues, he de suponer que las argumentaciones de tenor empirista que he presentado en el capítulo *habrán tenido fuerte impacto en mis lectores*.

No me resulta, en consecuencia, fácil tampoco en este capítulo hacer por mi parte esta ponderación crítica final. Ya habrá podido advertirse, en el capítulo y en todo el libro, que no me alinee entre los filósofos empiristas. Pero no es aún el momento de presentar mi punto de vista. Y, por otra parte, lo que estoy buscando con mi estrategia de presentación

desarrollado más ampliamente el tema en su ulterior libro *Perceiving God. The Epistemology of religious Experience*, Cornell University Press, 1991.

es precisamente superar en alguna medida yo mismo, y ayudar a superar, esa inevitable limitación; logrando en todo caso que no se traduzca en simple unilateralidad.

Algo hay en que todos posiblemente coincidimos —al menos, los participantes de nuestra cultura—: incluso si encontramos insuficiente lo que sobre lo religioso puede aportar el estilo empirista de filosofar, ello resulta en todo caso un correctivo importante para neutralizar el desarrollo de especulaciones y dogmatismos, a los que se pueden abrir más vías con el predominio de los otros estilos. Un mínimo de las pautas metódicas y cautelas inculcadas por la filosofía empirista —y por la subyacente cosmovisión naturalista— debería siempre ser tenido en cuenta, aunque no como base ni otorgándole la última palabra, al reflexionar sobre lo religioso, sobre todo en puntos que afectan a su incidencia en la realidad empírica, humana y cósmica.

El término «idealismo» suscita hoy un generalizado recelo, en buena medida justificado. Es comprensible por razones históricas la opción de Dilthey cuando denominó «idealistas» a las dos visiones del mundo que contraponía al «naturalismo». Pero no resulta hoy la denominación más adecuada: sugiere matices de fuga ilusoria de lo real; y puede, sin duda, ser sustituida con ventajas por otras: quizá «humanismo» para el «idealismo de la libertad»; y «racionalismo» o «intelectualismo» para el «idealismo objetivo».

No es mera cuestión terminológica. El enraizamiento en la *realidad*, como garantía de solidez en el arranque de la reflexión, es hoy un punto firme ampliamente participado, al que será poco razonable no atender. «Realismo», pues, más que idealismo. Pero eso solo no es equivalente a empirismo; es excesivamente restrictivo identificar «arranque humano desde la realidad» con «arranque sensorial» en «experiencias en principio públicas». Ya pudo verse, en la discusión del extremismo positivista (5.2.3), que la postura empirista conduce a aporías dudosamente solubles. Hay, sin duda, modos menos restrictivos de entender el arranque desde la realidad, sin que hayan de implicar evasión. (Tendrán, eso sí, sus propios riesgos: exceso de confianza en la «razón» como órgano de lo real; o, en otra dirección, versatilidad de las «experiencias» subjetivas no estrictamente sensoriales y públicas.)

Atendiendo ya a lo específico de la reflexión sobre *lo religioso*, hay una crítica que difícilmente eludirán las posturas filosóficas empiristas: se refiere a una *incomprensión de su real complejidad*. Segregan tajantemente las dimensiones emotivas y prácticas de las formulaciones lingüísticas de creencias; y tratan a éstas según los cánones del resto de las proposiciones con pretensión asertiva. El resultado es, de entrada, muy negativo para su plausibilidad; y los posteriores esfuerzos por hacerles

justicia son arduos y de éxito dudoso. La metodología analítica extrema el rigor con esas aserciones (en concreto, «Dios existe»). Se exige la reducción al mínimo de la polisemia (hasta la añoranza de la «univocidad») y la sumisión a contrastación empírico-perceptiva de tipo público, accesible por igual a todos. Ante tal exigencia, muy pocas creencias religiosas podrán presentar unas credenciales aceptables. El dictamen tendrá en principio tenor agnóstico. Lo más benévolo será dar cierta probabilidad. (También aquí, como en el capítulo anterior —aunque por diverso motivo—, quedaría mejor parada ante un tribunal así una religiosidad más cósmica, cuyo núcleo sea el simple reconocimiento venerativo de la *Natura naturans*.)

Cabe, ya lo he mostrado, la opción alternativa de excluir la índole asertiva de la creencia; o de recluir su pretensión de validez en un ámbito social dado por determinadas actitudes y prácticas. Las dimensiones emotivas y prácticas, que en algunas posturas son simplemente relegadas a irrelevancia, se erigen así, en otras, en el aglutinante central de las religiones. Hay, sin duda, en esto último una interesante sugerencia. Pero, de modo general, ¿no se escapa, en análisis de este tipo, la *complejidad* que la fenomenología del hecho religioso reconoce en él? ¡Las dimensiones de lo religioso —intelectuales, afectivas y prácticas— no son quizá separables de esa manera!

Se escapa, en especial, la complejidad de los procesos de simbolización, esenciales en la expresión religiosa. Es, a este propósito, característica la denuncia que hace el extremoso Antony Flew de la «muerte de las mil cualificaciones» de la aserción de Dios cuando el teísta apremiado intenta defenderla. No se puede, por una parte, dudar de que toca en lo vivo al teísta. Pero sería, por otra parte, poco perspicaz no advertir en la misma denuncia el tic nervioso de quien se siente desconcertado al no resultarle la refutación tan cómoda como se prometía. Y, lo que es más importante, sería injusto atribuir la búsqueda de matizaciones por el teísta a una pura estrategia de inmunización frente a los ataques críticos. Es la misma experiencia religiosa en su profundidad más genuina la que conduce —y ha conducido siempre— a los mejores espíritus religiosos de las tradiciones monoteístas a la toma de conciencia de lo inadecuado de cualquier expresión lingüística de cara al Misterio a que se intenta aludir. *Si comprehendisti, non est Deus*: esta lapidaria expresión de Agustín de Hipona no estuvo dictada por ninguna necesidad de repliegue estratégico.

Otra observación, muy diferente, me resulta también importante aquí. Es llamativo el papel central que en muchas de las filosofías que he presentado juega, como objeción a la aserción de Dios, la ponderación del *mal existente en nuestro mundo*. Recordemos las expresiones

tan duras de Hume y de Russell; y, no menos, las «espinas y abrojos del jardín» o las ambigüedades de la conducta del «extranjero» en las controversias suscitadas por Flew. La conexión de la filosofía de la religión con la teodicea (o con su fracaso) se da también inevitablemente en los otros planteamientos cosmovisionales posibles. Pero no sólo varía la solución que puede recibir (en función de los principios básicos en cada planteamiento), sino también el peso específico y la centralidad atribuida al problema.

Es comprensible. Para quien espera de la mirada empírica sobre el mundo el posible veredicto *pro* o *contra* la validez de una aserción religiosa (dirigida ante todo a la existencia de un Ser sumamente poderoso y bondadoso), resultan decisivos —y adversos— hechos como el número de frustraciones y accidentes naturales, el tortuoso camino de tanteos que ha debido seguir la evolución de la vida en el planeta, los excesos de maldad humana —no justificables por la simple apelación a la libertad, ya que esta misma es problemática para el empirista y, en todo caso, no elimina una ulterior dependencia respecto a un Dios tenido por omnipotente—. Tales hechos no admiten las contrapartidas que puede encontrarles la teodicea factible desde otros puntos de partida filosóficos; como son la apelación a la totalidad como única verdad (racionalismo) o a la libertad *en camino* (humanismo).

La fuerte sensibilidad ante el problema del mal no es privativa del filósofo empirista; su presencia en una postura que privilegia los aspectos cognitivos y científicos añade a la postura un valioso tinte humanista. Es algo que, por lo demás, queda como desafío a toda filosofía de la religión. Nadie podrá desentenderse del problema del mal al evaluar cualquier propuesta religiosa (que es oferta de «salvación»). Nadie podrá, a título de no someterse en exclusiva al rigor de las exigencias empiristas, pasar por alto el problema o darle fáciles soluciones exclusivamente «metafísicas» que rehúyan la confrontación con lo «físico». Lo religioso no puede ser avalado desde la objetividad cuasi-científica; tampoco, por tanto, ser refutado desde ella. Pero una creciente incongruencia de su afirmación con la evidencia empírica erosiona su plausibilidad. Cualquier filosofía de la religión ha de tenerlo en cuenta.

Dedicaré una última observación al tema de la «experiencia religiosa». Al invocarla, las filosofías hacen una cierta concesión al empirismo. Pero es una denominación ambigua; ya que el empirismo profesa apelar a experiencias *públicas*, lo que no es aplicable con propiedad a la que pueda llamarse experiencia religiosa. Como he mencionado, una de las ampliaciones de algunos desarrollos «post-analíticos» se refiere a la consideración específica de la experiencia religiosa y de su posible capacidad de avalar aserciones del ámbito religioso; algo que estaba ya

presente en la filosofía del último Wittgenstein. El problema que queda pendiente es el del análisis correcto de lo que se menciona con el término; así como el del criterio para su evaluación en orden a fundamentar convicciones. Para ello, pienso, se añaden elementos válidos desde el enfoque de la filosofía humanista.

FILOSOFÍA DESDE EL SUJETO HUMANO
Y SU BÚSQUEDA DEL «SENTIDO DE LA VIDA»

El tercer tipo cosmovisional, que Dilthey llamó «idealismo de la libertad», hace central, como ya he dicho, al *sujeto personal*. Al hacerlo posibilita, y aun privilegia, una cuestión no totalmente ausente en los otros enfoques pero que no podía tener en ellos la relevancia que en este tercero. Es aquella a la que hoy se alude en contextos muy varios como problema del «*sentido de la vida* (humana)».

Aunque, como dije en el capítulo anterior, puede haber sido L. Wittgenstein uno de los filósofos que más hayan contribuido a aclimatar en el siglo XX esa formulación, no es negable que para una reflexión empirista, absorbentemente preocupada por lo observable de la religión y por la verdad de las aserciones religiosas («verdad» que juzga dirimible en el contraste, más o menos directo, de sus enunciados asertivos con la percepción sensorial), lo aludido en el discurso sobre el «sentido de la vida» queda inevitablemente segregado como perteneciente al sentimiento, como puramente subjetivo y sin valor cognitivo. Y, en cuanto al filósofo racionalista, lo que para él pueda llamarse «sentido de la vida» brotará sin más de la verdad alcanzada, «verdad» que sólo es propiamente tal cuando es total.

En contraste con estas dos posiciones, los filósofos que se centran en la subjetividad humana pueden comprender mejor que *aquello que han buscado las religiones* —y que han creído encontrar en uno u otro grado— tiene afinidad con lo que hoy llamamos «sentido de la vida» (humana; y, ampliando por su implicación en ella, «sentido de la realidad»). Para estas filosofías, lo así mencionado es también un problema real e ineludible para la reflexión filosófica. Y tal que facilita un acceso razonable no sólo para la comprensión sino también para la crítica de las búsquedas religiosas del «sentido», proporcionando una base adecuada

para una correcta toma de postura frente a ellas y frente a lo religioso en general.

Siguiendo la misma pauta de los capítulos anteriores, dedicaré la mayor parte de la exposición a presentar ciertos filósofos que pueden servir como «modelos» del enfoque. Pero esta vez, aunque hay también un caso muy típico, Immanuel Kant (como en los anteriores tipos fueron Hume y Hegel), y le daré la mayor atención, hay también una gran variedad de matices posibles, que no sería oportuno dejar de tener en cuenta; por lo que la exposición será inevitablemente más larga.

Por delante, dedicaré también un primer apartado (6.1) a evocar *lo peculiar del temple y de su enfoque del tema religioso*. Y también habrá de ser más extenso. Pues es menester hacerse cargo desde el primer momento de objeciones que podrían afectar a este estilo de filosofía por el relieve que da a la subjetividad, con el consiguiente antropocentrismo. Es también oportuno atender desde el comienzo al significado y alcance de la noción «experiencia religiosa», a la que acuden con frecuencia estas filosofías de la religión. Y en este mismo contexto puede buscarse algo de todo punto indispensable: una dilucidación semántica de lo que se quiere decir con «sentido de la vida» (una expresión reciente y aún no bastante contrastada, no poco polisémica aunque sugerente, que puede dar lugar a equívocos).

6.1. EL TEMPLE Y SU ENFOQUE DE LO RELIGIOSO

Puede ser lo más útil comenzar la presentación mediante una elaboración más precisa del contraste del tercer tipo cosmovisional con los dos tipos anteriores. Éstos mantienen entre sí una tensión muy comprensible, tal que, en su clara polaridad, parecería no dejar lugar a un tercero; pero que, por el contrario, analizada mejor, hace más comprensible la razón de ser de éste, como mediación difícilmente sustituible.

En efecto, se trata en dichos tipos (empirista y racionalista) de la concesión de mayor relevancia cognitiva, por unos a la *percepción*, por otros al *lenguaje*. Ahora bien, no es difícil ver que ambos suponen al *sujeto humano autoconsciente* como *quien* percibe y *quien* habla. El temple que Dilthey llamó «idealismo de la libertad» se caracteriza precisamente por dar máxima relevancia al sujeto. Con ello, ensancha ya de entrada su visión de lo humano. La dimensión racional, pura o empírica, es importante; pero no es única ni la más importante, incluso para la función cognitiva. Hay también, y como más básica, una percepción de la realidad de dominante base afectiva, que es clave para el desarrollo de la vida personal. Fue, sin duda, esta necesidad de completar el punto

de partida y renovar consiguientemente la teoría del conocimiento la que sugirió Ortega y Gasset en su demanda de una «razón vital»¹. Hay, en todo caso, otras dimensiones de la vida humana, como la relación interhumana y la acción en el mundo; dimensiones que hacen central el problema de la esperanza de logro de las metas que la acción se propone.

Una filosofía que se elabora con esta visión inicial más amplia es, en una u otra medida, una filosofía de la subjetividad; hecha *desde y para* el sujeto. Ello no significa que sea necesariamente una filosofía «subjetivista» (entendiendo por tal una que infravalore lo objetivo o vacile en cuanto al carácter de «realidad» atribuible a los objetos externos al sujeto). Es una filosofía con un inevitable antropocentrismo inicial, pero que no tiene por qué quedar encerrada en lo antropocéntrico; ya que descubrirá como una clave de la maduración humana la «apertura» a toda realidad. Es una filosofía consciente de su índole «reflexiva», de su básica referencia al *ser humano* (y como «*persona*»); denominable quizá, por ello, «humanista» o «personalista» (mejor que «idealismo de la libertad»).

6.1.1. *El justo fuero del sujeto humano*

El ser humano vive su vida consciente más preocupado de las cosas de su entorno que de sí mismo; tiende espontáneamente a tenerse por una de las cosas del mundo y sólo mediante un proceso, tanto filogenética como ontogenéticamente paulatino y tardío, llega a «apercibirse» de esa su singularidad de centro consciente capaz de «percibir» todo lo demás, por la que, antes que «cosa entre las cosas», resulta ser «aquél para quien hay cosas». Presenté ya antes, en el capítulo tercero (3.1.4), la compleja vicisitud del «sujeto» en la Modernidad, desde su emergencia con Descartes a sus varias crisis en los siglos posteriores (idealismos y contra-idealismos). No es cuestión de repetir eso ahora, pero sí de remitir a lo dicho para que sean comprensibles tanto la presencia y riqueza del tipo filosófico «humanista» en estos siglos, como no pocas de las diferencias entre sus representantes.

Tras todas las idas y venidas del pensamiento filosófico moderno,

1. Como es sabido, esa importante intuición, que sin duda inspira toda su obra, no llegó a encontrar el desarrollo sistemático deseado. Desde la neurobiología actual, se subraya la insustituible aportación del hemisferio cerebral derecho para la constitución integral de la vida consciente humana. En el unilateral privilegio dado a las funciones racionales está una de las claves de la denunciada caída ilustrada en la «razón instrumental». En la introducción a la parte tercera precisaré el sentido en que personalmente asumo la «razón vital».

sigue en pie lo esencial de lo que había originado la relevancia del sujeto. Caben superaciones; pero difícilmente cabría una vuelta a formas de realismo premodernas. Un importante reenfoque le ha venido de ese último paso del «giro lingüístico» que se ha ido imponiendo sólo en la segunda mitad del siglo XX. El análisis del hecho lingüístico integral no puede quedar en las dimensiones sintáctica y semántica, olvidando la dimensión *pragmática*: hablar es actuar. El lenguaje no es sólo sistema de signos, sino sistema de *comunicación interhumana*. Con lo que retorna como pieza esencial el *sujeto*: ya que es un sujeto quien *dirige mensajes* a otro sujeto. Ello supone —sin negar la relevancia moderna de la consciencia pero superando lo unilateral de una pura fenomenología de la consciencia— una esencial *intersubjetividad*²: «hablo, luego existimos», cabe enunciar, superando así los riesgos del *cogito* cartesiano.

Vale la pena ver con algún mayor detalle la solidez de la base lingüística de esta postura. La plena expresión (objetivada) de ambos «hablantes» en «lo hablado» ocurre mediante esa insustituible estructura gramatical que son los «pronombres personales» (*yo, tú*); que determina todo un complejo sintáctico-semántico, sin el cual no funciona la lengua³. A tal complejo pertenecen los deícticos (*éste, ése, aquél*), que reciben su significación del tipo de alusión que hacen a la primera o a la segunda persona; el tiempo verbal, etc. Es también particular-

2. Ha sido, como suele reconocerse, Ch. Morris, codificador de la *Semiótica* en su *Fundamentación de la teoría de los signos* (1938, trad. 1958) el que ha aclimatado el término «Pragmática», junto con «Sintaxis» y «Semántica», en la descripción del uso sistemático de los signos (*semeia*); al cual debe tenerse por subordinado el fenómeno lingüístico integral. En el ámbito de la filosofía del lenguaje cultivada en la filosofía analítica, fue J. L. Austin (1911-1960) quien dio más plena entrada a la dimensión pragmática, hasta entonces descuidada, en sus célebres conferencias *How to do things with words*, publicadas tras su muerte (1962); trad., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 2004). Posteriormente John Searle (*Actos de habla* [1969], Cátedra, Madrid, 1986) dio a la teoría la presentación hoy usual: el «contenido locucionario» de cada mensaje está bajo una u otra «fuerza ilocucionaria» (según las diversas formas de interrelación entre emisor y receptor que pueden establecerse mediante el mensaje: información, ruego, compromiso, simple expresión, declaración con efectos sociales...).

Es mérito indiscutible de Karl-Otto Apel el haber desarrollado las decisivas consecuencias filosóficas de este progreso lingüístico en su *La transformación de la filosofía* (1972-1973, trad. Taurus, Madrid, 1985).

3. Puede verse E. Benveniste, *Études de linguistique générale* I, Gallimard, Paris, 1966; concretamente, «Structure des relations de personne dans le verbe», pp. 225-236; «De la subjectivité dans le langage», pp. 258-276. Reflexiones filosóficas muy matizadas con este punto de partida encontramos en el libro de P. Ricoeur *Sí mismo como otro* [1990], Siglo XXI, Madrid, 1996, pp. 18-36: «La enunciación y el sujeto hablante. Enfoque pragmático». Como diré después, Ricoeur es el filósofo que con más seriedad se ha planteado todas las instancias de la crisis del sujeto y con más madurez ha sugerido el camino de su superación.

mente «personalista» el sistema de los «modos del verbo» (indicativo, imperativo), que sirven para vehicular algunas de las diversas «fuerzas ilocucionarias». A este juego del «yo»/«tú», que plasma objetivamente a *los sujetos* actuantes que se comunican, se contraponen *lo simplemente objetivo* («impersona» llama algún lingüista a la «tercera persona» de la denominación gramática usual)⁴: «ello». (Que es susceptible de género: «él, ella» para la plena objetivación —descriptiva— de las personas; en interesante contraste con la situación suprasexual de éstas en su presentación actuante: «yo»/«tú».)

Este «personalismo» del lenguaje no es, por lo demás, algo simplemente lingüístico: lo lingüístico es, más bien, signo revelador de *algo vivido más fundamental*, que pide ser tenido en cuenta en la reflexión filosófica⁵. Más que una teorización metafísica —por otra parte, nada fácil— sobre «el tipo de realidad» que es la humana y se revela en esa «vivencia personal», lo que ella pide es la adopción de toda una actitud práctico-valorativa. Tal fue la profunda intuición de Martin Buber en el que puede tenerse por manifestado el fundamento de la tendencia «personalista». Contrapuso la relación *personal* («yo»/«tú») con la *objetivante* («yo»/«ello») y llamó «protopalabras» a estos «pares verbales» que gramaticalmente la expresan⁶. Más allá del punto de arranque lingüístico, es perceptible una *fuerte llamada ética*. Actitud ética, cabría definir precisamente, es la que toma a la persona como persona; como lo antiético es su simple objetivación («cosificación» solemos decir hoy).

Aparece así algo muy típico del temple «idealista de la libertad»: la relevancia dada a lo ético y a las dimensiones no teoréticas de la vida humana. Podrá influir en la atención específica que dé a lo religioso. En la expresión que le dio Immanuel Kant, el cuestionar de la filosofía es: «¿Qué puedo saber, qué debo hacer, qué me cabe esperar?» Con la coherente adición de que las tres preguntas podrían verse resumidas en esta otra: ¿qué es el hombre?⁷. El «¿qué me cabe esperar?» es ya —casi literal-

4. E. Benveniste, *Études de linguistique générale* I, cit., pp. 226-228.

5. Si bien eso vivido sólo se constituye plenamente tal por el lenguaje, como acertadamente nota E. Benveniste: «C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme *sujet*» (*op. cit.*, p. 259). Ello avala la hondura del pensamiento griego que definió al ser humano precisamente como *Zoon lógon ékhon*.

6. M. Buber, *Yo y Tú* [1923], trad. de C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1993. Daré amplia cabida a la aportación de este autor en el capítulo octavo.

7. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 805 = B 833. El compendio en la pregunta final, en *Lógica* (Ak. IX, 25) y en las *Lecciones de Metafísica* (XXVIII, 534).

Valga añadir aquí completando que, como ya insinué (3.1.4.2) al hablar de la crisis del sujeto, Kant acertó ya a presentar un «yo» humano que, sin confundirse con el «empírico» (temporal y fenoménico) y sin absolutizarse, no dejaba de ser real. En no pocos pasajes añadidos en la segunda edición (1787) de la *Crítica*, se reafirma esa realidad del sujeto

mente— la pregunta por el «*sentido* de la vida». Una filosofía que le da cabida no puede desentenderse, aunque críticamente, de lo religioso.

6.1.2. Sobre el significado de la expresión «*sentido de la vida*»

Es necesario, como ya he dicho, hacer ahora con el detenimiento que el tema pida un esfuerzo semántico por dilucidar lo que queremos decir cuando hablamos del «*sentido de la vida*». El término «*sentido*» es muy polisémico; y tiene ciertas acepciones más elementales (en alguna de las cuales es sinónimo de «*significado*»), que no hacen obvio a primera vista el uso que se hace en la expresión «*sentido de la vida*». (No ha faltado quien ironice preguntando «*si tiene sentido hablar del sentido de la vida*»...) Hay que proceder con cautela.

6.1.2.1. Desde «*sentido*» hasta «*sentido de la vida*»

De entre sus múltiples acepciones⁸, es menester considerar de entrada al menos *tres*:

1) En la más común de ellas, el término (en plural) denomina los *órganos sensoriales* humanos (vista, oído..., que proporcionan los datos del conocer empírico, las *sensaciones* y, en nivel más complejo, las *percepciones*).

2) En una segunda, denomina la *orientación* de un proceso dinámico espacial o temporal (como en la expresión, tan usual, «*cambio de sentido*»).

3) En una tercera, «*sentido*» es un equivalente de «*significado*». Resulta comprensible desde la segunda: pues en el ámbito semiótico se da una ordenación objetiva del signo *hacia lo significado*, connotando también consciencia y voluntad subjetivas. La sinonimia con «*sentido*» se comprende porque «*significado*» ha pasado a ser un constitutivo interno del mismo «*signo*»: que, con base en los «*significantes*» (fonéticos

puro. El «yo» (real) «*sabe que es*», no «*qué es*». Se «*autoafecta*» en su «*sentido interno*» y así se conoce como fenómeno correlativo de los sensibles en su devenir temporal. Ver mi «*Estudio preliminar*» en I. Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible. La Disertación de 1770*, CSIC, Madrid, 1996, pp. xlviij ss.

8. Tienen probablemente antecedente común indoeuropeo el latín *sensus* y el germánico *Sinn*. A éste, el *Diccionario* de Grimm le encuentra hasta 24 acepciones. Es, en todo caso, importante que, en las que voy a considerar, coinciden ambas tradiciones. Da buena información J. E. Heyde, «*Vom Sinn des Wortes Sinn*», en R. Wisser (ed.), *Sinn und Sein*, Niemeyer, Tübingen, 1960, pp. 69-94. Sobre el uso por filósofos de la expresión «*sentido de la vida*» (*Sinn des Lebens*), información completa en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* IX, 815 ss.

u otros) hace del signo un signo determinado. Es así (= «*el* significado», no «*lo* significado» extralingüístico) como ha podido encontrar un equivalente en «sentido»⁹.

Podemos ahora, partiendo de estas tres acepciones básicas, recorrer presumibles pasos de deslizamiento semántico que puedan haber conducido hacia la expresión que analizamos. Desde la acepción (1) se llega por comprensible metáfora a expresiones muy usuales como «sentido musical, sentido moral...», etc., que sugieren ya una primera aproximación a «sentido de la vida». Al elegir el término se habrá querido expresar una capacidad de percepción *directa*, no mediada por esfuerzo racional o volitivo. Pero queda un salto por dar para que «sentido» sea atribuible a «la vida» y no ya a una facultad del sujeto. Ahí se llega más bien desde la acepción (2): en la que «sentido» es atributo de algo *objetivo* con lo que se enfrenta el sujeto, aunque, eso sí, desde una intención y una expectativa (a la que supone que lo objetivo responde). Quizá es una confluencia objetivo-subjetiva la que más acerca a lo que busca expresar «sentido de la vida»; aunque aún sin dar plena cuenta de ello.

En la acepción (3) («sentido» como sinónimo de «*el* significado») se da esa confluencia objetivo-subjetiva. Y en el ámbito de esta acepción encontramos precisamente aproximaciones más claras. Cuando una inadecuada combinación de significantes frustra la intención que se buscaba al usarla, se origina un «*sin-sentido*». Esta vez estamos ante una expresión ya muy cercana. Pero subsiste una distancia importante. Porque hablar de «la vida» no es hablar de signos; la vida es, más bien, aquello que todos los signos *connotan* como razón de ser del sistema mismo de comunicación y de acción; aquello que más valoramos y más nos concierne.

4) El análisis pide, pues, intentar definir otra acepción de «sentido», que podamos suponer constituyente del sintagma «sentido de la vida».

Una conjetura fecunda para avanzar podría venir del recién citado

9. Aunque la lengua inglesa ha recibido del latín el término *sense* con una polisemia bastante cercana a la que vengo estudiando, usa preferentemente otro término, *meaning*, que mira ante todo a la acepción (3). Se trata del derivado participial del verbo *to mean* («pensar, opinar», cercano al *meinen* alemán): que resulta sinónimo de «el significado» (semántico-lingüístico): el *Sinn* (interno) que Frege contrapuso en alemán a *Bedeutung* (referente externo) en sus estudios lógicos. De ahí vendrá, quizá con peculiares matices, la expresión inglesa *meaning of life*; pero sin distancia insalvable, como prueba la equivalencia de *non-sense* y *meaningless* para decir «absurdo» (tanto lógico como vital). En todo caso, en la filosofía analítica inglesa el tema tiende a ser visto desde lo lingüístico-semántico. Fue célebre el libro (1923, trad. 1954) de C. K. Ogden e I. M. Richards *The Meaning of Meaning*. En estilo de filosofía analítica británica, un buen estudio sistemático sobre «significado» (o «sentido» en esa acepción) es el de N. E. Christensen, *Sobre la naturaleza del significado* [1961], Labor, Barcelona, 1968.

ejemplo del «sin-sentido» semántico. Podrían haber sido experiencias negativas las que llevaron a la fórmula que analizamos. Sería al tomar conciencia de frustraciones vitales dolorosas cuando el sujeto habría percibido un *fallo en lo que suponía que «significaba» para él el curso de su vida*. Se habría, pues, hablado antes de «sin-sentido» que de «sentido». (No en vano la expresión se ha hecho frecuente sólo desde mediados del siglo XIX —en ambiente de crisis y romántico—¹⁰.)

En su formulación, la expresión se refiere a algo objetivo («vida»); pero connotando de modo central el punto de vista de un sujeto humano. Ante todo, del individuo que la profiere; aunque desde ahí pueda generalizarla como presuntamente válida para los demás sujetos humanos: de «mi vida» a «la vida». Puede ser fundada como hipótesis esta progresión:

a) *ante un fracaso*, se descubre que «no tuvieron sentido» segmentos concretos de «vida»: en primer lugar, tareas emprendidas con determinadas expectativas, si fallaron las *metas* buscadas (sea que se revelaran inviables o que, alcanzadas, resultaran decepcionantes). En la base, pues, junto con la aceptación (3), está la (2) de las antes mencionadas;

b) desde ahí, la expresión pasa de modo no forzado al tenor positivo en situaciones de deliberación sobre *proyectos* por realizar. El sujeto «encuentra sentido» (o no) en ellos; aquí, eso sí, prevalece el lado activo de la relación; por lo que es más adecuado decir: «*atribuye* (tal o cual) *sentido*» al segmento de vida que acomete;

c) ha sido, en todo caso, desde referentes concretos (como los aludidos) como la expresión ha acabado al fin trasfiriéndose a *una evaluación global de «la vida»*: «ha tenido (o no) sentido» lo vivido. A una expresión así parece subyacer una ponderación de logros y costos; viene a ser casi sinónima de «ha valido (o no) la pena»;

d) pero aquí se hace presente, ineludiblemente, un factor hasta ahora no mencionado. En esa evaluación global de la vida no entrarán en

10. Un estudio muy sugestivo del aspecto subjetivo-vital de la cuestión, con fuerte realce del influjo de los grandes novelistas rusos en su surgimiento, el de R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins* (Barth, München, 1953). Fueron sin duda también decisivas en ese surgimiento ciertas expresiones de F. Nietzsche; sobre todo las que leemos en *La gaya ciencia* (1882) en el contexto del famoso apólogo del loco: «[...] al dejar la interpretación cristiana y condenar su 'sentido' como falsificación, nos surge terrible la cuestión schopenhaueriana: ¿tiene sentido la existencia?, una cuestión que necesitará aún un par de siglos para ser percibida en toda su profundidad». La alusión a Schopenhauer es certera en cuanto al origen del planteamiento del problema. Sobre esta génesis ha escrito recientemente un valioso libro M. Cabada: *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, Barcelona, 1994. A él me referiré varias veces más adelante. Breve pero sugerente era el estudio de M. Benzo, *Sobre el sentido de la vida*, BAC, Madrid, 1972.

cuenta sólo los propios proyectos y su éxito; pesarán también *acontecimientos azarosos* en los que el sujeto ha sido pasivo. La «vida» tiene incluso más de eso que de activo; frustraciones sobrevenidas accidentalmente pueden quitarle su «sentido». Vista así, la expresión «sentido de la vida» revela toda la envergadura del *deseo* que subyace a la vida consciente humana. Si no encontramos «sentido» en la vida es porque *deseamos una «vida»* conforme a nuestro deseo. Encontraremos «sentido» en la medida en que en «la vida» se realicen nuestras aspiraciones.

6.1.2.2. Hacia los supuestos del «sentido de la vida»

Se evidencia, pues, oportuno reflexionar sobre el factor antropológico *deseo*.

Ante todo: el deseo subyace a la *estructura finalística* aludida (proyectos, metas, esfuerzos, éxito o fracaso); tal estructura, presente de algún modo en los mismos procesos biológicos como «*teleo-nomía*»¹¹, al alcanzar la vida nivel humano se hace consciente, se articula lingüísticamente y da entrada a la «libertad». El *lógos* (lenguaje, razón) hace a los humanos capaces de actuación «*teleo-lógica*»: capaces de pre-concebir conscientemente las metas de su esfuerzo y los medios aptos para llegar a esas metas; todo al servicio de su *decisión* por unas determinadas metas. Ahora bien, la decisión se guía por una *valoración* y ésta supone en su fondo el deseo: valorar es juzgar que algo (una posible meta a obtener) es «bueno» (= conveniente para el desarrollo del dinamismo vital a que tiende el deseo).

Pero no es sólo del modo recién dicho —en la base de la valoración que guía las decisiones finalísticas— como se hace presente el deseo. Está también presente, de modo más difuso, como aspiración hacia «lo bueno» y contra «lo malo» venga de donde venga, e incluso si es claro que no depende para nada de nuestras decisiones. Consiguientemente, la afirmación (o la negación) del «sentido de la vida» es —cuando es anticipatoria— una expresión de *esperanza* (o *desesperanza*) vital en la no frustración del deseo; cuando es «a vida pasada», es la alegre (o triste) constatación de lo bien (o mal) fundado de tal esperanza.

Cabe aún ahondar en este análisis. Es complejo el mundo de los deseos y arriesgada esa unidad que se le impone al hablar del «deseo»

11. Es importante el reconocimiento de esa dimensión, con el título «teleonomía», en el conocido ensayo de Jacques Monod *El azar y la necesidad*. La vida introduce en el mundo físico una diferencia básica por la inversión que supone en el sentido de la entropía. A todo el tema me referiré más ampliamente en el capítulo noveno. Como allí diré, no habría que entender «Naturaleza» como sólo la suma de los elementos naturales; es coherente entender algo más.

en singular. ¿Qué puede significar? Podría no ser irrazonable tenerlo por un *constructo filosófico* que postularía en cada sujeto humano, en la raíz de los múltiples deseos que afloran a su consciencia, un «fondo desiderante». Tal «deseo» apuntaría hacia *lo más auténtico* de las potencialidades del dinamismo vital del sujeto —los deseos reales concretos expresan pasos de desarrollo de tal dinamismo pero ya con toda la *ambigüedad* de sus contingencias biográficas—. Cabría denominarlo «deseo constitutivo» e intentar describirlo por términos muy genéricos: deseo de ser, de vivir, de crecer..., de «autorrealizarse». Pienso que *algo así*, difícil de precisar y también de justificar, puede ser lo que subyace de hecho a muchas formas de discurso sobre «el sentido de la vida»; lo que lo hace algo enigmático pero difícilmente sustituible.

¿Es fecunda la introducción de un tal constructo? Enraizar en el «deseo constitutivo» los múltiples deseos concretos podría ayudar a comprender no sólo la incansable *búsqueda humana* de «sentido de la vida», sino *el temple* con el que se hace: un temple de *confianza básica* en la no-frustración; esa tenaz *esperanza* «contra toda esperanza», que llega muchas veces a lo que, visto desde otro ángulo, parecería desmesura. Tal confianza parece otorgarse a un «deseo» que no es ninguno de los deseos concretos, los propiamente tales. No puede estrictamente razonarse; pero está, por otra parte, en la base de muchos usos de la misma razón (de no haber confianza básica, ¿estarían garantizados contra la objeción escéptica que se les planteara?).

Conviene advertir que lo que llamo «deseo constitutivo» es propio de cada individuo humano: algo que puede suponerse lo constituye en su misma urdimbre vital. Cuando, por otra parte, la expresión «sentido de la vida» es usada hoy (sobre todo en discursos de tenor religioso o filosófico) en referencia al colectivo humano, habría que admitir que el subyacente «deseo constitutivo» *habría de universalizarse* de modo muy audaz, ya que postula una básica coincidencia transcultural de todos los humanos en ciertos rasgos de los que integran el «deseo constitutivo» de cada uno de ellos.

6.1.2.3. El «sentido de la vida» en la religión y en las filosofías

El que lo *azaroso* entre también a determinar el que los humanos encuentren, o no, «sentido en la vida», ayuda a percibir la cercanía del tema con lo religioso. Al entrar en juego factores que no dependen de la libertad humana ni son controlables por ella, la búsqueda del «sentido de la vida» enfrenta a los humanos con instancias enigmáticas. Si no ensayan frente a ellas los recursos de la magia, se sentirán llamados a la adoración del Misterio, con *esperanza de «salvación»*... Es muy com-

previsible que notables teóricos actuales hayan acudido a «sentido de la vida» (con unos u otros matices) para caracterizar la función antropológica de la religión¹².

En cuanto a las filosofías, han sido las del estilo *humanista* las que han dado a esa tendencia religiosa a la esperanza una acogida y un relieve que no sería coherente darle desde presupuestos empiristas; como tampoco desde el supuesto de racionalidad total. (Desde este último, sí es pertinente una cuestión por el «sentido de la historia», que de-subjetiviza el planteamiento y lo devuelve a la acepción [2] de las mencionadas inicialmente.)

Y se hace ya también comprensible que el tema «búsqueda de sentido de la vida» y el tema «esperanza» hayan sido heredados (con referencia expresa a lo religioso o no) por no pocas de dichas filosofías como temas humanos de relevancia decisiva. Naturalmente, siempre con una presencia mayor del *factor crítico*, presencia que podría resumirse como pregunta por «la verdad del sentido». Donde se trata, en gran medida, de establecer criterios correctos para neutralizar el exceso de subjetividad («subjetivismo») que podría afectar a las convicciones religiosas de sentido, garantizando así una suficiente inter-subjetividad. También, como es natural, de cuestionar las plasmaciones concretas de la esperanza religiosa.

En la revisión histórica que voy a hacer irán apareciendo diversos enfoques, más o menos favorables a tal «verdad del sentido», más o menos críticos frente a ella. El tema es arduo. «Verdad» es conformidad con *lo real*. El «sentido de la vida», que cifra *la esperanza* de las religiones, unifica dos órdenes ante los que se viven los humanos: el de *lo real* y el de *lo valioso*. Dos órdenes inicialmente separados: lo que se nos impone como real «no vale» muchas veces en nuestra apreciación, regida por los deseos concretos (que no se atienen a criterios de lo real). Lo que más deseamos y valoramos «no es real ni realizable». Esperar el «sentido de la vida» es esperar que *lo que tenemos por valioso sea también últimamente real*. De esa esperanza han vivido las religiones. El filósofo humanista la comprende y, al someterla a crítica, no deja de experimentar su atractivo y preguntarse si sería convalidable.

Se destaca en la historia moderna una respuesta que cabe llamar maximalista: la de Immanuel Kant con su recurso a un razonamiento

12. Habría que relacionar expresamente el tema «sentido de la vida» con el hecho de la muerte y con la temprana toma de consciencia humana (arqueológicamente atestiguada). No cabe elaborar una teoría única del significado de los rituales mortuorios. Pero sí es, al menos, claro que apuntan a una insatisfacción con la pura contingencia y a la expresión de una cierta esperanza que restaure el «sentido de la vida» amenazado.

«postulatorio» favorable a la fe en Dios. Su argumentación se basa sobre la decisión ética de «búsqueda del supremo bien»; que no sería realizable de no ser real un «Supremo Bien Originario». Bien mirado, tal postulado es un desarrollo racional de la *esperanza*. Esta toma de posición parece haber originado todo un vaivén de reacciones favorables y adversas a Dios. En el que finalmente se ha llegado a un rechazo frontal del mismo estilo de razonar: eso suponen las denuncias de «ilusión» por parte del llamado «pensamiento de la sospecha».

Volviendo al tema, ya antes introducido, del temple de «confianza básica», cabe ver el estilo postulatorio como la demanda a tal temple de un máximo ya quizá muy cuestionable. Pero la confianza básica no queda por ello descalificada, incluso para quien no pueda darle tanto. ¿No cuenta tácitamente con ella todo proceder filosófico que ni se reduzca a empirismo estrecho ni, por otro lado, se afilie a una afirmación previa de racionalidad total? De modo más evidenciable cuenta con ella el método que Kant llamó «trascendental», como haré ver. La confianza básica puede cifrarse en «el sujeto humano» o, bien, en «la realidad» (algo quizá más cauto y no muy diferente, ya que, en definitiva, el ser humano *se vive como realidad* y sólo aspira a ser su «portavoz» consciente)¹³. La «sospecha» filosófica es correcta, pero no el tomarla como principio decisorio. Apelar a la confianza básica no es arrogarse el éxito de las búsquedas; sólo excluye el que se den *de entrada* por condenados al fracaso sus esfuerzos por cuanto en su base se deja ver el deseo.

6.1.3. La «experiencia religiosa» sometida a reflexión

El tipo humanista de filosofía se caracteriza, en contraste con el empirista y el racionalista, por una postura sintética ante sus contrapuestas tendencias epistemológicas. No rechaza por principio aventurarse en *afirmaciones «metafísicas»* (más allá de lo contrastable por métodos empíricos); pero sólo si cuenta con un inicial *acceso experiencial* a lo afirmado. Esa demanda de una inicial *inmediación* hace al filósofo humanista cercano al empirista. Pero éste no se encontrará cómodo con el uso laxo de «experiencia»; en todo caso, no le otorgará valor cognitivo. («Experiencia» por excelencia —*empeiria*— es la percepción sensorial; ella es la fuente de *datos*, sin los que el trabajo racional es vacío.) El em-

13. Una «confianza en el hombre» asumí con fuerza en un momento clave de mi *Metafísica fundamental* (cap. 6): referida al «sentido», era «partir de una cierta *presunción* positiva, que se admita, eso sí, *revisable*, y vaya buscando su confirmación en todo el proceso» (*ibid.*, p. 153). Hoy prefiero, como puede verse, la fórmula de Hans Küng, «confianza radical en la realidad» (*¿Existe Dios?* [1978], Trotta, Madrid, 2005, pp. 605 ss.).

pirista reconoce otras inmediaciones que no son la cognitiva; inmediatas son, a su modo, la acción, la decisión, el sentimiento y la valoración; pero no son pertinentes para llegar a *afirmaciones de realidad*.

Es importante, como se ve, precisar ese uso «no empirista» del término «experiencia». (Así como también el uso que quepa hacer de la «razón» a partir de ahí.) Y, ante todo, ver a qué nos referimos. Diciéndolo en una enumeración ejemplificadora y no exhaustiva, se trata de lo que *el sujeto personal vive y conoce* en el amor interpersonal, en el gozo estético, en los varios momentos de la actuación ética. En ese conjunto puede encontrar también un lugar la «experiencia religiosa». Es razonable referirse al conjunto como «experiencias personales».

Tratemos de formular su peculiaridad. Todas ellas tienen el carácter de lo *inmediato*, lo directamente *vivido* por el sujeto. Es lo que tienen en común con la experiencia sensorial. No tienen, sin embargo, la índole de *dato que se impone* (a un sujeto más bien pasivo); ni tampoco la de *acceso en principio público* que tiene lo sensorialmente percibido. Las experiencias personales revelan de modo directo la realidad de cada sujeto; quedando como problema la capacidad que puedan tener como reveladoras también de la realidad sin más. De entrada son «subjetivas»; pues, aunque el sujeto es parte de la realidad y la refleja, no puede desconocerse que filtra la imagen que se hace de la realidad. Ahora bien, no tendría tal filtro por qué ser total: algo de la realidad integral —quizá relevante aunque menos netamente definible— podría revelarse en sus experiencias. Aceptado lo cual, queda abierta una tarea, sutil y compleja, que ha de situarse genéricamente entre las de «interpretación»: ante todo, de cada experiencia por quien la vive; también de los signos o símbolos en los que se expresan las varias tradiciones, en ese ejercicio filosófico que llamamos «hermenéutica».

Hay que dar otro paso. Quizá debe entenderse que alguna interpretación *forma parte* ya de la misma «experiencia», si ésta ha de comprenderse en toda la amplitud que sugiere la misma etimología. En efecto, el radical griego *peir* sugiere ante todo la idea de «probar» —como por ensayos y comparación—, en un camino de cercioramiento progresivo. (Más claro es esto todavía en la etimología germánica: *erfahren*, por su raíz, sugiere «viajar».) Y es concorde la sabiduría popular, que supone que es sólo una vida larga la que nos hace «experimentados», conocedores no ingenuos de las complejidades de lo real. Todas las acepciones más usuales en el lenguaje ordinario incluyen, junto a la noción de «inmediación», no tanto la de «imposición indudable» (de la experiencia sensorial) cuanto la de «paulatino cercioramiento». Tal cercioramiento alude inevitablemente a todo un proceso temporal, que articula los momentos de mayor inmediación. Es muy

coherente pensar que en él tienen una gran función ensayos de interpretación de lo vivido.

Viniendo a nuestro tema, la reflexión filosófica (hermenéutica) sobre la «experiencia religiosa», es justo que haya de acomodarse al doble elemento sugerido para ésta:

1) *algo nuclear*, más inmediato a cada consciencia, que quizá podríamos mejor llamar «vivencia», destacando así su índole más subjetiva; y

2) *una interpretación* de la misma, espontánea aunque mediada ya por la tradición cultural en la que se inserta cada persona, que le da su elemento expresivo, en gran medida simbólico (según el análisis que hice en el capítulo primero).

De acuerdo con esto, la hermenéutica filosófica de lo religioso tendrá esta doble tarea:

1') ante todo, una reconstrucción comprensiva del núcleo vivencial;

2') ulteriormente, *rehacer su interpretación* de modo crítico, ponderando sus presupuestos y las condiciones de validez, ofreciéndole eventuales alternativas.

Se comprende que las filosofías humanistas sean más aptas para esa tarea al no tener los prejuicios de las empiristas ni la excesiva ambición teórica de las racionalistas. Esta aptitud puede, incluso, ser un test para reconocerlas. He encontrado un ejemplo de esto que digo en la filosofía de la religión de Xavier Zubiri: lo que denominó (1935) «religación»¹⁴ —buscando deliberadamente una cercanía lingüística a «religión» y un contraste con el «existenciario» sentirse «arrojado» (*Geworfen*) del análisis de Heidegger— es una básica *actitud* vivencial humana ante la «poderosidad» con la que se nos impone lo real, actitud de la que han nacido las religiones y que es el ámbito en el que brota la pregunta por Dios. Cuando desde ahí ha pasado a hablar de la religiosidad como «experiencia de Dios», entiende incluir además un elemento de interpretación. Y en su filosofía quiere, por su parte, *rehacer críticamente el camino «experiencial» de las interpretaciones* hasta llegar a «Dios»¹⁵.

14. En su artículo de *Revista de Occidente* (1935) «En torno al problema de Dios». Después recogido (1944) en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, ¹⁰1994, pp. 417-454.

15. Así en *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, sobre todo pp. 305-365. Tomo después muy en consideración la filosofía de la religión zubiriana. Debo ahora advertir que en este preámbulo estoy hablando de «experiencia religiosa», pero no de «experiencia de Dios»; ponderaré en su momento el sentido y la posible validez de esta última expresión, que Zubiri usa generosamente.

Perspectiva muy diferente es la del reciente libro de W. P. Alston *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, 1991. Ya me referí a este

¿Puede encontrarse también un programa así en los otros pensadores que voy a presentar en este capítulo? Debo reconocer que no a primera vista. Como va a poder apreciarse, son muy grandes las diferencias que hay entre ellos. Tampoco está muy difundida la apelación a la «experiencia religiosa». Pero pienso que eso se debe a condicionamientos culturales que no afectan a lo más nuclear; y que no rompe una suficiente afinidad de la orientación. Cabe encontrar ésta —espero mostrarlo— bajo fórmulas varias. (Añadiré, de paso, que lo mismo ocurre en torno a la formulación que he hecho tan central, «sentido de la vida»: no aparece en muchos de los autores que presentaré, el mismo Zubiri entre otros. Pero puede incluso allí encontrarse subyacente.) Los filósofos que voy a estudiar coinciden en ver lo religioso como una relevante búsqueda experiencial humana; y también en una suficiente afinidad con ella de su temple vital y cosmovisión, tal que les hace interesante el pensarla y tratar de dar una versión de lo que es y lo que implica, que sea crítica sin traicionarla.

Antes de proceder a la revisión histórica, es oportuno plantear aún un par de cuestiones sobre las «experiencias religiosas» mismas: *a)* ¿En qué medida son entre sí semejantes y diversas? *b)* ¿Son separables de las *otras experiencias personales*?

a) Lo dicho en los primeros capítulos autoriza para asumir que hay un fondo común en todas: orientación adorativa hacia el Misterio con expectativa de salvación. Lo diferencial (diversa simbolización de la salvación) proviene quizá de la diversa percepción, culturalmente condicionada, de lo que amenaza el sentido de la vida. (Y se advertirá que los filósofos que voy a presentar reflejan la peculiaridad del ámbito cultural marcado por el monoteísmo.)

b) Es claro que se dan solapamientos múltiples de las experiencias religiosas con las morales, estéticas y amorosas. La filosofía no verá problema. ¿Llegaría, incluso, a ver en la historia una maduración religiosa y humana en la que lo religioso tiende a devenir no tanto una vivencia aparte cuanto la «dimensión de profundidad» de la vivencia personal?¹⁶.

autor al final del capítulo anterior (nota 50). Su enfoque se ciñe más que el mío a la noción «empírica» de «experiencia»; y busca mostrar que puede, al menos parcialmente, neutralizarse el claro déficit que tienen las experiencias religiosas respecto a las sensoriales en publicidad, capacidad de predicción, universalidad y obviedad de interpretación». Apunta a una recalificación de amplias miras dentro de la epistemología empirista; sin las apelaciones de la filosofía de la subjetividad. Supone, en todo caso, un cierto esfuerzo sintético digno de atención.

16. La expresión, que ya cité, es de P. Tillich, «Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes», en los *Gesammelte Werke IV. Die Frage nach des Unbedingten*, EVW, Stutt-

6.2. REVISIÓN HISTÓRICA

Mi reseña histórica se refiere también en este capítulo, como en los anteriores, a los filósofos de la Modernidad occidental; y va a dar el mayor relieve a Kant y a la reflexión suscitada por él. Pero me ha parecido necesario poner por delante la mención de un pensador de la Antigüedad, de cosmovisión típicamente «humanista» y aún presente de modo relevante en bastantes de los filósofos que voy a recordar. Me refiero a Agustín de Hipona (354-430).

Es verdad que debe ser mirado ante todo como teólogo de la tradición cristiana; algunas de sus aportaciones (quizá, más que ninguna, las relativas al pecado y la gracia) han sido decisivas en esa tradición. Pero no es menos verdad que tenía gran talento filosófico; de una talla tal que Karl Jaspers ha considerado (con las de Platón y Kant) acreedora al estatuto único de los «fundadores del filosofar»¹⁷. Quizá, con el solo antecedente de Sócrates, constituye el modelo del pensar lo humano y desde lo humano. Por debajo de sus convicciones de fe cristiana y de sus reflexiones teológicas sobre la misma, aparecen continuamente en sus escritos intuiciones de gran hondura sobre la condición humana. Obviamente, se destacan entre ellas algunas relativas a lo religioso. Dejando otras, quiero recoger tres, que me resultan particularmente relevantes.

6.2.1. *Agustín: «corazón inquieto», «Verdad inmutable», «Dios-Amor»*

La primera es aquella que se expresa en la tan citada frase del comienzo de las *Confesiones*: «Nos hiciste, Señor, para ti y está nuestro corazón inquieto hasta que descanse en ti»¹⁸. En el término «inquietud» se ha expresado, con una eficacia que quedará atestiguada por los numerosos ecos posteriores, una esencial ilimitación del deseo radical humano, constitutivamente «abierto» a la infinitud de Dios. Lo más esencial de la religión queda así inscrito en el indefinido proceso de búsqueda de realización del deseo. No ha explotado Agustín esa índole «inquieta» del ser humano como «prueba de Dios» (algo que sí ha hecho en el tema de la verdad), pero será comprensible que sí se haya intentado en la estela de pensamiento suscitado por él. En las *Confesiones* el pensamiento es sistemático y retorna al final, cerrando una síntesis que, del antropocen-

gart, 1964, p. 39; traducción castellana del ensayo en cuestión en el volumen *Teología de la cultura*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

17. K. Jaspers, *Los grandes filósofos II. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant* [1956], Tecnos, Madrid, 1995. (Sobre Agustín, pp. 113-190.)

18. Agustín, *Confesiones*, 1, 1 (CSEL, 33, 1).

trismo inicial, pasa a lo teocéntrico: «Nosotros esperamos aquietarnos alguna vez en tí. Tú, Bien que no necesitas de otro, siempre idéntico a ti mismo, eres tu propia quietud»¹⁹.

Junto a este primer elemento de filosofía de la religión hay que poner un segundo, al que Agustín concedió, en su tratado *Sobre el libre albedrío*, el privilegio de constituirlo en *su* «prueba de Dios». Si en el «corazón inquieto» subyace, como es perceptible, la filosofía platónica del deseo (*éros*), aquí es indisimulable otro influjo de Platón: la teoría de las ideas como reino de la verdad; el tema recibe en Agustín un cambio sintomático, por el que las «ideas» pasan a serlo de la eterna Inteligencia (ideante), que es así «la Verdad eterna». Transcribo a continuación lo más esencial del pasaje en que se expone el argumento:

De modo que no podrás negar que hay una verdad inmutable, que contiene todo lo que es inmutablemente verdadero; no la podrás decir tuya, ni mía ni de ningún hombre, sino tal que se da comúnmente a todos los que ven las verdades inmutables [...] (Lo que dos ojos ven simultáneamente no podrás decir que es de éste ni de aquél, sino que es algo distinto que da a cada uno el poder mirar [...]) Esta verdad, pues, en la cual vemos tantas cosas, ¿pensarás que es más excelente que nuestra mente, o la pensarás inferior o quizá igual? [...] Cuando alguien dice, por ejemplo, que las cosas eternas son más importantes que las temporales, o bien que siete y tres son diez, no dicta que así debe ser, sino conoce que así es; más que corregir cual examinador, se alegra como quien encuentra [...] Tanto puede conocer la mente cuanto puede aproximarse y adherirse a la Verdad inmutable²⁰.

Son, sin duda, denunciabiles no pocas ingenuidades en el texto, pero sería impropio no encontrar bajo ellas un esbozo de valor. Que, por su índole de búsqueda de las condiciones de posibilidad de la experiencia cognitiva humana, merecería llamarse «trascendental» (en el sentido kantiano, que pronto voy a recordar). Visto desde ese ángulo, deja percibir un defecto: no tiene en cuenta la mediación de lo que Kant habría de llamar «sujeto trascendental», unificador *a nivel humano* de los conocimientos de los individuos («verdad *mía* o *tuya*»). Pero, dado que Agustín asumiría —parece obvio reconocerlo— que la unificación que va buscando razonar es más radical y concierne a *todo entendimiento* capaz de la verdad, podría su argumento aspirar a una validez transfinita

19. *Ibid.*, 13, 38 (CSEL, 33, 387).

20. Agustín, *De libero arbitrio*, II, 12, 33 ss. (CSEL, 74, 69 ss.). Un buen comentario en Ch. Boyer, «La preuve de Dieu agustinienne»: *Archives de Philosophie* 2 (1923), pp. 105-141.

(un «trascendental/trascendente»). Como reflexión sobre la experiencia religiosa, vale en todo caso su destacado del misterio ínsito en el mismo conocer. Surge así una visión de algún modo idealista como interpretación de la conciencia religiosa. De ella dejó esta otra fuerte expresión que leemos también hacia el final de las *Confesiones*. «Nosotros, pues, vemos estas realidades que has hecho *porque son*; pero ellas *son porque Tú las ves*»²¹. (El idealismo platónico, «objetivo», se ha hecho «idealismo de la libertad», en que todo lo real pende del *Sujeto infinito*, Dios.)

El tercer elemento de filosofía de la religión agustiniana consiste en la comprensión de la vivencia religiosa más típicamente cristiana, el amor y su interpretación (denominable también como «trascendental/trascendente»); que le encuentra su condición de posibilidad en el reconocimiento de Dios como «Amor». Dado que este elemento atañe muy centralmente a la religión monoteísta y sugiere algo muy relevante para la superación de sus peculiares problemas, en vez de dedicarle aquí una simple glosa, reservo su consideración para hacerla objeto de un tratamiento más amplio en mi tercera parte (capítulo octavo).

6.2.2. Kant: «Ideal de la razón pura», «teísmo moral», «religión en los límites de la mera razón»

El pensamiento de Immanuel Kant (1724-1804) sobre lo religioso merece en este contexto la mayor atención. Es, por una parte, uno de los pensadores modernos que puede considerarse fundador de la «filosofía de la religión» explícitamente tal. Pero su misma filosofía integral —que voy a llamar «Críticismo»— daba ya un puesto central a «Dios». Problematizaba fuertemente la manera como lo hacían objeto de estudio las metafísicas racionalistas de sus predecesores; pero no pensaba con ello destruir su papel como clave de bóveda de la visión de la realidad, sino más bien encontrar una nueva manera de concebir la relación humana a él e, incluso, de argumentar en su favor. Esta manera (que Kant mismo llamó «teísmo moral») guardaba estrecha relación con la religiosidad —que Kant vio siempre indisoluble de la experiencia moral—. Puede por ello incluirse en el epígrafe general de «filosofía de la religión» (aunque en un sentido menos estricto)²². El proceder kantiano es suma-

21. Agustín, *Confesiones*, 13, 38 (CSEL, 33, 387).

22. Sobre la filosofía de la religión kantiana es comprensible que remita a diversos escritos en que me he ocupado expresamente de ella. Además de los relativos al «teísmo moral», citados en las notas siguientes, debo mencionar: «La filosofía de la religión de I. Kant», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 32005, pp. 179-205; «Kant y la filosofía de la religión», en D. M. Granja (coord.), *Kant: de la 'Crítica' a la filosofía de la religión*, UAM/Anthropos, México/Barcelona, 1994, pp. 185-

mente típico de la filosofía de la subjetividad. Y de hecho ha marcado una pauta para las posteriores filosofías del mismo estilo, incluso en los casos en que las conclusiones han sido radicalmente divergentes de la kantiana.

Antes de proceder a presentar sumariamente el teísmo moral —la aportación kantiana más destacable—, es oportuna la referencia, todavía más sumaria, a la posición en que queda «Dios» en la obra fundamental de la filosofía criticista, la *Crítica de la razón pura* (1781, reedición en 1787). Su estatuto es denominado «ideal de la razón pura». Recoge Kant en esa noción algo que había elaborado en el período precrítico con pretensión argumentativa teórica y que, al escribir la *Crítica*, no le resulta ya susceptible de tal pretensión. Lo que queda más claro del tema es la necesidad estructural de la razón humana de presuponer tácitamente la noción de un ente de suprema perfección (*Ens realissimum*) para la completa determinación de todos los conceptos que usa. Tal es lo que denomina «el ideal de la razón pura»²³.

Kant entiende que los argumentos especulativos que solía usar la filosofía racionalista en favor de la existencia de Dios conjugaban esa noción (*Ens realissimum*) con otra exigencia racional, la que pide suponer que, en el origen de la existencia contingente, se da la necesaria (*Ens necessarium*). Kant admite también esta última exigencia; pero en 1781 no encuentra ya viable su conjugación con la presuposición del *Ens realissimum*: pues al conjugarla se incurre, de un modo u otro, en

211; «Filosofía y teología en la filosofía de la religión de Kant. Estudio preliminar» del libro: I. Kant, *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología*, edición bilingüe con traducción de R. Rodríguez Aramayo, Trotta, Madrid, 1999, pp. ix-lxix.

23. *Crítica de la razón pura*, A 567-583 = B 595-611. Kant había sido aún plenamente asertivo en 1763 (*El único fundamento probativo para una demostración de la existencia de Dios*). Rechazaba ya entonces la noción wolffiana de «existencia» como *complementum possibilitatis* y, con ella, el argumento cartesiano que hace homogénea la existencia con los predicados al afirmar que no puede faltarle al «Perfecto». Pero buscaba otro tipo de argumento «ontológico», que en realidad está más cercano del que después llamará «cosmológico», ya que no parte de solos conceptos. Mejor que de la *existencia* del mundo (como hacían los argumentos «de la contingencia» de Leibniz y Wolff), parte de la posibilidad: para que algo sea realmente posible debe *necesariamente* preceder (como su fundamento) una existencia. Y, al ser toda posibilidad solidaria, tal existencia necesaria fundante debe ser única. El tema de la derivación de todo lo posible (conceptible) desde el *Ens realissimum* se entrelaza así aún con el de la fundamentación de lo existente en el *Ens necessarium*. En la *Crítica* ya no se da por claro tal enlace y ahí radica la inviabilidad de la prueba teórica de Dios; los que la mantienen, piensa Kant, recurren de nuevo subrepticamente al ya refutado «argumento ontológico»: vuelven a proceder desde una (gratuita) asunción de posibilidad real para el *Realissimum*. Sobre este punto puede leerse lo que escribí en *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 99-103. Había hecho un desarrollo más analítico en mi *Metafísica trascendental*, cit., pp. 173-180.

la falacia del «argumento ontológico»²⁴. Pero encuentra Kant importante mantener al menos la validez nocional del «Ideal». Por una parte, es una «censura racional» de los antropomorfismos del lenguaje religioso²⁵. Por otra, es el fondo teórico sobre el que la razón, como *postulación* proveniente de su uso práctico, llega —ahora sí con fuerza asertiva— al «Supremo Bien Originario». Éste es, para Kant, un concepto más adecuado de Dios; clave del que llamó «teísmo moral».

Aunque plenamente desarrollado sólo en la *Crítica de la razón práctica* (1788) y en la *Crítica del juicio* (1790), el teísmo moral está ya presente en sus rasgos esenciales al final de la misma *Crítica de la razón pura*. En una expresión del prólogo a la segunda edición de ésta (1787), formuló Kant su concepción de esta revolución que había realizado: «Debí destruir la ciencia, para hacer lugar a la fe»²⁶. Hay que aclarar que «ciencia» es ahí sólo el saber sobre Dios que se arrogaba la metafísica racionalista; tampoco «fe» es lo que podría sugerirse a primera vista —la adhesión de quien cree en Dios con referencia a una determinada «revelación» histórica suya—. Kant llama «fe racional» a la *actitud* filosófica clave de su teísmo moral. Es la *aserción como real* del Supremo Bien Originario —y de la inmortalidad del sujeto moral humano—, que son las claves de una respuesta positiva al *¿Qué me cabe esperar?*, una cuestión de las nucleares de la filosofía, sin duda cercana a la que hoy expresamos como cuestión del sentido de la vida humana.

Esta actitud y aserción es lo que aquí más nos interesa; pues son muy típicas de la filosofía de la subjetividad (humanista). Al tomar prestada una palabra clave del léxico cristiano, Kant era consciente de reivindicar para su filosofía algo propiamente religioso; sobre ello, de hecho, se edificará la «religión en los límites de la mera razón», de la que escribiría su posterior libro (1793; en seguida me referiré a ella). Tal religión no es la única; para encontrarla hay, incluso, que partir de la religión histórica. Pero aunque la «fe racional» no tenga algunos de los rasgos de la fe histórica, tiene otros y ello hace justo el préstamo: es un acto racional,

24. El argumento anselmiano, siempre en la versión cartesiano-leibniziana, es así denominado en la *Crítica* (A 591 = B 619). A su refutación está dedicada la sección cuarta del capítulo tercero de la «Dialéctica trascendental»; y constituye el centro del capítulo, tras el desarrollo sobre la génesis del «ideal de la razón pura». Para Kant, es propio del argumento ontológico proceder por puros conceptos y desde el de *Ens realissimum* al de *Ens necessarium*. Pero, como he recordado en la nota anterior, la sección quinta refuta el «argumento cosmológico» por cuanto, aunque profesa partir de lo real y en el sentido *necessarium-realissimum*, al resultarle eso inviable (algo que ya se había anunciado en la sección tercera), retoma en el último paso la argumentación (puramente conceptual y de sentido inverso) «ontológica».

25. *Crítica*, A 641-642 = B 669-670.

26. *Crítica de la razón pura*, B XXX.

pero complejo, que incluye una toma de posición vital. Cuando Kant la ha presentado con más detalle, la ha visto como modo de «orientarse en el pensar».

«Orientarse» busca describir una función *racional* que no debe confundirse con las conceptualizaciones y argumentaciones; pero que es legítima y puede determinar el curso de algunas de ellas. Es el «derecho» a admitir como «subjetivamente suficiente» la validez de una afirmación de existencia (de Dios), si emana de una «necesidad» (*Bedürfnis*, con matices conjugados de indigencia y exigencia) de la misma razón²⁷. La existencia de Dios es, entonces, objeto de un «postulado de la razón práctica». (No una afirmación práctica o valorativa ella misma, sino una afirmación teórica; pero afirmación teórica sin fundamento argumental propiamente teórico sino sólo práctico. La razón práctica ejerce así su «primado» sobre la teórica²⁸.)

Son necesarios algunos comentarios. Ante todo, tal «fe», aunque tenga como último término a Dios, es previamente *fe en el propio ser del sujeto humano*, es decir, confianza otorgada a su constitución. Si se mira bien, una confianza así es siempre el apoyo tácito del método «trascendental», que arguye desde lo dado en la conciencia humana a sus condiciones de posibilidad no directamente asequibles. En la «fe racional» se extrema esa confianza, ya que la condición de posibilidad trascendentalmente postulada es «trascendente». La necesidad de la razón (*Bedürfnis*) puede ser el caso extremo de lo que antes llamé «deseo constitutivo».

En todo caso, esta extremosidad (sin duda sorprendente) es explicable en el crítico Kant porque se despliega sobre una experiencia personal para él fortísima, la *vivencia moral*; en la que no es descaminado percibir ya siempre presente un matiz religioso. (Si cómo se vive el *deber* es ya de algún modo religioso, se entiende que abra a un *esperar* religioso.)

Ya hice en el capítulo tercero una somera presentación de las ideas éticas kantianas, para aclarar el sentido de la emergencia moderna de la «autonomía». La conciencia ética no puede surgir como heteronomía; y una heteronomía (entre otras) era la derivación religiosa tradicional de un «mandamiento divino» (apoyado por su correspondiente sanción). Eso daría sólo un «imperativo condicionado» (como los de la utilidad o de la búsqueda del placer). Se destruye la índole «categórica», esen-

27. I. Kant, *Qué significa «orientarse en el pensar»* [1786], en *Werke*, Ak. VIII, 133-147. Hay reciente traducción castellana de R. Rovira, en los Cuadernos de la Universidad Complutense de Madrid. Sobre el tema ver mi comentario en el capítulo 3 de *El teísmo moral de Kant*, cit., pp. 127-138.

28. Ver mis «Reflexiones sobre el primado de la razón práctica», en J. Carvajal (ed.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 15-28.

cial a lo ético, si se lo concibe fundamentado no en los mismos sujetos a quienes se dirige. Sólo es moral la «autonomía», es decir, allí donde la actuación no tiene otra ley que la que emana del sujeto y su razón. Pero, aunque la razón dicta su ley *en cada conciencia* individual, no induce, estrictamente hablando, individualismo; pues la razón no es de cada ser humano sino *porque es de todos*. Por ello, la formulación más profunda del imperativo categórico (de las varias que da Kant con matices complementarios) es la que pide —a cada persona en nombre de todas— «actuar de manera que la humanidad sea tomada, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro, *siempre también como fin, nunca sólo como medio*». La humanidad se constituye así, glosa Kant, como un «reino de fines-en-sí» y es de ese modo como es autónoma²⁹.

Pero ello reconduce a Dios. Veamos un poco de cerca este camino postulatorio, que Kant en la *Crítica del juicio* no vacilará en denominar «prueba moral de Dios» (consciente sin duda de que «prueba» no significa ahí lo que significaría en el ámbito puramente teórico):

a) Quien se propone actuar según tal imperativo no puede menos de proponerse como meta «el supremo bien» de la humanidad; el cual incluye, además de la máxima honestidad ética de todos, la realización de sus deseos («felicidad»), algo de lo que se hacen «dignos» al actuar éticamente. (En la lógica del razonamiento, está claro que se trata de la felicidad de todos.)

b) Ahora bien, ese ideal de «bien supremo» no es realizable por las fuerzas humanas, ni puede ser proporcionado por la Naturaleza.

c) Luego el agente moral *tiene «derecho» a postular en fe racional* la existencia del «Supremo Bien Originario» (Arquetipo y Garante del «supremo bien derivado») ³⁰.

La pregunta *¿Qué me cabe esperar?* es así desligada de la pregunta más teórica *¿Qué puedo saber?*, que queda referida a lo científico (aunque siempre con un último horizonte metafísico), para ligarse íntimamente al *¿Qué debo hacer?* ético. Es a lo que se refiere el antes recordado «primado de la razón práctica sobre la especulativa» ³¹: una interpreta-

29. I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* [1784], en WW IV, 421-435. Hay traducciones castellanas de J. Mardomingo (Ariel, Barcelona, 1996; edición bilingüe) y de R. Rodríguez Aramayo (Alianza, Madrid, 2002).

30. *Crítica de la razón práctica* [1788], en WW, V, 124-125; en la traducción de R. Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2000, pp. 241-242; *Crítica del juicio* [1790], V, 434. Ver sobre el tema *El teísmo moral de Kant*, cit., pp. 121-127. También mi posterior artículo, «El teísmo moral en la tercera Crítica kantiana»: *Miscelánea Comillas* 49 (1991), pp. 3-22.

31. *Crítica de la razón práctica*, V, 119-121; traducción citada, pp. 234-237. Y mi escrito antes citado (nota 28).

ción filosófica de la realidad humana de grandes consecuencias. Pensaba Kant ir así también a las raíces de la misma religiosidad —en su forma teísta, que es la que tenía presente—. Su filosofía de la religión no haría sino rehacer el camino vivido por el hombre religioso.

Puede ser importante no vincular indisolublemente entre sí los varios elementos del modelo kantiano. Pues cabría aceptar lo más nuclear (experiencias personales que son interpretadas sobre una base de confianza dada a las exigencias de la estructura de la subjetividad humana), desvinculándolo de la absoluta preeminencia (hasta la exclusividad) de la experiencia ética; y, sobre todo, del acento dominante en la conexión con la felicidad, que determina concretamente el postulado. (Se ha podido calificar de «elpidológico», es decir, basado en la esperanza, el argumento kantiano³².) Esta desvinculación puede haberla operado el mismo Kant en su proceso ulterior, el subsiguiente a la insistencia más explícita en *la religión* y que parece encontrar expresión en sus últimas reflexiones (*Opus postumum*). Pronto indicaré en qué dirección parece haberse dado el cambio. Antes es menester presentar brevemente algo al menos de la aportación del libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793).

«Religión es el conocimiento de los deberes como mandamientos divinos»: así reza una definición que se encuentra ya hacia el final de la *Crítica de la razón práctica*³³. La reflexión del libro procede en este supuesto. Según él, Dios debe ser visto como «Legislador, Gobernador y Juez» de los humanos. La historia de las religiones positivas muestra para Kant un progreso desde la prevalencia del ritual (con el que el hombre intenta congraciarse a un Dios tirano arbitrario) a la de lo moral; la predicación del Evangelio fue el paso decisivo.

Pero ¿queda realmente un lugar importante para lo histórico de las religiones si la esencia se sitúa en lo moral que es autónomo y universal?

32. R. Rodríguez Aramayo ha hablado de «elpidología eudemonista» kantiana; el tema aparece en varios de los escritos recogidos en su libro *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992. Debe entenderse bien que no es el kantiano un simple argumento «eudemonológico» (que Kant reputaría ilusorio). Aunque para concluir la existencia de Dios invoca la búsqueda humana de felicidad (*eudaimonía*), la fuerza probativa —que permite pasar de simple hipótesis a «postulado»— viene toda de la actitud ética (incondicionada), que nos hace «dignos de ser felices».

33. *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 129; traducción citada, p. 247. Importante advertir que añade: «no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias, en sí contingentes, de una voluntad ajena; sino como leyes esenciales de cada voluntad libre para sí misma, que deben, no obstante, ser vistas como mandatos del Ser supremo, porque sólo de una voluntad a la vez moralmente perfecta (santa y benévola) y todopoderosa podemos esperar alcanzar el supremo bien, que la ley moral nos obliga a proponernos como objeto de nuestro esfuerzo...».

En el prólogo de la segunda edición (1794), responde Kant de modo básicamente afirmativo, usando un ejemplo muy claro: la relación de la religión racional con las históricas es como la de dos círculos concéntricos, de los que la religión racional ocupa el interior. (El filósofo tiene ahí su competencia, aunque no le está vedado proceder desde una instancia bien acreditada de círculo exterior para encontrar rasgos del interior; de hecho, así actúa Kant, desde lo cristiano³⁴.) El círculo exterior puede añadir pero no quitar al interior. Hay como una normativa apriorica de lo racional, que no tendría que ser por principio adversa a la religiosidad, ya que se la concibe como religiosa ella misma. Pero es claro que se abre una problemática delicada, que no resulta eludible para ninguna filosofía de la religión. (Pensando ya concretamente en el monoteísmo y su idea central de «revelación», trataré de reflexionar sobre esa problemática en mi último capítulo.)

Lo que resulta urgente abordar ya ahora es otra cuestión que concierne a la misma definición dada: ¿qué alcance hay que dar al «como» en la expresión: «los deberes *como* mandamientos divinos»? Cabría una interpretación ficcionalista. Pero en este punto resulta esclarecedor, dentro de la oscuridad que proviene de lo fragmentario de los textos, el testimonio de la reflexión última de Kant que nos han conservado los legajos séptimo y primero del *Opus postumum* (a datar desde comienzos de 1801 hasta abril de 1803)³⁵.

Es razonable —aun cuando no podrá gozar de evidencia exegética, dada la complejidad y fragmentariedad de las notas kantianas de este último año lúcido de su vida— una lectura de dichos textos que descubra un Kant «religioso», es decir, viviendo lo moral desde Dios. (El «como», al que se llegó por el rodeo elpidológico, habría quedado incorporado entonces a la vivencia ética.) El teísmo moral, además de tal rodeo, indu-

34. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Ak. VI, 12-13; trad. de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid 1969, pp. 26-27.

Adviértase bien que prescindo aquí totalmente de entrar en los aspectos peculiares de ese libro (tema del «mal radical» y la conversión, de la interpretación de los dogmas cristianos, del valor y sentido del culto...); ya que la razón de ser de mi referencia a Kant en este capítulo es lo que tiene de modelo de filosofía «humanista» sobre lo religioso. Algo sobre aspectos del libro puede verse en los otros escritos míos citados en la nota 22. La imagen que ahora doy es, ciertamente, positiva; no querría se entendiera como aplauso global a la postura kantiana sobre la religión (que encuentro deficiente en cuanto al aspecto adorativo y poco comprensiva con la necesidad expresiva que ha conducido al ser humano al *culto* religioso).

35. Puede leerse lo que escribí bajo el epígrafe «La crisis del teísmo moral» en *El teísmo moral de Kant*, cit., pp. 139-159. Un tratamiento muy serio del tema, en el libro de R. Wimmer *Kants kritische Religionsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1990, pp. 224-270. El libro es el mejor estudio reciente de la filosofía kantiana de la religión.

cía ingenuidades conceptuales (las metáforas «Legislador, Gobernador, Juez», de un antropomorfismo poco criticado: el problema spinoziano era más bien eludido...). Kant muestra ahora sentir una necesidad de purificar su noción de Dios; y parece haber buscado como solución, en esas notas últimas, una *inmanentización no panteísta* de Dios en el hombre, un Dios como Unificador profundo de las conciencias humanas. Una noción así permite mejor comprender que se autolegislen; la autonomía humana se hace de algún modo «teónoma» sin dejar de ser autónoma (y, por tanto, de encontrar a Dios *sólo* como término, no como punto de partida para nuestro conocimiento). Para sugerir esa relación escoge Kant con predilección la preposición «en» —buscando para ello varias veces inspiración explícita en la expresión «en él vivimos, nos movemos y existimos», que los Hechos de los Apóstoles (17, 28) ponen en labios de Pablo en su discurso del Areópago—³⁶. En todo esto hay también temas relevantes de filosofía de la religión, sobre los que será oportuno volver en los capítulos próximos.

Para terminar esta presentación del modelo kantiano y antes de pasar a considerar su paradójica efectividad histórica como origen de filosofías de indudable afinidad metódica que, sin embargo, son antitéticas en el resultado, es oportuno llamar la atención sobre las posibilidades que ofrece de ser transportado a otra clave, la del *amor*. El mismo Kant facilitó la tarea, ya que se refirió a la fórmula evangélica «amarás al prójimo como a ti mismo», como cercana a la suya³⁷. Recelaba, eso sí, del lenguaje del amor y prefería el más austero del deber; más hondamente aún, estimaba que lo humano está en el esfuerzo costoso, mientras que el amor señalaría más bien una «ley de santidad», ya sobrehumana —que, no obstante, debe tenerse como ideal—. Mostraré en el capítulo octavo que la actitud moral amorosa puede ser la mejor clave para una recta concepción monoteísta. Con ella es posiblemente más soluble el problema con el que acabo de decir se debatía el último Kant. (A la vez,

36. I. Kant, *Opus postumum*, Ak. XXII, 55, 62, 118.

37. *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 83. En este caso, no me resultan del todo satisfactorias las traducciones y he ofrecido esta otra: «Aquella ley de todas las leyes, como única prescripción moral del Evangelio, describe la actitud ética en su suma perfección; en la cual es 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 ininterumpido e infinito» (J. Gómez Caffarena, *¿Qué aporta el cristianismo a la ética?*, SM, Madrid, 1991, pp. 35-36; donde, en nota, reconozco que el original «wie alle moralische Vorschrift des Evangelii» no es inequívocamente «como *única* prescripción», ya que admitiría también una interpretación plural-distributiva [«como cada...»]. Pero encuentro que el contexto no favorece tal interpretación [*alle = jede*] y sí la que propongo [*alle = die einzige*]: Kant está buscando un antecedente de su ética «formal», es decir, de *único principio supremo*).

el estilo kantiano podría ser la mejor manera de comprender y valorar una concepción como la cristiana desde la filosofía de la religión.)

6.2.3. *La inversión de Feuerbach: «el Hombre, Dios para el hombre»*

Encuentro ineludible introducir aquí, antes de otras, una presentación de la filosofía de la religión que Ludwig Feuerbach (1804-1872) expuso en su libro de 1841, *La esencia del cristianismo*, una obra tan significativa e influyente como pueden haberlo sido los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume, *La religión en los límites de la mera razón* de Kant o las *Lecciones de Filosofía de la Religión* de Hegel, que he ido presentando como arquetípicas. Aunque menos madura en conjunto, es una obra brillante, llena de valiosas intuiciones, en honor de las cuales se le pueden perdonar sus incoherencias y la retórica de ciertos pasajes.

Feuerbach puede con justicia presentarse como el primer gran maestro del ateísmo humanista, que tantos otros representantes va a tener en el siglo y medio siguiente. Pero hay que añadir que su ateísmo sigue fuertemente impregnado de religiosidad³⁸ —en realidad, su juicio sobre la religión es ambivalente, como vamos a ver—; y que, por paradójico que resulte, podría ser Feuerbach, entre los grandes clásicos de la filosofía de la religión moderna, el que mejor haya captado algunos aspectos, ciertamente capitales, de lo cristiano.

Como ya dije al aludirlo en el capítulo cuarto, la clasificación de Feuerbach en la tipología que vengo usando no puede ser neta. Discípulo de Hegel hasta 1839, conservó incluso después no poco de su modo de discurrir, así como algunos conceptos clave —y pienso que reencontramos este fondo hegeliano al preguntarnos por la lógica de su opción atea—. La repulsa del idealismo hegeliano la hizo en nombre de la realidad, con mucho acento en lo empírico y una proclamación «materialista» (que, no obstante, Marx iba pronto a considerar todavía idealista); es cierto, en todo caso, que en muchos momentos de su discurso sobre la religión domina el empirismo y la realidad de «Dios» es vinculada al posible milagro, según la lógica empirista que ya conocemos. Pero por debajo de ese *pathos* empirista se percibe claramente otro: el del *sujeto humano*. Esto me inclina a colocar finalmente al Feuerbach de 1841 entre los filósofos humanistas de la subjetividad. (Soy bien consciente de que esta colocación, así como no pocos de los acentos que voy a marcar en mi exposición, no son los habituales. Me resulta importante hacerlos; quien no lo vea así, puede tomar mi punto

38. Es muy acertado el enjuiciamiento de R. Avron en su libro *Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris, 1957.

de vista como una hipótesis que podría al menos completar la que él tenga por más válida.)

El mismo Feuerbach reconoció la cercanía en que su postura quedaba respecto a la de Kant (a quien había refutado, con los argumentos de rigor, en su época hegeliana). Las diferencias que mantendrá explícitamente frente a Kant, más que oposición delinean una complementariedad. El recelo a la reincidencia idealista le hace subrayar lo concreto del sujeto: siempre «yo»-«tú». Pero esto no excluye la universalización, que Feuerbach (como veremos) hace en forma de apelación al «género humano»: marca sólo un camino hacia ella menos brusco que el kantiano. En el terreno moral la diferencia es aparentemente mayor, porque Feuerbach rechaza el «deber» categórico kantiano y proclama seguir una moral de la felicidad. Pero, vista de cerca, la diferencia se torna de nuevo complementariedad —o, quizá mejor esta vez, superación en la misma línea—. Feuerbach pone como principio la felicidad *universal*. Sus defensas del «egoísmo» son sólo unas lógicas y sanas premisas para ello³⁹. Y le concede una *fuerza vinculante* que no queda por debajo de la que Kant concedía a su imperativo. En realidad, es el *amor* la clave de todo, un amor que *arranca de lo cercano pero no reconoce más límite que la Humanidad*. Feuerbach ha podido ser invocado con razón por los personalistas actuales (y, concretamente, por Buber) como el primero que dio centralidad al encuentro interpersonal concreto, *yo-tú*⁴⁰; pero es, al mismo tiempo, el más osado mantenedor de la universalidad de ese amor: las páginas centrales de *La esencia del cristianismo* eso son, como vamos a ver⁴¹.

Pero tratemos de captar cómo el argumento postulatorio kantiano ha podido invertirse diametralmente. Del «debemos; luego podemos creer en Dios» —en que cabría, con las debidas matizaciones, resumir a Kant— pasamos a un «amamos; luego sepamos excluir a Dios».

39. Ver los textos que sobre el «egoísmo sano» aduce M. Cabada en su excelente libro comparativo *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, UPC, Madrid, 1980, pp. 165 ss. Cabada subraya más bien la diferencia que en cuanto a la relación de la ética con la búsqueda de la felicidad separa a los dos autores —diferencia que es real, pues para Kant tal búsqueda es un presupuesto, no un constitutivo de lo moral; y el amor de sí (*Selbstliebe*) es origen de heteronomías—. Pero en su exposición aparece una más básica coincidencia en el enfoque antropológico y solidario.

Otros dos escritos posteriores de Cabada son también recomendables: «La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit., pp. 291-316; al final del cual hay una muy útil antología de textos. Y el citado (nota 10) *Querer o no querer vivir*, Herder, Barcelona, 1994, en su parte 2.^a, pp. 89-169: «Feuerbach o la afirmación comunitaria del hombre».

40. Cf. M. Cabada, *Feuerbach y Kant*, cit., pp. 152-153.

41. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* [1841], traducción castellana de J. L. Iglesias, con prólogo de M. Cabada, Trotta, Madrid, ³2002. En lo que sigue, cito en el mismo texto según esta traducción.

Es clave el término «proyección», que incluye una crítica a la apoyatura en el deseo. Pero hay que matizar correctamente su significado. Hoy propenderemos a verlo desde el «pensamiento de la sospecha», que puede tener aquí un origen pero se ha desarrollado sólo después, con Marx y Nietzsche. Hay, desde luego, pasajes de *La esencia del cristianismo* cuya lectura obvia sería ésa. Por ejemplo: «la esencia de la fe [...] consiste en esto: que el hombre es lo que desea» (175). Pero el contexto refiere la «fe» a que alude tal pasaje sólo a la oración y al milagro. Más amplitud podría tener esta otra afirmación: «los dogmas fundamentales del cristianismo son los deseos del corazón realizados» (186). Y esta otra: «el más allá no es más que [...] la satisfacción de una exigencia, el cumplimiento de un deseo» (221). En todos estos pasajes se inculca claramente una reserva frente a la propensión religiosa a la realización imaginaria de deseos humanos. Esa reserva pertenece a aquella tesis del libro que denuncia la «esencia falsa» de la religión. Pero hay que decir que no agota las razones de tal falsedad. Y, además, que debe ser tomada de modo que deje lugar a la tesis relativa a la «verdadera religión», no menos, sino más importante para Feuerbach. Quizá es ésta la mejor expresión de la doble tesis:

La religión es la relación que el hombre sostiene con su propia esencia —en esto consiste su verdad y su fuerza de salvación—, pero con su esencia no en cuanto suya sino como la de otro ser diferente de él y hasta opuesto —en esto consiste su falsedad, sus límites, su contradicción con la razón y la moralidad, la fuente perniciosa del fanatismo religioso— (250).

Ahora bien, esta verdad de la religión, que Feuerbach tiene tanto empeño en mantener, está ciertamente más allá de los deseos concretos y sus objetos, incluido el deseo de la inmortalidad tal como los humanos nos la representamos. Pero no está más allá de lo que he llamado «deseo radical». El argumento feuerbachiano es, por el contrario, un apasionado *sí* al deseo radical humano, cuyo objeto expresa como «infinitud». Es un argumento postulatorio, doble: de índole negativa respecto al Dios trascendente, para poder ser de índole afirmativa respecto a ese «Dios» inmanente, que no es otro que el mismo Hombre. *El deseo radical sigue teniendo razón*. Feuerbach está en el clima de la filosofía kantiana, incluso más de lo que él mismo reconocía. No es su pensamiento primariamente un «pensamiento de la sospecha»: por el contrario, el día que la sospecha se imponga, pondrá también en entredicho la exaltación humana, esencial al humanismo feuerbachiano.

Es conocido el aparato conceptual por el que la doble tesis puede articularse sin dificultad. Se da una *escisión* de la conciencia: la reali-

dad de la escisión es la distancia entre el individuo humano y el *género humano*. Pero la escisión es percibida ingenuamente cuando se atribuye lo que debía darse al género a una realidad trascendente. Y éste es el origen de Dios. «Dios» resulta haber sido una mediación históricamente necesaria para la toma de conciencia humana de la grandeza del género. «La religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo [...] Pero lo que es primero para la religión, Dios, es [...] lo segundo, pues es sólo la esencia del hombre que se objetiva» (311-312). En este contexto, que es el de la conclusión del libro, están aquellas conocidas expresiones: «La esencia del hombre es el ser supremo del hombre... *Homo homini Deus est*». De modo coherente se nos había dicho desde la introducción que «la religión es la esencia infantil de la humanidad» y que «lo que fue contemplado y adorado como Dios es ahora reconocido como algo humano» (65). Alguna vez se insinúa que es lento el proceso de maduración: «El desarrollo de la religión [...] consiste [...] en que el hombre despoja a Dios cada vez más para atribuírselo a sí mismo» (81). El propio Feuerbach, que así filosofa, no parece estar del todo seguro de haber llegado al final: «Lo que ayer era todavía religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy pasa por ateísmo será mañana tenido por religión» (82).

Premisa fundamental del razonamiento son los antropomorfismos de la religión monoteísta. Feuerbach se complace en subrayarlos y aun a veces se impacienta con aquellos teólogos que intentan superarlos (75-76). Sólo si Dios es antropomórfico resulta verosímil el que la grandeza infinita (de pensamiento, libertad, amor...), que la fe le atribuye, no sea otra cosa que la toma de conciencia, todavía no reconocida como tal, de la propia grandeza del hombre. Pero es menester, además, para la lógica de la «recuperación postuladora» que pueda hablarse con seriedad de *infinitud* humana. Aquí es decisivo, como ya insinué antes, el concepto del «género». Pero no resulta en modo alguno obvio que tal concepto baste para apoyar la seriedad del uso de «infinitud». Más bien queda la impresión de que en este punto del discurso feuerbachiano hay una debilidad notable. Y es interesante conjeturar las razones de esta debilidad.

Me parece claro que en la exaltación feuerbachiana del hombre hay influjos ambientales. Subyace al *Homo homini Deus* el mismo optimismo progresista que había embebido las proclamas positivistas de Auguste Comte: aquel mismo optimismo que el por entonces entusiasta feuerbachiano Karl Marx acertó a plasmar en la rememoración del mito de Prometeo («el más noble de los santos y mártires del calendario de la filosofía»)⁴².

42. K. Marx, *Introducción a la disertación: «Diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro»* [1841], en K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión*, ed. de H.

Y aún nos queda la razón a mi entender más profunda; cuya mención estimo esencial para que sea completa y fiel la presentación del humanismo ateo de Feuerbach. Ya he recordado el relieve dado por éste al amor. Ahora bien, el último capítulo de *La esencia del cristianismo* lleva precisamente el título «La contradicción de la fe y el amor» y contiene la declaración más expresa sobre dónde hay que encontrar el misterio de la grandeza del «género humano». El amor «es la realización de la unidad del género por medio del sentimiento moral» (307). «El género no es sólo pensamiento; existe en el sentimiento, en la interioridad, en la energía del amor» (309). En este contexto se acoge del modo más explícito la herencia cristiana, operando en ella la disección enunciada: hay que abandonar la «fe» (que en este contexto equivale al reconocimiento de Dios como sujeto en sí), la cual recapitula todos los males del cristianismo y de la religión; pero guardando el amor. Pues «el amor es el que manifiesta la esencia oculta de la religión», mientras que «la fe constituye la forma consciente», superficial (290). Pienso que las siguientes expresiones son el resumen mejor del pensamiento de Feuerbach:

Dios es el amor. Esta proposición constituye el principio supremo del cristianismo. Pero la contradicción de fe y amor está ya contenida en esta proposición. El amor es sólo un predicado, Dios es el sujeto [...] La necesidad de la distinción sería suprimida si se diera la vuelta a la cuestión: el amor es Dios, el amor es el Ser absoluto (305).

Pienso que no estamos ante una variante más del tema. Recordemos que para Kant lo que Feuerbach llama infinitud surgía, bajo el nombre del «supremo bien», como un *proyecto de acción* coherente con la conciencia moral absoluta: quien busca absolutamente el bien, busca para la humanidad una conjunción de honestidad y felicidad, tal que no puede verse limitada por los términos concretos de la vida humana. Y aquí fundaba la postulación de la inmortalidad y de Dios. Feuerbach rechaza explícitamente estos contenidos religiosos como tales; pero su principio del amor lleva inherente —con más obviedad incluso que la conjunción kantiana de deber y felicidad universal— un proyecto humano dotado de infinitud.

En la interpretación, pues, que estoy proponiendo, la «infinitud» feuerbachiana del «género humano», tan problemática por otros caminos, se hace explicable porque *se trata de la infinitud del proyecto humano solidario, a impulsos del amor*. Pero, si esto es así, la diferencia con

Assman y R. Mate, *Sígueme*, Salamanca, 1974, p. 48. El reevocador del mito había sido Goethe, en una famosa oda escrita en 1774 y que ya impactó fuertemente a Lessing.

Kant aparece más claramente como *rechazo* de la pertinencia del Dios trascendente al proyecto humano. Feuerbach *no prueba* directamente la imposibilidad de Dios. Lo que mantiene en primer lugar es que *es posible* un proyecto humano como el pensado por Kant —más aún, como el proyecto cristiano— sin recurrir a Dios; y hay que comentar que es ésta una posibilidad que Kant aceptaba como tal, puesto que tenía su afirmación por opción de fe, «racional» pero no impositiva. Pero no queda ahí: no sólo declara a Dios no-necesario; lo rechaza. Cabe preguntar si no sería más lógico el agnosticismo que el ateísmo. En el rechazo puede, sin duda, pesar el sesgo empirista de su filosofía; pero también puede leerse entre líneas que rechaza a Dios porque *lo experimenta vivencialmente como competidor*: el «Dios-Amor» mermaría grandeza al Hombre-Amor. Es una cuestión metafísica, pero hecha vivencia. Y esta vivencia, la de «Prometeo», es determinante. Es la vivencia atea más característica de la Modernidad, en contraste con una vivencia teísta también presente en ella, marcada por la filosofía de la subjetividad. Amor como heroísmo frente a amor como gracia. Permítaseme insistir: ambas tienen en común, a pesar de todo, la aceptación de *una infinitud en virtud del deseo radical humano*, una aceptación que Feuerbach no llama pero podría bien llamar «fe racional»⁴³.

6.2.4. Ateísmo humanista entre «Prometeo» y «Sísifo»

Bajo tal epígrafe puede ser oportuno insertar aquí una mirada sintética a una línea compleja de pensamiento *humanista*, que se ha desarrollado en el mundo occidental a lo largo del último siglo y medio. Se trata de filosofías de la religión, cuya mención es relevante en la revisión histórica que estoy llevando a cabo en este capítulo. Casi exclusivamente ocupadas con el monoteísmo hebreo-cristiano, son herederas de la postura atea de Feuerbach, pero con inflexiones que resultan aleccionadoras. Es

43. Para ser completa, la reseña de la filosofía de la religión de Feuerbach debe incluir al menos una mención de ciertos matices que vino a añadir a la obra fundamental de 1841 *La esencia de la religión* (1846). En un nuevo viraje naturalista, acude a «la Naturaleza» como explicación de algún modo transubjetiva de la proyección hipostatizadora en «Dios» del amor que es la esencia verdadera. Sobre ello, ver M. Cabada, «La autorrealización», cit., pp. 296 ss.

Una interesante alternativa genética del ateísmo feuerbachiano, con más acento en la dependencia respecto a Hegel y en el contexto de debate metafísico sobre la onto-teología, puede leerse en el profundo estudio de P. Cerezo Galán «La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas», en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Sigueme, Salamanca, 1973, pp. 135-223, sobre todo, 182-196.

sugestivo encuadrarlas en el marco de las apelaciones literario-mitológicas que acertaron a hacer algunos de sus representantes⁴⁴.

«Prometeo» es el primero y más básico de los mitos de referencia. Ya recordé que fue el joven Karl Marx quien lo puso en boga para caracterizar una postura filosófica que él mismo refería explícitamente a Feuerbach. Se trata, entonces (según el análisis realizado en el punto precedente), de un ateísmo postulatorio que invierte el sentido del postulado teísta propugnado por Kant. Es un pensamiento claramente ateo; pero con centro de gravedad en una básica adhesión apasionada al «Hombre» que muestra rasgos religiosos. Tal ateísmo (y tal filosofía de la religión) son de lo más significativo de cuanto ha producido la Modernidad ilustrada occidental; pero en modo alguno expresan su última palabra y, más bien, han sufrido fuertes crisis a lo largo del siglo XX. Me referiré ante todo al autor que más claramente encarna la herencia feuerbachiana: Ernst Bloch (1885-1977).

Es un pensador complejo, judío y marxista, que propugnó un «marxismo cálido» que recuperara las intuiciones humanistas del joven Marx frente al «materialismo dialéctico», la metafísica materialista con poca atención para lo humano que, con base más en F. Engels que en Marx, era cultivada en la Unión Soviética. Bloch, por otra parte, conservó muy conscientemente una mayor fidelidad a Hegel y no tuvo las propensiones empiristas de Feuerbach. Pero, como éste, pensó primariamente desde la subjetividad humana y dedicó a la exaltación de las creaciones culturales de esa subjetividad sus libros más importantes, ante todo *El principio esperanza*⁴⁵. En esa y otras de sus obras su mayor empeño fue «heredar la religión», es decir, el anhelo humano que la ha producido. Una de sus últimas obras, *El ateísmo en el cristianismo*⁴⁶, es una explícita filosofía de la religión, original renovación de *La esencia del cristianismo*. Lo diferencial y nuevo es la insistencia en lo que llama «función utópica» del hombre y en el sentido (a su modo) escatológico de la historia humana.

Bloch propugna abiertamente, bajo la apelación a la «función utópica», *fuerza cognitiva* para el deseo. (A tal apelación volveré al final, al

44. Ya mencioné este esquema expositivo al presentar, en el capítulo tercero, las vicisitudes del humanismo y su repercusión religiosa. Allí también (nota 35) mencioné su desarrollo en mi escrito *Raíces culturales de la increencia*, Sal Terrae, Santander, 1988. Al que debo remitir como complemento para algunos aspectos.

45. E. Bloch, *El principio esperanza* [1959], 3 vols., trad. de F. González Vicén, Trotta, Madrid, 2004-2007. Sobre el autor hay bastantes buenos estudios recientes en castellano. Como el más completo y sintético, de excelente orientación e información, creo puede tenerse el de J. J. Tamayo, *Religión, razón y esperanza*, EVD, Estella, 1992.

46. E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo* [1968], trad. de J. A. Gimbernat, Taurus, Madrid, 1983.

ponderar el estilo postulatorio de argumentación). Bloch, por supuesto, no da ningún valor cognitivo a los deseos concretos en cuanto tales; es ya posterior a Nietzsche y a Freud y sabe ejercer bien la crítica de la «sospecha». Por ello es exigente en cuanto a las condiciones de la *utopía*: sólo vale la «utopía concreta», que hay que saber depurar de adherencias ideológicas no criticadas. Pero todo eso no mengua la fuerza del deseo «al que accede la razón» —el «deseo radical», entiendo— como alumbrador de la «posibilidad real» escondida en la matriz que es la Materia. La utopía concreta da origen al auténtico «futuro», no repetitivo sino contenedor de *novum* —con un ulterior esbozo de *ultimum*—⁴⁷. Esto es lo que ha hecho religiosa (y, concretamente, cristiana) la existencia del hombre. «Esperamos» es la gran palabra para Bloch; lleva en sí el «amamos» de Feuerbach y, más explícitamente que él, mira a una historia por construir, como postulado de su posibilidad *infinita*. De esta manera, el Ser supremo para el hombre es el *Homo absconditus*, siempre en camino.

Respecto a un Dios entendido como Realidad trascendente, el postulado se mantiene también para Bloch, como para Feuerbach, negativo. Pesa en la peculiaridad del ateísmo blochiano, la aserción de la Materia como realidad primordial, una versión pasada por Engels de la Idea hegeliana. Puede quizá verse en esta inflexión algo análogo a la de Feuerbach en su nueva atención a la Naturaleza en 1846; pero puede también pensarse que éste hubiera mantenido reservas ante algo cuya stirpe es claramente hegeliana; sería, entonces, el punto en que los dos ateos humanistas-prometeicos divergen.

Pero Bloch coincide plenamente con Feuerbach cuando mantiene con pasión una explícita fidelidad a «Prometeo»; y entiendo que aquí radica lo vivencialmente decisivo de su ateísmo. El amor-esperanza de Bloch es también una vivencia exaltada de temple heroico. Su presencia constitutiva en lo cristiano es el tema central del libro *Ateísmo en el cristianismo*, encabezado por el provocativo *motto* «sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo». Clave hermenéutica de toda la lectura de lo cristiano es la opción «por la serpiente, frente al cordero» (basada en ciertos pasajes bíblicos y evangélicos desconcertantes desde la óptica habitual, aunque insuficientes para fundar una tesis de tal envergadura)⁴⁸. Aunque la lectura blochiana resulta forzada y poco verosímil, y el Dios cristiano siga siendo ante

47. *El principio esperanza*, cit., I, pp. 236 ss. Sobre el *deseo*, la *función utópica*, su epistemología y su ontología, contienen gran riqueza de reflexiones los parágrafos 14 a 18 de la obra (I, pp. 107-268).

48. *El ateísmo en el cristianismo*, cit., pp. 80-83, 165-169.

todo Dios de gracia (Infinitud real que prohija la infinitud en camino del proyecto humano esperanzado), no puede negarse que tal lectura ayuda a percibir aspectos «prometeicos» del Evangelio que suelen pasar desapercibidos; y que, en todo caso, avalan que el cristiano se sienta «ateo» del Zeus mezquinamente celoso que, en el mito griego, encadena a Prometeo por la entrega del fuego a los humanos.

La escatología inmanente (intrahistórica) blochiana no es fácil de entender. Bloch ha reconocido muy honradamente en la muerte el gran *anti-utopicum*. Ha sopesado con cuidado las respuestas buscadas por el hombre. Es muy crítico contra las que se acogen a una real supervivencia pero tampoco es tolerante contra las que aceptan fácilmente el diluirse final de lo personal. El largo debate que instituye en el penúltimo capítulo de *El principio esperanza* se cierra —sin cerrarse— con la enigmática apelación a una «exterritorialidad» del principio personal humano, que no puede ser alcanzado por la muerte⁴⁹. Si de lo individual pasamos a lo colectivo, el inmanentizar la esperanza en la historia mientras que, por otro lado, se mantiene la exigencia del *ultimum*, plantea una seria objeción, alguna vez urgida por Kolakowski: ¿no induce el peligro de *cerrar* la historia con el postulado de una utopía realizada, que suscitaría justamente todos los recelos del «mundo feliz» y entrañaría el cese del progreso? Bloch, naturalmente, no quiere eso, pero no queda claro que aleje el peligro de sus premisas⁵⁰.

«Sísifo» es el mito alternativo, reevocado en 1943 por la genialidad de Albert Camus (1913-1960), para servir de emblema a una visión humanista no ya heroica sino doliente, más acorde sin duda con lo que vivían los humanos (al menos, los occidentales) avanzado el siglo XX. Las dos guerras mundiales han sido seguramente los acontecimientos más decisivos para el cambio: el progreso tecnológico no ha colmado las expectativas que suscitó. El mal —la frustración del deseo de felicidad— se hace sentir más que nunca en la historia humana; porque los humanos han aguzado su sensibilidad y han concebido mayores esperanzas. Pero la verdad sigue siendo que «los hombres mueren y no son dichosos».

Sísifo es símbolo de «absurdo»; una palabra, ésta, que ha adquirido también máxima relevancia en escritos filosóficos recientes, sobre todo en el existencialismo francés de la segunda post-guerra. Es absurdo *vi-*

49. *El principio esperanza*, cit., III, 204-285.

50. Ese temor expresa J. Muguerza —recogiendo las dudas expresadas por L. Kolakowski— en su ponderado escrito «Identidad y alteridad. ¿Bloch o Horkheimer?», inicialmente ponencia en el seminario *Racionalidad científica y convicción creyente*, publicada en la *Memoria académica del Instituto Fe y Secularidad*, 1979-1980, pp. 57-66; posteriormente ampliada y publicada, con el título «Un colofón teológico-político», en el libro del autor *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990, pp. 441-473.

tal. Prometeo sabía demasiado bien lo que quería y a dónde conducía a los humanos; su sacrificio, por ello, «tenía sentido», valía la pena, acababa en una meta gloriosa (definida en unos u otros términos). Pero ¿y si, más bien, todo fuera sólo el eterno empujar monte arriba la piedra que volverá fatalmente a caer?

El ateísmo doliente de Sísifo es menos rotundo que el ateísmo glorioso de Prometeo. Ya lo fue en Camus. Y, como diré después, posturas más recientes se han mostrado aún más perplejas. El final del ensayo camusiano de 1943 ofrecía la enigmática solución de «imaginar a Sísifo dichoso». Una solución, en su estricta letra, demasiado negativa; pero susceptible de más de una interpretación. A la que, en todo caso, dio su autor una interpretación constructiva de fuerte tono ético. Como es sabido, en su última etapa (truncada por la muerte prematura), Camus insistió en la «rebelión» solidaria: una ética digna antes que una metafísica, una antropología capaz de recuperar el amor y la esperanza en algo que el protagonista de *La peste* definió «luchar contra la creación tal cual es»⁵¹. El bello mito del «santo sin Dios», que aparece una y otra vez en esas obras —desde el Tarrou de *La peste* (1947) y el Kaliaiev de *Los justos* (1949) al Jean Clémence de *La caída* (1956)—, parecería ensayar un retorno de Prometeo ya sin *hybris*, añorante y no glorioso⁵².

No cabe, en todo caso, silenciar que, frente a esta postura perpleja, la filosofía de la religión hecha desde el humanismo doliente (globalmente situable bajo el signo de Sísifo) tuvo también una expresión de macizo ateísmo en la obra clásica del existencialista Jean-Paul Sartre (1905-1980)⁵³. Varias líneas se cruzan en esa obra y es oportuno deslindarlas.

Encontramos, por una parte, inequívocas expresiones de reasunción del ateísmo postulatorio en el espíritu de Feuerbach. Quizá la más conocida está en la exclamación con la que el protagonista de *El diablo y el buen Dios* saca la consecuencia de lo experimentado en el drama: «Si Dios existe, el hombre es nada. Si el hombre existe...»⁵⁴. En el conjunto

51. A. Camus, *La peste*, en *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 1962, p. 1395.

52. La trayectoria de esta bella creación camusiana parece sugerir, sobre todo con el Jean Clémence protagonista de *La caída*, una progresiva duda sobre la viabilidad del «santo sin Dios»; quedó para siempre irresuelta en lo que hubiera podido ser su resultado por la prematura muerte del autor el 4 de enero de 1960.

53. Habían, como es sabido, hecho de «la existencia» (humana) tema central de su reflexión filosófica los pensadores alemanes K. Jaspers y M. Heidegger. De «existencialismo» se habló más bien sólo tras su eco francés, representado primariamente por J.-P. Sartre.

54. J.-P. Sartre, *El diablo y el buen Dios* [1951], Alianza/Losada, Madrid, 1981, p. 229.

del humanismo sartriano, la raíz de ese antagonismo que conduce a la aserción atea se llama «libertad». El hombre «es su libertad» (por ello no tiene una «esencia que preceda a su existencia»)⁵⁵; aunque es una libertad «situada» (y a ese título retorna lo que hay de innegablemente *dado* en la vida humana, pero sin fuerza normativa ni clave de sentido; todo el sentido vendrá de la decisión libre). La consciencia humana es, en coherencia, pura subjetividad (*pour-soi*) opuesta irreconciliablemente a la objetividad (*en-soi*)⁵⁶. El dilema «o Dios o el hombre» y la conclusión postulatoria contra la existencia de Dios se aclaran desde esa ontología: Dios sería una Subjetividad absoluta que reduciría al hombre a pura objetividad, una «Mirada» que desharía el misterio en que se cifra la libertad humana⁵⁷.

El postulado, tan semejante al feuerbachiano en la estructura, tiene, sin embargo, connotaciones nuevas, propias del clima doliente que vengo llamando «de Sísifo». La conclusión no es triunfalista, porque la libertad es individual y dolorosa: «estamos condenados a la libertad», se nos repite. Muy lejos de la euforia de una humanidad por fin solidaria —como declarando ilusoria la más básica vivencia del ateísmo feuerbachiano de haber quitado el obstáculo que suponía la «proyección» para el amor interhumano—, queda ahora una enorme soledad cuyo único consuelo es la lucidez⁵⁸. La básica relación interhumana es *el conflicto*, esa pugna de las «miradas» ampliamente glosada en el capítulo central, «Ser para otro», de *El ser y la nada*⁵⁹. (Se llega incluso a decir alguna

55. Es la explicación divulgadora que da Sartre de su posición «existencialista» en *L'existencialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1952. La expresión «Soy mi libertad» la oímos en los labios del Orestes del drama *Las moscas*.

56. Es el núcleo conceptual de la obra filosófica de mayor envergadura, *El ser y la nada* [1943], Losada, Buenos Aires, 1966.

57. A reacción contra la indiscreta «Mirada» atribuye Sartre en su autobiografía de los doce primeros años, *Les mots*, la llegada al ateísmo. Al lector de esa bella obra todo el proceso sartriano le dejará la sospecha de haber tenido que ser un poco más complejo.

58. Encuentra expresión poética en labios de Goetz, al final de *El diablo y el buen Dios*. «He matado a Dios porque me separaba de los hombres y he aquí que su muerte me aísla todavía más [...] Les causaré horror ya que no tengo otra manera de amarlos [...]; permaneceré solo con este vacío encima de mi cabeza [...] Hay que hacer esta guerra y la haré» (*El diablo y el buen Dios*, cit., pp. 238, 242).

59. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, cit., pp. 275-503. Incluso el amor es estrategia para conquistar. Lo que justifica el final desolador del drama *A puerta cerrada*: «El infierno son los demás». Cada consciencia humana busca dominar mediante la «mirada» objetivante a la otra («sadismo») y sólo cambia de táctica cuando ve que podría aspirar a un ser-en-sí a través de la otra consciencia y que (por otra parte) en la dominación objetivante se le escapa la subjetividad ajena. Concibe entonces el proyecto complementario de «dejarse mirar» para lograr estos fines; con lo cual, lo que llamamos «amor» no es sino una añagaza «masoquista». Que no resulta eficaz; ya que desencadena algo análogo en el otro y, al fin, sólo queda un reenvío indefinido de las miradas. Es muy perceptible la dia-

vez que sólo con la hipótesis «Dios» sería mantenible el «nosotros» humanista)⁶⁰.

Me parece, no obstante lo dicho, que lo más peculiar del ateísmo sartriano y de su aportación a la filosofía de la religión está en otra línea argumental, esta vez contraria a la viabilidad de todo postulado humanista (del feuerbachiano no menos que del kantiano, habría que decir); aunque coincidente con lo recién mencionado en el espíritu de lucidez trágica. El apoyo para esta otra argumentación viene también de los presupuestos ontológicos que mencioné hace poco. Sartre creyó sacar la consecuencia lógica de la concepción de la libertad humana como puro *pour-soi* enunciando que su proyecto genérico es el dotarse de la realidad (*en-soi*) de que carece, llegando a la constitución de una síntesis suprema de *en-soi* y *pour-soi*, un imposible que es precisamente «lo que las religiones han llamado Dios»:

Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio *pour-soi* en *En-soi/pour-soi* [...] Toda realidad humana es, así, una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y constituer el *En-soi* que escape a la contingencia al ser su propio fundamento, el *Ens Causa Sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la pasión de Cristo, porque el hombre se pierde para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil⁶¹.

Esto es hundir la base misma del argumento postuladorio. A algo así apuntaba la noción feuerbachiana de «proyección» (que, como dije, no centra su filosofía de la religión). Más desarrollo dio Nietzsche a tal crítica; y a ella también apuntaría lo que Freud denominó con término psicológico y más precisión «ilusión»: la aserción de realidad hecha por fuerza del deseo. Tal crítica es la que después se ha llamado «hermenéutica de la sospecha»; a la que ninguna filosofía humanista podrá cerrar oídos por principio, pero que tampoco podrá razonablemente constituirse en principio supremo. Volveré a ello. Pero antes de dejar a Sartre debo recordar la importante rectificación que hizo en 1980.

No atañe expresamente al ateísmo, pero sí a esa postura mencionada en último lugar que origina lo más cerrado del ateísmo. Declarar al hombre «pasión inútil» no es simplemente sospechar de las aserciones (concretas) en cuya génesis está presente el deseo (concreto), sino acep-

metral distancia de este humanismo respecto al de Feuerbach. Quizá son las experiencias históricas de las guerras las que han cambiado tan radicalmente el clima.

60. *L'Être et le Néant*, cit., p. 495.

61. *Ibid.*, p. 708.

tar la esencial frustrabilidad de lo que he llamado «deseo radical» —algo que afecta al estilo humanista de argumentar, que el mismo Sartre utiliza en otros pasajes—. Era negar la «función utópica» y condenar al hombre a la desesperanza. En una entrevista concedida a su amigo Benny Lévy y publicada a raíz de su muerte, reconoce Sartre que *El ser y la nada* conducía a un «pesimismo absoluto», que no pretendía. Todavía ahora, añade, no ha logrado salir de la contradicción que hay entre el fracaso de cada vida humana respecto a su «fin absoluto» y la esperanza que, no obstante, anida siempre en el hombre y no adventiciamente sino como constitutivo esencial de la acción. Precisa:

[...] la acción, al ser al mismo tiempo esperanza, no puede estar abocada desde el principio al fracaso absoluto y seguro. Esto no quiere decir que deba necesariamente alcanzar su fin, pero debe al menos mostrarse en una cierta realización del fin propuesto como futuro. Y hay en la misma esperanza una especie de necesidad. La idea de fracaso no tiene fundamento profundo en mí, en este momento; por el contrario, la esperanza, en cuanto relación del hombre con su fin, relación que existe incluso si éste no se alcanza, es lo que está más presente en mis pensamientos⁶².

Es tentador intercalar aquí una recapitulación comparativa. El argumento postulatorio humanista, cuyos avatares vengo siguiendo, se deja analizar como función de *tres variables*: 1) reconocimiento de una apertura humana a lo absoluto como *deseo irrestricto*; 2) la *confianza básica*, que apoya esa apertura; y 3) el que, al surgir por su conjunción la postulación de infinitud, la consciencia de la *finitud humana* impida optar por el Hombre como portador alternativo.

Para Kant, la postulación de Dios surgía de la conjunción de los tres factores: la evidente finitud humana remitía a lo trascendente la Infinitud postulada por la conjunción de deseo radical y confianza. En Feuerbach y Bloch, permaneciendo los otros dos factores, falta el tercero: lo humano *no* es de tal modo finito que no admita infinitización; están bajo el signo de Prometeo. Bajo el signo de Sísifo reaparece la fuerte consciencia de finitud humana. En las obras clásicas de Sartre hace crisis la confianza, mientras que la misma proclamación de absurdo («pasión inútil») mantiene lo absoluto del deseo (proyecto *En-soi/pour-soi*).

La esquemática combinatoria sugiere todavía otra posibilidad: la de que lo que haga crisis sea el primer factor, la *infinitud del deseo radical humano*. Quizá es precisamente esa posibilidad la que expresan posturas más recientes, como las recuperaciones simbólicas del «poli-

62. Puede verse la entrevista en *El País*, 16 de abril de 1980, p. 35.

teísmo»⁶³; así como no poco del pensamiento «débil», cifra de la «post-modernidad», con su «renuncia a los grandes relatos»⁶⁴.

Pero terminaré mi síntesis del pensamiento humanista contemporáneo sobre lo religioso volviendo a la posición más perpleja de Camus. No es fácil encuadrarlo en la combinatoria anterior. Su proclamación doliente del sin-sentido de la vida humana no parece nacida de una desconfianza como la expresada por Sartre. Pero menos aún habría admitido la cura «post-moderna». Y todavía es más claro que no estuvo dispuesto al infinitizador optimismo prometeico. Por ello ha quedado la suya como una postura abierta.

Abierta ha sido, de modo aún más explícito, otra postura reciente, quizá la más cercana a la del creador de *El mito de Sísifo*. Max Horkheimer, fundador de la Escuela de Frankfurt, se debatió toda su vida con una perplejidad que expresó en 1970 en una entrevista célebre, *Anhelo de lo totalmente otro*. Profundamente ético, se dolía de que la razón no logre convencer de que «es mejor amar que odiar». Sin poder afirmar a Dios al haber tanto mal en el mundo, añoraba una justicia no posible sin Dios; lo que le devolvía a la «teología»:

La teología [...] es la *esperanza* de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último [...]; expresión del *anhelo* de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente [...] El anhelo de justicia consumada. Ésta no puede ser realizada jamás en la historia secular. [E, incluso:] Yo estoy cada día más convencido de que no se debería hablar tanto del anhelo cuanto del *temor* a que ese Dios no exista⁶⁵.

63. Con apelación al símbolo nietzscheano «Dioniso», Fernando Savater. El pensamiento de Savater es, por lo demás, más amplio en su inspiración. Sobre el sentido de su apelación al «politeísmo» orientan, ante todo, sus *Escritos politeístas*, Editora Nacional, Madrid, 1975. También su brillante *Panfleto contra el Todo*, Dopesa, Madrid, 1978, reeditado posteriormente en Alianza, Madrid.

64. La bibliografía sobre los «post-modernos» es copiosa. Remitiré al excelente libro de J. M.^a Mardones *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1988. Aunque no reducible a ninguna de las mencionadas, es afín la postura mantenida por E. Tierno y Galván en su *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1975. La postura tiene, en su raíz teórica, bastante de empirismo. Pero busca definirse como «humanismo agnóstico» (pp. 65-85): el humanismo de un hombre que se siente tranquilamente «instalado en la finitud», porque ha renunciado de entrada a aspiraciones sobrehumanas.

65. M. Horkheimer, «El anhelo de lo totalmente Otro», en Íd., *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2000. Lo citado, en pp. 169, 173, 177. Pesaban en Horkheimer reflexiones de su amigo Walter Benjamin. Sobre Horkheimer una excelente monografía la de J. J. Sánchez, *Wider die Logik der Geschichte*, Benziger, Zürich, 1980. Del mismo autor: «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit., pp. 617-646.

6.2.5. *El radicalismo crítico de Friedrich Nietzsche*

Nietzsche (1844-1900) ha pasado a la historia como el «ateo de rigor»⁶⁶, el cantor de «la muerte de Dios». Sería, no obstante, muy inexacta la imagen que esta sola mención podría sugerir de una postura filosófica de las más complejas que haya habido en la historia. Ateo, sin duda; duro crítico de las religiones y, sobre todo, del cristianismo. Pero, más ampliamente, crítico de la cultura occidental y aun de toda cultura humana. Un filósofo en el que se dan cita ecos de casi todo el pensamiento filosófico de la Modernidad (Kant, Hegel, Feuerbach...). Que piensa desde el temple típico del «idealismo de la libertad», que es filósofo de la subjetividad hasta la exageración; a quien, sin embargo, no puede darse el calificativo de «humanista», por su explícito rechazo del mismo. Seguramente, eso sí, el pensador a quien más hay que atribuir la centralidad de nuestra actual preocupación por el «sentido de la vida».

Estilista de fuerte personalidad, cultiva un género (aforístico y poético) a la vez comprensible y paradójico. Por lo que resulta difícil estar seguro de haber captado lo esencial; algo que, en todo caso, supone una lectura amplia que no deje fuera los fragmentos que él mismo no publicó⁶⁷.

En el origen de su toma de postura respecto a Dios y la religión está, históricamente, el impacto de Feuerbach⁶⁸. Nietzsche será quien lleve a su consecuencia la crítica de «proyección» —ese aspecto que él mismo llamaría «psicológico» de la crítica, y que en Feuerbach, como sugerí, no es al fin el prevalente, ya que acaba transfiriendo al Hombre la proyección—. Nietzsche no quiere ser «humanista»; en esto muestra otra dependencia, la de A. Schopenhauer (1788-1860), autor de esa singular —unilateral e históricamente incorrecta— consecuencia de la revolución kantiana que es *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer es para Nietzsche «el educador». Pero Nietzsche lo desborda y llega a ser antitético con él. Con Schopenhauer asigna el

66. Este último es el título de un valioso estudio de Paul Valadier (Paris, 1975), al que hay que añadir otro anterior libro suyo más extenso *Nietzsche y la crítica del cristianismo* [1974], Cristiandad, Madrid, 1982.

67. Fueron publicados muy parcialmente y sin atención al orden cronológico de su redacción bajo el título *Voluntad de poder* —el título que el mismo Nietzsche manifestó querer dar en sus últimos años a una obra que los recopilara—. Sólo hoy son asequibles en una edición fiable, gracias a los esfuerzos de G. Colli y M. Montinari en su edición crítica de obras completas (De Gruyter, Berlin, 1967 ss.); de la que hay también una más reciente edición de estudio (*ibid.*, 15 vols., de los que el *Nachlass* ocupa del 8 al 13).

68. Sigo principalmente, en la breve síntesis que hago a continuación, el excelente estudio «Nietzsche o la afirmación subjetiva y trágica de la vida», con el que concluye M. Cabada su ya citado libro *Querer o no querer vivir...*, pp. 255-426.

primado a la voluntad (a la que no apellida ya «de vida», lo que sería redundante, puesto que la vida es el dato, sino «de poder», *Wille zur Macht*); pero no para sacar de esta concepción de la realidad la consecuencia pesimista de la liberación resignada por superación del egoísmo (que se supondría defecto de esa voluntad y causa del dolor); sino, al contrario, para concluir la exaltación de la vida individual: eso expresa la apelación mítico-poética al «Superhombre»; y también, según entiendo, el «eterno retorno de lo mismo» (al que no veo razonable atribuir sentido cosmológico).

Dios —el Dios cristiano, no los dioses griegos, que eran expresión de la vida (terrena)⁶⁹— ha sido pseudoconsuelo evasorio: ésta es la primera crítica nietzscheana de Dios, todavía relacionada con Feuerbach y con su herencia en el humanismo marxiano. La lógica de este rechazo pide —y aquí ya Nietzsche desborda tanto a Feuerbach como a Schopenhauer— el rechazo de toda metafísica de lo trascendente y de toda ética que suponga valores previos a la voluntad del individuo. Por ello, el proyecto de «transvaloración de todos los valores» que alienta al «Superhombre». La crítica de la religión llega así a un radicalismo que no había alcanzado antes.

Obviamente, lo que tiene de positivo el mensaje (fraguado del modo más bello en *Así habló Zaratustra*, 1883-1884) no permite otra expresión que la poética. En todo caso, son claras sus consecuencias negativas. Nietzsche es duro contra toda actitud ética «gregaria»: la de la compasión y todas las proclamaciones de amor universal y de la igualdad humana, desde el cristianismo (que es para Nietzsche su claro origen histórico) hasta el socialismo. El análisis de ese tipo de éticas muestra que son un recurso rencoroso del débil, para amargar la alegría vital del fuerte y destruir su ética, la «ética de los señores»; un recurso alimentado por la odiosa figura del «sacerdote», que lo aprovecha para ejercer el único y mezquino poder de que es capaz: el que grava las conciencias con el peso del remordimiento. La única ética válida es, pues, aristocrática y proclama el valor de la vida como fuerza, con la dureza que convenga al triunfo del mejor dotado⁷⁰. En todo caso, sin sentido de culpabilidad o autodesprecio. El rechazo religioso nietzscheano va

69. Tampoco el «Dios» hebreo, que era la bella y comprensible proyección del deseo de poder de un pueblo, respecto al cual el Dios cristiano con su universalismo y su insistencia en la bondad amorosa es ya degeneración. Hay que añadir que tampoco de lo griego acepta Nietzsche a Platón con su metafísica transmudana; con la que, como es sabido, relaciona al cristianismo («platonismo para el pueblo»).

70. Remito a lo que escribí, centrado en los escritos del último trienio (1886-1888), en mi estudio «El cristianismo y la filosofía moral cristiana», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética I*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 318-322.

sobre todo al «Dios moral» como aparece en la noción de «redención» usual en la predicación y teología —una noción, valga apostillar, no fácilmente defendible desde la perspectiva cristiana más originaria—. En algún momento, el «Zaratustra» de Nietzsche deja entender que podría creer en un «Dios que supiera danzar».

Si hubiera que resumir en una palabra el mensaje de la compleja crítica de Nietzsche a la religión, esa palabra sería *lucidez*⁷¹. Es lo que surge más claro de los pasajes menos apasionados de la gran producción del último septenio (1882-1888). Así hay que entender, desde luego, la llamada del famoso «loco» que protagoniza el apólogo de *La gaja ciencia* (1882); que pide se preste atención a «la muerte de Dios»:

¿A dónde se ha ido [Dios]? Voy a decíroslo. *Lo hemos matado nosotros*. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia dónde nos movemos, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?, ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿No nos absorbe el espacio vacío?, ¿no hace más frío?, ¿no viene la noche para siempre, más y más noche?, ¿no se han de encender linternas a mediodía?⁷².

La demanda de lucidez frente a la incoherencia de las proclamaciones ateas superficiales es muy coherente con la figura del «maestro de la sospecha», que así queda confirmada como muy definitoria del genio de Nietzsche⁷³. Pero no se trata de cualquier lucidez. No habría, seguramente, dado Nietzsche por buena la representada por la visión pesimista del Sartre de la época clásica antes conmemorado (que le habría pareci-

71. Coherente con esa exigencia es la comprensión del conocimiento humano como «interpretación»: donde se entiende interpretación en función de los deseos e intereses de cada cognoscente. Ver sobre este punto lo que escribe Cabada, «Nietzsche...», cit., pp. 271 ss. Y, sobre todo, el excelente libro de J. Conill *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

Ya en el temprano escrito «Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral» (1873), se mostró Nietzsche muy sensible al engaño básico que supone la pretensión humana de alcanzar «la verdad» (la realidad). Su «interpretación» tiene fuerte matiz negativo (*sólo* interpretación). Esa fuerte consciencia de «humanidad perdida en el Cosmos» habita el fondo de sus denuncias contra la cultura y las religiones, así como de su necesidad de «buscar sentido a la vida humana» con sus múltiples propuestas poéticas.

72. F. Nietzsche, *La gaja ciencia* [1882], Narcea, Madrid, 1973, p. 242.

73. Sospecha la nietzscheana mucho más radical y abarcante que la sospecha sociológica de Marx y la psicológica de Freud.

do confirmar sus vaticinios del pleno advenimiento del «nihilismo»). Por ello tampoco me resulta posible encuadrarlo sin más en la combinatoria de factores que antes esboqué para comprender el «ateísmo humanista». No es Nietzsche «prometeico» (aunque tal suene su «Superhombre»), pues no participa del optimismo humanista. Tampoco cabe verlo bajo el signo de «Sísifo», pues incorpora el dolor vital sin sentimiento de absurdo. Pero tampoco su indudable demanda de «fidelidad a la tierra» quedaría satisfecha con un «politeísmo» que equivaliera a adherirse al fragmento como tal, renunciando por principio al «gran relato» (¿no es tal un discurso como el nietzscheano, que apela al «Superhombre»?). Se deja descubrir en su pensamiento deseo de infinitud y, a la vez, confianza en lo humano (en «la vida» y su «poder»); y hay más conciencia de finitud humana que en Feuerbach y en Bloch.

Una absolutización de la sospecha resultaría ella misma merecedora de sospecha y lógicamente poco coherente; al final se autodestruiría. No creo que sea justo lanzar esta acusación contra el radicalismo de Nietzsche. Bajo su lucidez «suspica» ¿subyace quizá una más honda *rebeldía*, que quiere conservar a la vez todos los elementos puestos en juego en el gran debate ateo del siglo XIX? Quizá la «voluntad de poder» se experimenta a sí misma como portadora de la inmensa vocación (¿posible?) de salvar el «sentido de la existencia humana» sin los recursos, unos u otros, de la tradición religiosa o de sus antagonistas. «Meter sentido en las cosas» sería la empresa —no presuponerlo, como ni tampoco eludirlo—. Más todavía que «el ateo de rigor», resulta entonces Nietzsche una especie de laboratorio de experimentación de la existencia atea. Un laboratorio por el que puede ser saludable el paso incluso al creyente que desea purificar su fe; y del que, verosíblemente, caben múltiples resultados, sin excluir —puesto que *la vida* es, al fin, más radical que la individualidad— una nueva forma de «mística de fusión», de retorno a una religiosidad de la Naturaleza.

Pero, probablemente, junto a la lucidez y muy en conexión con ella, hay que destacar como clave para la comprensión de Nietzsche el relieve de la actitud *estética*. No cabe desconocer que la aparición más antigua en su obra del decisivo mito de Dioniso se remonta a 1872 (*El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*), donde —en juego de contraste (generador de belleza) con el factor «apolíneo», que expresa forma e individualidad— el factor «dionisiaco» expresa fuerza vital. Todo ello para exaltar esa creatividad que se hace real en la existencia por el arte. Nietzsche ya para entonces desconfiaba profundamente no sólo del «Dios» de la religión cristiana, sino de sus sustitutivos secularizados, de toda «máscara» de pretendida verdad absoluta o de valores éticos que hubieran de conferir a la vida un «sentido» al margen del que

la vida misma se confiere⁷⁴, sentido que sólo acierta a dar quien la vive más allá de todas las máscaras impuestas por la cultura.

6.2.6. *Neotranscendentalismos cristianos*

El paso que ahora doy incluye un gran cambio de escenario. No es lo más nuevo el avance cronológico (ahora ya más centralmente siglo XX), sino el giro temático a posiciones más cercanas a la religiosidad tradicional. En la serie de replanteamientos que marcan el final del siglo XIX (neokantismo, comienzo de la fenomenología...), hay que registrar uno que ha tenido particular repercusión en la posterior filosofía de la religión de temple «humanista». El mundo intelectual cristiano, que había sido hasta ese momento generalmente adverso a la revolución filosófica de Kant, inicia un cambio que tendrá importantes repercusiones.

Puede señalarse muy concretamente la fecha: 1893. En ese año publicó Maurice Blondel (1861-1949) su tesis *L'Action*, que lleva el expresivo subtítulo «Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica». Aunque sin explícita referencia a Kant, asume una primacía de la consideración dinámica del vivir humano no muy distante de lo que Kant había llamado «primado de la razón práctica en su relación con la especulativa»; asume también que es desde la «inmanencia» antropológica desde donde debe iniciarse el itinerario metafísico —algo, pues, de la «revolución copernicana» realizada por Kant en su método criticista— sin que ello obste a que el resultado pueda ser una afirmación trascendente.

Se ha hecho justamente famoso el exabrupto inicial: «¿Sí o no, tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?»⁷⁵. La expresión «sentido de la vida», aunque quizá no tenga aún en esa frase todos los matices que irá adquiriendo en el siglo XX, recoge claramente la problemática que he venido siguiendo. Se trata, en todo caso, de un planteamiento que hace prioritaria la cuestión teleológica («destino») del vivir humano y sugiere que es desde la inevitabilidad de tal cuestión (que es llamada «moral») como resulta inevitable la metafísica. El término del itinerario sugerido en el libro apela explícitamente a la confianza

74. En el prólogo a la reedición hecha en 1886, bajo el título «Ensayo de autocrítica», Nietzsche interpreta su primer escrito como proclama contra la moral (que es «voluntad de negación de la vida»). El libro se erige en «defensor de la vida contra la moral y crea una concepción puramente artística, anticristiana». Valiosa la densa interpretación de G. Deleuze en su *Nietzsche* [1965], en la traducción castellana, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974, pp. 199-244.

75. M. Blondel, *L'Action* [1893], PUF, Paris, 1973, p. viii. (En lo que sigue cito páginas de esa edición en mi mismo texto.)

otorgada al dinamismo humano (*action voulante*), que desborda toda realización concreta (*action voulue*, 325, 333). Toma por ello la forma de una alternativa ante la que hay que optar. La opción positiva será en favor de eso, a la vez «absolutamente imposible y absolutamente necesario, [...] que es lo sobrenatural» (357 ss., 387).

Blondel no temió plantear su tesis en términos que pueden llamarse apologéticos. Es Dios —el Dios del cristianismo— Aquel a cuya afirmación sugiere conduce la lógica de la «acción» humana; eso sí, mediante una «opción» que acepta su «revelación». Esta declarada actitud confesante lo hizo sospechoso a los filósofos de su momento, que leyeron su libro como una más de las habituales presentaciones de una filosofía «ancilar», forzada al servicio de la teología. Paradójicamente, el libro desató sospechas no menores de parte de la autoridad eclesiástica, que encontró comprometida en el intento blondeliano la gratuidad que era tradicional reclamar para lo sobrenatural. Eran años penosos, en que una ola de recelo ante el denominado «modernismo» invadía y llenaba de angustia las actuaciones de la autoridad eclesiástica católica, culminando el largo siglo de hostilidades que había comenzado con la Revolución francesa.

Hoy todo es diverso. Los teólogos han depuesto en principio la hostilidad contra una orientación de la «teología fundamental» que parta de la «inmanencia». Los filósofos, por su parte, reconocen como justo e incluso ineludible que la filosofía reflexione sobre el hecho religioso; no objetan tampoco, en principio, contra una filosofía de la religión que involucre toda una filosofía primera y sea, así, ella misma de algún modo religiosa. Esta nueva actitud, sin embargo, no supone que estén resueltos todos los problemas de interpretación del texto blondeliano, un texto pionero con inevitables ambigüedades. Quizá sigue advirtiéndose aún hoy la polaridad de las lecturas hechas con prevalencia del interés teológico o del filosófico⁷⁶. Es, obviamente, por estas últimas por las que me decanto. Siguiendo al autor más destacable⁷⁷, pienso que

76. De las primeras es buen ejemplo el excelente libro de H. Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, Seuil, Paris, 1961. (Sobre él puede verse la reseña simpatizante que escribí en mi nota «Publicaciones sobre Blondel en el primer centenario de su nacimiento»: *Pensamiento* 18 [1962], pp. 317-328.)

77. H. Duméry, *Blondel et la religion. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*, PUF, Paris, 1954; ver, sobre todo, pp. 102-105. Y, más aún, *Raison et Religion dans la Philosophie de l'action*, Seuil, Paris, 1963. Este libro, marcado quizá en exceso por la polémica con el de H. Bouillard citado en la nota anterior, subraya el carácter estrictamente filosófico del pensamiento blondeliano; lo que Blondel llama «opción» no ha de entenderse como un paso (filosófico) a integrar en la génesis de la fe teologal, garante de su razonabilidad, sino como elemento de la reconstrucción reflexiva de la fe teologal (que se presupone y se hace objeto de crítica). Ver, sobre todo, el capítulo XII, «Philosophie de la Religion et

es muy razonable encontrar en Blondel una primera emergencia en el mundo católico del siglo XX del proyecto metódico explícito de filosofía de la religión.

Es indudable la preocupación por conectar con el planteamiento criticista kantiano e intentar superar sus limitaciones. Simplificando por mi cuenta las diferencias, las formularía así:

a) Blondel no disocia el factor ético y el factor «eudemonológico» (búsqueda de «felicidad» o, quizá mejor, autorrealización) en el dinamismo de la acción humana;

b) por lo que la clave en la que apela a «Dios» no es la de Arquetipo y Garante de una unidad imposible sin él («teísmo moral»), ni la de Origen radical de la eticidad autónoma (evolución kantiana en el *Opus postumum*) sino la del Absoluto del bien a cuya posesión tiende últimamente la acción —posesión, sin embargo, imposible salvo por gracia;

c) con lo que, también, el factor «opción», que (como en la «fe racional» kantiana) acompaña la marcha argumental, no es centralmente una afirmación postuladora de «que Dios existe», hecha en orden a que la acción moral humana tenga sentido (si vale expresar así a Kant), sino, de modo más directamente religioso, una «opción en favor o en contra de *acoger la gracia*, el don de Dios que se revela» (aquello a que mira la actitud religiosa cristiana, sobre la que versa explícitamente el análisis crítico blondeliano; algo que Blondel, con la terminología de la teología cristiana, llama «lo sobrenatural»). Mientras que la «fe racional» kantiana es previa a la religión, la «opción» blondeliana es ya el ejercicio mismo de la religión —a situar netamente en lo que Kant llamaría «círculo externo», allende «los límites de la mera razón».

Pero, si hay estas diferencias, son más relevantes las semejanzas. Lo «sobrenatural», hacia lo que, según argumenta Blondel, apunta necesariamente la dinámica de la acción humana (que sin ello carecería de «sentido»), es, como en Kant, objeto de «postulado»⁷⁸. El estilo de la argumentación sigue siendo el kantiano. (Si bien ahora el reconocer un elemento de gratuidad en el término a que apunta el deseo impide extender la necesidad de la postulación basada en él hasta la realización misma; sólo es necesariamente postulada su *posibilidad real*⁷⁹.) Todo sigue gravitando sobre una confianza otorgada por principio —de modo

Religion», así como la Conclusión. Puede verse también J. M. Isasi, *Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1982.

78. Cf. *L'Action*, p. 303. Y H. Duméry, *Raison et Religion...*, cit., pp. 471-472.

79. Necesario «en la idea» y, no obstante, gratuito (como don que es) en la realización. Tal es la solución probablemente preferible para la dialéctica que aparece explícita en el texto blondeliano. Es la propuesta de Duméry frente a la de Bouillard. Añado por mi parte que «idea», en el contexto, incluye la posibilidad *real*.

más o menos explicitado— al ser humano y a aquel fondo suyo de deseo que pueda tenerse no por adventicio sino por constitutivo.

Tras esta primera filosofía de la religión de tipo «neotranscendental» surgida al comenzar el siglo XX en el ámbito cristiano, han venido otras, que deben a Blondel la inspiración nuclear, pero la han desarrollado mediante la insistencia en otra dimensión, más intelectual. Pienso sobre todo en el jesuita belga Joseph Maréchal (1878-1944) y en su libro fundamental, *El punto de partida de la Metafísica* (1922-1926). La tendencia que él inició se ha desarrollado por numerosos discípulos —cabe hablar ya de tres generaciones— contribuyendo decisivamente a que la filosofía de ámbito cristiano supere el hiato, antes tan marcado, entre la filosofía tenida por «perenne» y la post-kantiana.

Para la filosofía de la religión son particularmente relevantes el mismo Maréchal y dos filósofos de la generación siguiente, Johannes B. Lotz y Bernard Lonergan. En contraste con Blondel, les es común el buscar revalidar un acceso metafísico a Dios *en el terreno mismo de la razón teórica*. Maréchal piensa poder superar la restricción kantiana de las posibilidades de la razón teórica concediendo plena confianza al «dinamismo intelectual» que despliega el acto intelectual de afirmar: un dinamismo análogo al de *L'Action* de Blondel, que permite acabar encontrando como término la apertura humana al «Ser Subsistente», Dios. El planteamiento es neto desde la *Conclusión* del volumen dedicado al criticismo kantiano:

Kant mismo nos ha orientado en el camino de una tercera posibilidad (entre la imposible intuición intelectual y la pura fenomenicidad). Las «ideas trascendentales» que vienen a ser postulados de la razón práctica «*tienen* objeto, sin poder mostrar *cómo* el concepto se refiere a tal objeto y sin ser, por tanto, conocimiento *de ese objeto*... Pero un pensamiento problemático adquiere así por primera vez *realidad objetiva* (KPV)⁸⁰. Pero ya hemos visto que esta objetividad indirecta no resulta aún sino de una necesidad *práctica* de la razón. Demos un paso más e intentemos una hipótesis... Supongamos que se puede mostrar que los postulados de la razón práctica —o, al menos, el Absoluto divino— son igualmente «condiciones de posibilidad» del ejercicio más fundamental de la razón teórica, *de la función misma por la que la razón teórica se da un objeto en la experiencia*: entonces, habríamos fundado la realidad objetiva de los postulados sobre una «necesidad» perteneciente al dominio teórico. Vendrían a ser, si cabe hablar así, «postulados de la razón teórica»...⁸¹.

80. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak., V, 135. (Maréchal cita de la primera edición, p. 243). Destaca justamente algo antes que Kant no se recata de llamar en este contexto «constitutiva» a una Idea que teóricamente era sólo «regulativa».)

81. J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, cit., III, p. 307.

Maréchal reprocha al análisis kantiano de la primera *Crítica* el ser excesivamente estático («formas, reglas»); piensa que, si se concede más al «acto» de afirmar, es posible «una hipótesis liberadora, que trasfiera al centro de la razón teórica las prerrogativas más esenciales de la razón práctica [...], necesidad de la acción ampliamente entendida, prioridad del acto por relación a la forma»⁸². Esta hipótesis es la que intenta hacer razonable, para una hermenéutica amplia del criticismo, en la segunda parte del último volumen de su obra⁸³, tras haber mostrado, en la primera, que cabe una intelección así (dinámica y teleológica) de la concepción tomista del «ser». Hay, pues, según su interpretación —notablemente seria y ajustada a los textos de ambos autores—, una convergencia de las filosofías de Tomás de Aquino y de Kant. Que, para lo que en el presente contexto interesa, funda la posibilidad de una filosofía de la religión; que, siendo del mismo espíritu genérico de las del tipo humanista que estudio en el presente capítulo, y específicamente emparentada con la de Blondel, añade un notable enriquecimiento al propiciar el enlace con la filosofía teórica. Quien encuentre plausible el desarrollo maréchaliano, podrá evitar el reduccionismo de la función teórica humana a la ciencia objetivante y la consiguiente escisión de los «reinos de la Naturaleza y de la Libertad» que atormentaba al mismo Kant y que ha contribuido a alejar de él a muchos filósofos que se sienten ante todo «realistas».

Ha sido la preocupación por esta misma «superación de Kant desde Kant» la que ha guiado el trabajo de los dos autores de la segunda generación maréchaliana ya antes citados, Johannes B. Lotz (1903-1992) y Bernard Lonergan (1904-1986). En ellos, no obstante, la validación del elemento metafísico en el ámbito teórico (que permite una filosofía de la religión capaz de heredar la teología natural clásica) no ocurre por la vía teleológica, como en Maréchal; quedan, por tanto, más lejanos de la inspiración blondeliana (primado de la acción) y aspiran a recuperar una todavía mayor relevancia de lo teórico. La clave la encuentran en la necesidad, reconocida por el mismo Kant para la afirmación humana, de apoyarse (lógicamente) en «lo absolutamente Incondicionado»⁸⁴. El

82. *Ibid.*, pp. 307-308.

83. *Le point de départ...*, cit., V, p. 555.

84. Se alude a un principio enunciado por Kant en la «Dialéctica trascendental» como clave de la actuación de la razón (*Vernunft*) en su «antinomía»: «si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado» (A 409 = B 436); principio que, tras el desarrollo de la antinomia, es reinterpretado en el sentido de que lo incondicionado está «propuesto como tarea» (*aufgegeben*), más que propiamente «dado» (*gegeben*) (A 497 = B 526). Aunque Lotz y Lonergan quieren deliberadamente ir más allá de Kant, hay que decir que el mismo Kant no está (en su solución de la antinomia) contra lo que ellos pretenden, sino sólo contra la posible confusión

«Ser Subsistente» es, concluyen, el *fundamento* último de nuestras afirmaciones de los «entes».

Para Lotz es evidente que la «fuerza absoluta» con la que afirmamos supone un Fundamento absoluto: el «ser» que «ejercemos» en toda afirmación remite para su fundamentación al «Ser Subsistente»⁸⁵. Por su parte, en su exhaustivo estudio sobre la inteligencia humana, *Insight*, ha buscado Lonergan justificar más analíticamente y con expresa referencia a la *Crítica de la razón pura* kantiana la apelación al Fundamento absoluto. Kant, arguye, dio por clausurable en sí mismo el estudio de las condiciones de posibilidad de las afirmaciones empíricas que hace el «entendimiento» (*Verstand*) mediante sus «categorías», ligadas por los «esquemas imaginativos» a la «sensibilidad»; sin advertir que ya en las mismas está siempre presente, aunque sólo de modo *virtual*, una apelación a lo absolutamente Incondicionado⁸⁶. No deja de reconocer Lonergan que el mismo Kant no ignora esa última apelación; pero cree que, al tenerla como un factor posterior —una orientación arquitectónica de la «razón» (*Vernunft*) que da «ideas regulativas», ya no «constitutivas» de «la experiencia posible»—, no le hace plena justicia; mientras que una consideración más integrada de la facultad intelectual humana llevaría a admitir la realidad de lo Absoluto como fundamento de toda experiencia posible al hombre⁸⁷.

Este esfuerzo es, sin duda, digno de consideración. Permite recuperar una veta metafísica que enriquecería a la filosofía de la religión de tipo humanista. Es bien perceptible que el tema del «Fundamento último» de lo real no es otro que aquel que ha conducido a las formulaciones más clásicas entre las «pruebas de Dios», las que en la denominación kantiana forman el «argumento cosmológico». Si el «argumento ontológico»

de planos. En las «antinomias dinámicas» (3.^a y 4.^a), «las dos posiciones en conflicto pueden ser verdaderas al mismo tiempo si las consideramos desde puntos de vista distintos» (A 560 = B 588); tanto la libertad como el Ser Necesario (las dos instancias relevantes de lo «absolutamente Incondicionado») sólo son inviables si se pretenden afirmaciones homogéneas con lo empírico (el ámbito donde se impone la «antítesis»), no así en ámbito *noumenal*. En su ulterior discusión del tema de Dios en la «Dialéctica», mantiene Kant que la natural tendencia afirmativa proviene de la tesis de la cuarta antinomia (A 584 ss. = B 612 ss.), que lleva a afirmar el Ser Necesario; el problema surge al no probarse que tal Ser es inequívocamente el «Ser Realísimo».

85. J. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein*, Pullach, 1957, sobre todo, capítulo 3.

86. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Longman, London, 1957, pp. 280-281, 340-345, etcétera.

87. Una «superación de Kant» de análogo estilo a la de Lotz y Lonergan subyace también a la filosofía de la religión de otro gran pensador de esa generación, el teólogo Karl Rahner (1904-1984), que en su *Hörer des Wortes* (1941, reedición reelaborada por J. B. Metz, 1963), suponiendo ya la afirmabilidad de Dios, se centró en razonar la posibilidad de su «revelación» histórica.

es típico del idealismo objetivo y el «argumento teleológico» del empirismo, el «cosmológico» podría ser adecuado a la filosofía humanista, con tal de subrayar algo que de hecho está presente en los pensadores neotranscendentales que estoy considerando pero que es menester poner más explícitamente de relieve.

Se trata de que, en el fondo de la justificación buscada para la exigencia de lo Incondicionado (para el «principio de razón suficiente», si preferimos usar la formulación leibniziana), hay que reconocer de nuevo una *confianza* otorgada a la realidad humana. Puede tener razón Lonergan en el reproche a Kant antes referido. Pero habría que dar razón también a una obvia réplica kantiana: aun admitiendo mayor integración en la actuación intelectual humana, es, al menos, indudable que se despliega en un *doble nivel*. La exigencia de «fundamento hasta lo Incondicionado» es, en un primer nivel, la de la categoría «causa-efecto», y en tal nivel ha de tener su «esquema» (sucesión irreversible en el tiempo); como tal, aunque regulativa para los fenómenos singulares, es constitutiva para la «experiencia posible» en su conjunto⁸⁸. Sólo en un nivel superior no necesita el esquema. Y sólo en este nivel superior orienta a la mente hacia lo Absoluto (puramente *noumenal*, no temporal-empírico); siendo así soluble la «antinomía» con la que por aquí se enfrenta la mente humana⁸⁹. La afirmación metafísica es posible, pero no si quiere situarse en el nivel de las afirmaciones científicas. Pues mientras éstas encuentran aval en el contraste empírico —la «deducción trascendental de las categorías» se apoya en su necesidad para la coherencia de la «experiencia posible»—, la afirmación metafísica no tiene ya tal aval.

Si, a pesar de ello, es un hecho que la inteligencia humana supone virtualmente lo Incondicionado como fundamento de su afirmación, la exigencia que entraña tal suposición no queda sin más validada por lo indubitable de la «experiencia posible»; es —podría decirse con la expresión recordada de Maréchal— un «postulado de la razón teórica». Y es justo añadir: ello se hace por una confianza otorgada al *constitutivo deseo humano* de inteligibilidad total; en un legítimo ejercicio de «fe racional». Espero que mis últimas observaciones no habrían resultado

88. *Crítica de la razón pura*, discusión de la «segunda analogía de la experiencia» (A 189 ss./B 232 ss.). Esto es lo que supone y a lo que apela justamente la «antítesis» de la tercera antinomia: que viene a ser, equivalentemente, el principio de la autonomía de la ciencia empírica y un justo reconocimiento de que no va esencialmente ligada *como tal* (en su nivel) a implicaciones trascendentes. Pero ya he hecho ver que Kant no excluye los planteamientos metafísicos, si se sitúan en el ámbito *noumenal*. Un ámbito en que no es fácil lograr aval; para Kant, ya lo he repetido, es sólo a título postulatorio.

89. Ver lo ya dicho en las notas 84 y 88.

rechazables para los autores a quienes he querido presentar —de modo inevitablemente tan sucinto—. Con ellas, en todo caso, he querido hacer honor a su voluntad de pensar en espíritu kantiano; sugiriendo lo que por mi parte pienso posible en el esfuerzo de conjugar el rigor criticista con la mayor fecundidad posible para una filosofía de la religión humanista⁹⁰. Es oportuno añadir que, con la justificación sugerida, el «argumento cosmológico» se transforma en otra forma del que mejor podría llamarse «argumento antropológico».

6.2.7. Xavier Zubiri: «religación» en la base del planteamiento

Es en esta rápida revisión de recientes filosofías de la religión de temple básicamente humanista donde encuentro el lugar más adecuado para presentar los importantes desarrollos sobre lo religioso de Xavier Zubiri (1898-1983), en gran parte inéditos hasta fecha reciente. Sorprenderá quizá a algunos esta adscripción. Admito que la complejidad del pensamiento de Zubiri la hace, en efecto, problemática. Pero ya he dicho que la adopción del esquema tipificador no pretende forzar ninguna simplificación. Los «tipos ideales» son sólo referencias que facilitan el estudio sistemático de posturas diferentes, por cuanto se aproximan más o menos a uno, o a varios, de los tipos. Espero mostrar que, a pesar de la voluntad zubiriana de marcar distancias con Kant y teorizar una «inteligencia sentiente» de primera apariencia empirista, es del tercer tipo del que más cerca queda su filosofía de la «religación».

Es sabido que «religación» ha sido la palabra preferida por Zubiri para vehicular su peculiar modo de comprender la dimensión religiosa del hombre y su posible desarrollo como «experiencia de Dios». Cuando la usó por primera vez —en un escrito justamente célebre de 1935, *En torno al problema de Dios*⁹¹—, Zubiri estaba aún en la que ha podido ser llamada etapa «heideggeriana» de su pensamiento⁹²: hay un perceptible

90. Debo aquí remitir, para aclaración de los muchos implícitos que necesariamente quedan en mis últimas frases, a escritos míos anteriores. Concretamente, a *Metafísica fundamental*, cap. 15; *Metafísica trascendental*, cap. 1.º; *El teísmo moral de Kant*, cap. 2.º.

91. X. Zubiri, «En torno al problema de Dios»: *Revista de Occidente* (1935), recogido en *Naturaleza, Historia, Dios* [1944], Alianza, Madrid, 101994, pp. 417-454.

92. Tras una inicial etapa «fenomenológica», correspondiente a su formación en Lovaina y su tesis doctoral (1921), el influjo de Heidegger se hace patente desde su estancia en Friburgo (1928-1930); a su filosofía más propia llega sólo a mitad de los años cuarenta. Sobre el desarrollo diacrónico del pensamiento de Zubiri, ver D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986 (cf. resumen, p. 73). Del mismo autor, una densa presentación: «Religación y religión en Zubiri», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit., pp. 491-517; en la que puede captarse —gracias a sus oportunos acentos y aclaraciones— el perfil del pensamiento zubiriano quizá mejor que en sus propios textos.

clima «existencial» que hace de «religación» un buscado contrapunto para el simple «ser arrojado» (*Geworfenheit*). Es, en todo caso, patente que se conecta con otra noción que ya entonces era y sería siempre más la verdaderamente decisiva: «fundamentalidad».

Sólo en el hombre se *actualiza formalmente* la religación; pero en esa actualidad formal de la existencia humana que es la religación, aparece todo, incluso el universo material, como un campo iluminado por la fundamentalidad religante⁹³.

Dios es el Fundamentante. Zubiri profesa no poner en cuestión las clásicas «pruebas de Dios», sino querer *retrotraerlas a una cuestión previa sobre el hombre*, a saber, la de iluminar dónde Dios está ya siempre *como problema* en la existencia humana. (Las pruebas —la «cosmológica» puede sobreentenderse, pues es la que explícitamente busca a Dios como «Fundamento» primero de todo— serán un desarrollo racional, más o menos afortunado en concreto, de la exigencia de fundamentalidad *vivida* en la religación.)

Cuando Zubiri retome el tema treinta años después (1965)⁹⁴, estará ya en su etapa más madura de pensamiento, la marcada por la centralidad de la «inteligencia sentiente» y su «primordial aprehensión de realidad». La «religación», no obstante, es de nuevo una clave muy relevante; esta vez, ante todo, para la comprensión de las religiones y de su historia. Se hace ineludible el preguntarse si ha cambiado su significación. Hay, desde luego, una diferencia: no se advierte el clima existencial. Pero me parece que ello no afecta al núcleo del planteamiento. La religación es presentada como una *estructura antropológica* universal, a la que se encomienda la explicación de por qué existen las religiones. Eso sí, ahora es definida, más netamente que en 1935, en relación con la «realidad». Mediante otra noción: la del «poder» (o «poderosidad») que tiene lo real⁹⁵. Igual que en 1935, la religación apela a la «fundamenta-

93. X. Zubiri, «En torno al problema de Dios», cit., p. 429.

94. En 1948-1949 había tenido un curso sobre «El problema de Dios». (Cf. lo que escribe I. Ellacuría en la *Introducción* a la publicación [ya póstuma] de *El hombre y Dios*, p. iii.) Pero los cursos publicados en dicho libro son posteriores (de 1965 los básicos, completados en 1971 y 1973). Aunque el mismo Zubiri fue quien proyectó el libro (sin que la muerte en 1983 le permitiera rematarlo) y eso justificó su pronta salida (Alianza, Madrid, 1984), mucho del material elaborado sobre el tema en los años 1965-1971 lo fue bajo el título de otro libro aparecido más recientemente: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993; ver la *Presentación* de A. González, pp. i-v. Estimo que tiene ventajas leer este último libro antes del anterior.

95. Interesante la relación de posible dependencia respecto a Heidegger que sugiere D. Gracia («Religación y religión...», cit., pp. 494-496). Hölderlin llamó a la naturaleza

lidad» —completada ahora con dos características, las de «posibilitante» e «impelente», que aluden a la proyección de la acción humana hacia el futuro—. Y se denomina «deidad» a la realidad en cuanto tiene esa poderosidad que le permite ejercer la fundamentalidad religante⁹⁶.

La reserva momentánea del nombre «Dios» es, sin duda, oportuna cuando se quiere explicar «el problema filosófico de la historia de las religiones», esa historia tan multiforme (en la que las diversas religiones son plasmaciones concretas de la religación). Pero Dios sigue siendo —como lo es aún más destacadamente en los escritos recogidos en el libro *El hombre y Dios*— el punto hacia el que remite últimamente la «deidad». Es, se nos dice alguna vez, el «fundamento del poder de la deidad de lo real»⁹⁷. Queda ahora, en todo caso, más patente que hay todo un itinerario de pensamiento *hacia* Dios, desde lo más inicialmente dado en el complejo «religación». Con ello se confirma el significado que Zubiri asigna a la expresión «experiencia de Dios», tan generosamente usada en el libro *El hombre y Dios*, donde llega a mantener que «el hombre es, formalmente, experiencia de Dios»⁹⁸: es claro que lo que subraya el uso zubiriano de «experiencia» en estos contextos es la índole de *búsqueda*⁹⁹. Podría, pienso, traducirse a un lenguaje más inequívoco como «interpretación que se va intentando sobre la base de una *vivencia*».

El «hacia Dios» —nos dice Zubiri— ha tenido históricamente tres «rutas»: en el sentido de la dispersión (politeísmo), en el de la inma-

«la poderosa» (*die Mächtige*) y Heidegger, comentándolo, habla de «lo divino» (*das Göttliche*).

96. X. Zubiri, *El problema filosófico...*, cit., pp. 41 ss., 52, etc. La noción de *deidad* aparecía ya en «En torno al problema de Dios» (*ibid.*, pp. 431-432), como «ámbito» en el que se plantea el problema de Dios, con una u otra solución.

97. *El problema filosófico...*, cit., p. 68.

98. *El hombre y Dios*, cit., pp. 309, 325, *passim*. Es interesante contrastar esta asertividad tan reiterada con la tajante negación que leemos en «En torno al problema de Dios»: «No se trata tampoco de una experiencia de Dios. En realidad, no hay experiencia de Dios, por razones más hondas, por aquellas por las que tampoco puede hablarse propiamente de una experiencia de la realidad. Hay experiencia de las cosas reales; pero la realidad misma no es objeto de una o de muchas experiencias...» (p. 435). Queda patente por el cotejo que ha sido posterior el desarrollo de la noción de «experiencia» que usa Zubiri en sus escritos más recientes.

99. El uso no es objetable, en principio; puede, incluso, ser valioso tal subrayado de la índole de *búsqueda* —personalmente procuré, como se recuerda, asimilarlo al comienzo de este capítulo—. Pero sí me resulta ya objetable extremar el uso como hace Zubiri hasta encontrarlo aplicable no sólo al creyente sino al ateo, al agnóstico, al indiferente... Lo que con eso quiere decir Zubiri puede ser verdad desde su punto de vista; pero la expresión puede no ser acertada. Como le ocurre tantas veces, abusa Zubiri de una redefinición de términos lingüísticos usuales.

nencia (panteísmo), en el de la trascendencia (monoteísmo)¹⁰⁰. Que las rutas no son equivalentes, sino que debe preferirse la de la trascendencia —y el monoteísmo—, es algo que Zubiri vincula con la índole personal del ser humano: lo «relativamente absoluto» del ser personal humano, que es el correcto punto de partida, lleva al Dios único y trascendente, «absolutamente Absoluto». Este punto, de máxima impotencia, es índice de que permanece en pie el *papel central asignado al hombre*. Sobre la peculiar concepción de lo personal y el uso de «absoluto» para caracterizarla pueden suscitarse dudas; las trataré explícitamente en la última parte del libro, dedicada a la plausibilidad filosófica del monoteísmo.

Pero más relieve tiene el que en *El hombre y Dios* hay todo un capítulo dedicado expresamente a *desarrollar una «vía de la religación»*, con todo el empaque de una clásica *prueba* («justificación») de la realidad de Dios¹⁰¹. El proceso es presentado como «la explanación intelectual de la marcha efectiva de la religación». Según lo que Zubiri presentará temáticamente en su posterior *Noología* (los tres libros dedicados a la «Inteligencia sentiente»), el proceso es racional, aunque sin distanciamiento conceptual del punto de partida; es «una marcha real y física de nuestra persona». Responde a la descripción que en el último volumen de la *Noología* se hará del paso del final del proceso intelectual como «razón sentiente»¹⁰²: «La razón siente la realidad en ‘hacia’»; llega así al «conocimiento»: a ser «intelección en profundidad..., que no es sino fundamentalidad»¹⁰³. Es fácil reconocer el «experimentar» interpretati-

100. *El problema filosófico...*, cit., pp. 137-142. Como puede verse, tipifica Zubiri según criterios que no coinciden del todo con los que yo usé en mi primera parte.

101. *El hombre y Dios*, cit., p. 164, referido, parece, al desarrollo que se hace en las pp. 134-164 bajo el epígrafe «La justificación de la realidad de Dios»; en un escrito a datar en 1973-1974 (según la *Introducción* de I. Ellacuría, p. v). Un proceso que se caracteriza como «explanación intelectual de la marcha efectiva de la religación», que «no puede menos de envolver un momento de fundamentación». Se añade aún: «Es la explanación de una experiencia que estamos *experienciando físicamente*; por tanto tiene siempre esa resonancia de problema, propia del carácter de la vida personal» (*ibid.*, p. 134).

102. X. Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid, 1983: «la intelección de lo real campal en ‘hacia’ como profundidad es la razón; y como esta intelección es sentiente, resulta que la razón es formalmente *razón sentiente*. La razón siente la realidad en ‘hacia’, la realidad dando que pensar» (pp. 84-85).

103. *Ibid.*, pp. 313-314. Se trata de la llegada a lo que en la *Noología* se llamará «realidad allende» la aprehensión (*Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 58 ss.). Con Diego Gracia (*Voluntad de verdad*, cit., pp. 112 ss., 169 ss.; «Religación y religión...», cit., p. 496), urge llamar la atención sobre la *esencial duplicidad* del uso zubiriano de su palabra clave «realidad». Como objeto de la aprehensión primordial, es «formalidad de realidad» (una conceptualización típicamente «fenomenológica», en la que, según el mismo Zubiri —cf. *Inteligencia sentiente*, cit., p. 57— mejor se diría «reidad»). Como término del trabajo del *lógos* y la *razón*, es «realidad allende» (algo vedado a la estricta fenomenología, pero ineludible científica y filosóficamente; la «reidad», sugiere Gracia, objeto

vo. Lo nuevo ahora es su fuerza concluyente; que vale respecto a «Dios», sin más. Aquí no se toman en consideración las alternativas al mono-teísmo que había en el otro escrito. Sí, en cambio, esas alternativas a la actitud asertiva —¿la única racional?— que son la inhibición agnóstica, la despreocupación, o la actitud a-tea (el asumir una «*pura facticidad* del poder de lo real».)¹⁰⁴

Hay, pues, en esta última presentación, una mayor asertividad en la «vía de la religación». No total; el «racional» se conjuga con un más laxo «razonable» cuando ha de entrar en consideración la actitud integral humana que *acepta* (o no acepta) la realidad de Dios en «fe». Lo razonable» afecta a la realidad entera del hombre, en su dimensión personal, intelectual, afectiva, moral y comunitaria»; y «la fe es una *opción* radical del hombre»¹⁰⁵. Estas expresiones del libro sobre las religiones se repiten también en un larguísimo desarrollo de *El hombre y Dios*, cuya complejidad no dejará al lector seguro de haberlo entendido¹⁰⁶.

El tema es importante, porque puede afectar a la comprensión global del intento zubiriano (dejando ahora la evaluación de su posible carácter probativo). Me detendré por ello un poco más en ese punto. En *El hombre y Dios* encontramos una negativa explícita de que la «vía de la religación» sea una «vía antropológica»¹⁰⁷. Como tal se entiende la que se puede ejemplificar en los desarrollos de Agustín, Kant y Schleiermacher. ¿Qué distancias se aducen? Se trata en esos desarrollos de «aspectos» del hombre y no indiscutibles; y, sobre todo, de que se segrega al hombre del resto de la realidad cósmica, se lo contrapone a ella, con lo que el «Dios» término del razonamiento estará también separado de la realidad, no será su «ultimidad fundamentante». Estas acusaciones pueden tener cierta razón frente a algunas expresiones de los autores citados; pero no marcan ninguna distancia esencial: eso, pienso, habrían replicado los acusados. No veo que las diferencias impidan adscribir al mismo tipo cosmovisional «antropológico» el esfuerzo filosófico de Zubiri.

de «filosofía primera», la «realidad allende» de «metafísica», cf. p. 178). Debo confesar que temo no estén suficientemente deslindadas en la obra zubiriana en cuanto a sus consecuencias metódicas. La descripción zubiriana de lo propio del *lógos* y la *razón*, al no referirlo expresamente al lenguaje —que es, evidentemente, su *medium*—, me resulta lo menos satisfactorio en el trabajo del pensador donostiarra.

104. *El hombre y Dios*, cit., pp. 281-286.

105. *El problema filosófico...*, cit., p. 162. El esfuerzo de D. Gracia («Religación y religión...», cit., pp. 496-499) por reconstruir, en *El hombre y Dios*, un itinerario con diversos pasos de «fe», correspondientes a los del proceso racional descrito en *Inteligencia y razón*, resulta meritorio pero deja cierto escepticismo.

106. *El hombre y Dios*, cit., pp. 209-295.

107. *Ibid.*, pp. 123 ss.

Él parte, como ellos, *de la vida consciente humana*, una vida, desde luego, inserta en lo real, pero no de cualquier modo. La «religación» es algo que acontece precisamente a la realidad consciente humana, en cuanto que es *personal*. Revela algo que es condición universal de lo real; pero tal revelación no sucede sino por la peculiaridad humana. La explícita llamada de atención zubiriana sobre la solidaridad de la realidad consciente humana con toda realidad es sana, por cuanto pone en guardia contra el riesgo de antropocentrismo. Hay, por ello, que acoger su aportación como un enriquecimiento de las múltiples que voy reseñando en este capítulo; pero que no implica romper con ellas. Véase, si no:

Esta experiencia no es sólo individual. Hay también una experiencia histórica y social de la religación al poder de lo real y en ella va cobrando figura más precisa aún la idea de Dios. Pero toda experiencia histórica de la religación presupone esencialmente el aspecto personal de ella: *el moverse religadamente en el poder de lo real como estructura formal de la vida misma, esto es, de la constitución de mi Yo*. Este moverse es un moverse problemáticamente, porque el poder de lo real es constitutivamente enigmático¹⁰⁸.

Zubiri, que asumió la fenomenología en un decisivo momento de su vida intelectual, superó después la estricta posición fenomenológica —como hicieron casi sin excepción todos los discípulos de Husserl—; pero nunca desoyó su llamada en el mismo punto de partida. De aquí que su más básica noción, «realidad», sea primero «formalidad de realidad» en la «aprehensión de la inteligencia sentiente humana». No es el suyo un realismo cualquiera, menos aún un naturalismo empirista. Y si este arranque afecta a todas sus posiciones, lo hace de modo especial en el tema religioso. Aunque sin las connotaciones existenciales que tuvo la «religación» en 1935, el razonamiento de Zubiri en sus posteriores escritos de filosofía de la religión no es empirista ni idealista-objetivo sino fenomenológico-personalista. La diferencia principal de esos escritos con los autores a quienes he dado más relieve en el capítulo (Kant, ante todo) está no tanto en la inserción de lo humano en lo real cuanto en la concepción de esa capacidad humana indispensable en la búsqueda religiosa que es la «razón». Zubiri, como he recordado, concibe la actividad racional en estricta continuidad con la inicial aprehensión de realidad por la inteligencia sentiente. Kant y los neotrascendentales antes mencionados ven esa actividad como más declaradamente *lingüística*, más constructiva; más consciente de tener que distanciarse de lo real inmedia-

108. *Ibid.*, pp. 132-133. El subrayado es del mismo Zubiri.

to —siempre suponiéndolo— para *interpretarlo*. En el ámbito religioso de modo especial, esto abre más distancia entre la *vivencia* y su *interpretación*. Pero prevalece la afinidad. Salta, en cualquier caso, a la vista una semejanza incluso verbal con los neotrascendentales citados en último lugar (Lotz, Lonergan): está en el término básico, «fundamentalidad».

Es por todo ello por lo que mantengo la situación que he dado a Zubiri en mi presentación. Y —aun reconociendo que no ha usado de modo especial esos términos¹⁰⁹— pongo entre las «búsquedas del *sentido* de la existencia» su «experiencia de Dios desde la religación» (que no es, en todo caso, ningún razonamiento científico). Situada entre las humanistas, la filosofía zubiriana de la religión es la que más *esencializa* y *universaliza la experiencia religiosa*, al reconducirla a la misma inicial y básica aprehensión de realidad. Enriquece así las posibilidades del tipo, ofreciendo una interesante alternativa al trascendentalismo; una alternativa cuyo mayor atractivo será para muchos el que no necesita apoyo explícito en la *confianza* en el hombre. Quienes sientan recelo ante la debilidad argumentativa que eso supone —que podría afectar a toda filosofía de la religión hecha con base humanística— encontrarán positiva la alternativa.

6.2.8. Irracionalismos: «fideístas» y «agónicos»

Entiendo aquí obligado —si bien supone un salto brusco respecto al clima de los últimos autores citados, así como un retroceso cronológico— hacer al menos simple mención de ciertas posturas en filosofía de la religión, que han de clasificarse ciertamente en el tercer tipo diltheyano, pero difieren mucho de todas las anteriores, porque, en su reacción contra el «racionalismo», llegan a rechazar toda competencia de «la razón» en lo religioso. Generalmente, acuden entonces a la «fe». Cuando algo así se hace desde la teología, otros teólogos menos radicales denominan «fideísmo» a la tendencia. Aquí sólo interesan aquellas posturas que pueden ser tenidas por filosóficas. Mencionaré tres. Completaré el epígrafe con otra postura que tiene una cierta homología, la del dubitante Miguel de Unamuno.

Friedrich H. Jacobi (1743-1819) ha pasado a la historia sobre todo por haber provocado la «polémica sobre el panteísmo» (*Pantheismus-*

109. No ha hablado de «búsqueda del sentido de la vida». Ha relacionado «sentido» con las dimensiones volitiva y sentimental de la inteligencia humana: con las «posibilidades» de lo real cuya «apropiación» va haciendo la personalización. Ver A. Pintor Ramos, «El sentido en Zubiri», en su libro *Realidad y sentido desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, pp. 143-188.

streit), al acusar de «spinozista» a Lessing (fallecido unos años antes) en unas «cartas» a Mendelssohn (1785), que eran también acusación para éste. No es posible a la razón humana, piensa Jacobi —que también se sintió en su momento muy cercano a Spinoza—, salir de ahí; para llegar al Dios personal hace falta el *salto mortale* de la *fe*: ésta lo logra basada en un contacto inmediato con la realidad, en el cual tiene papel importante el sentimiento¹¹⁰.

Si esa tendencia era reacción contra el racionalismo ilustrado de la Alemania del XVIII, una reacción análoga, de más resonancia, fue la protagonizada por Søren Kierkegaard (1813-1855), esta vez contra el sistema idealista de Hegel. La obra kierkegaardiana merecería un amplio estudio, que tendría aquí su lugar (pues pocos como él han sido «idealistas de la libertad»), pero que no me siento capacitado para hacer. Tampoco está, quizá, claro que fuera capítulo obligado en mi exposición, ya que el mismo Kierkegaard quiso muy deliberadamente marcar distancias con la filosofía. Es innegable su influjo (a distancia) en la «filosofía de la existencia» del siglo XX; pero tampoco habría él estado de acuerdo con esa filosofía. Frente al «sistema» racional concluso (la imagen de la filosofía que él tuvo delante), la salvación del hombre le parecía venir sólo de la «fe» (cristiana), esa «inevidencia objetiva, mantenida, por el escándalo del absurdo, en la pasión de la interioridad»¹¹¹. Con toda seguridad y a pesar del esfuerzo en contrario, una presentación mía sumaria no dejaría de traicionarlo¹¹².

El tercero de los autores que no puedo dejar de mencionar, a pesar de ser bastante menos conocido, es el ruso de origen judío León Chestov (Schwartzmann) (1866-1938). Resuena en él mucho de la tradición ortodoxa, menos amiga siempre de las alianzas filosóficas; pero más el influjo de los grandes escritores rusos Tolstoi y Dostoievski, pintores crudos del dolor y el sinsentido de la vida. Desde sus ensayos juveniles sobre la «filosofía de la tragedia», siempre en protesta contra el imperialismo de la razón, su obra final, *Atenas y Jerusalén*, es una de las muestras más implacables de búsqueda de solución «fideísta» por

110. Puede leerse el excelente estudio de J. L. Villacañas *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos/Universidad de Murcia, Barcelona, 1989.

111. S. Kierkegaard, *Post-scriptum*, 415 (WW, VII, 602); citado (pp. 440-441) por L. Dupré, «L'acte de foi chez Kierkegaard»: *Revue philosophique de Louvain* 54 (1956), pp. 418-455.

112. El bello texto de J. M.^a Valverde «Kierkegaard: la dificultad del cristianismo» (en M. Fraijó [ed.], *Filosofía de la religión*, cit., pp. 265-290) es el mejor intento que conozco de presentar a Kierkegaard por sí mismo, más allá de encuadramientos de filosofía académica.

la conciencia religiosa cuando encuentra impracticable el espontáneo recurso a la razón¹¹³.

Pasando, tras esas menciones, a la tercera anunciada, Miguel de Unamuno (1864-1936) es, sin competidor, el pensador español a quien en primer lugar puede atribuirse el título de «filósofo de la religión»¹¹⁴; es también el más original en cuanto a la postura adoptada en el ámbito religioso. Un creyente ingenuamente racionalista en su adolescencia, despertado después por el clima empirista de la vida universitaria de su época, que ni se resignó a la contradicción ni logró evitarla; que recurrió como superación a la fe. Hasta aquí un perfil no demasiado diferente de los recordados hace un momento. Pero la singularidad de no pocos rasgos de la actitud vital de Miguel de Unamuno y de las expresiones que buscó darle tras una experiencia dramática tenida en relación con la previsión de su propia muerte en 1897 impide confundirlo con ellos. Lo que más lo destaca es su instalación en la duda —pero no con carácter escéptico ni tampoco inquisitivo y metódico—: su calificativo adecuado, que el mismo Unamuno remodeló para referirse al cristianismo, podría ser el de «agónica»¹¹⁵.

Y el presupuesto más indispensable para comprenderla es la fortísima sed de «sentido de la vida», de un sentido que se concibe indisoluble de la realidad y sobrevivencia del núcleo personal de la subjetividad, el «yo». Unamuno dijo comprender bien al hombre Kant y su estilo postulatorio de argumentación; quedará como diferencia entre ambos el que Unamuno da prioridad al postulado de la inmortalidad. Dios es, por ello, funcionalizado en exceso. Pero esto mismo hace a Unamuno muy típico entre los «idealistas de la libertad».

Los perfiles de Dios son muchas veces oscilantes en sus escritos: Idea que no cabe en la realidad, Conciencia del Universo... Tal vez su

113. Véase, como muestra, este duro final de la parte tercera de *Atenas y Jerusalén*: «Sólo puede llamarse judeo-cristiana una filosofía que no se propone aceptar sino sobrepasar las evidencias; y que introduce en nuestro pensamiento una nueva dimensión, la fe [...] Por ello, tal filosofía no puede aceptar ni los problemas fundamentales ni los primeros principios ni la técnica de pensamiento de la filosofía racional. Cuando Atenas proclama *urbi et orbi* 'Si vis tibi omnia subicere, te subice rationi', Jerusalén entiende el 'Haec omnia tibi dabo' y responde: 'Vade retro!'" (L. Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, Vrin, Paris, 1938, p. 380).

114. Fue, al parecer, Ortega y Gasset quien le dio por primera vez ese título, buscando aproximársele. Unamuno se reconoció en el proyecto, hasta el punto de referirse a un libro que llevaría el título. Tomo estos datos —y mucha inspiración para mi breve evocación de Unamuno— del denso y acertado estudio de C. París «Unamuno: la religión como soteriología existencial», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit., pp. 427-456.

115. *La agonía del cristianismo* es el título de un ensayo de 1924; que complementa el más fundamental de 1913, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

denominación más expresiva es aquella que juega con la cercanía de los verbos «creer» y «crear». El corazón humano sediento de sentido *crea* a Dios cuando *cree* en él; aunque hay que añadir que a veces reinvierte Unamuno el lenguaje y dice que «Dios se crea a sí mismo a través de la fe del hombre». En definitiva, no será posible optar por una respuesta clara a la pregunta por el *alcance* de la fe unamuniana; lo más razonable parece ser dejarle su ambivalencia. Sí es claro que la fe se basa en la esperanza, no a la inversa; y que el problema es el del alcance real de la esperanza. La deliciosa y estremecedora novela *San Manuel Bueno, mártir* (1930) parecería revelar como secreto último de la esperanza —atisbado desde la lucidez de quien no la logra para sí mismo— la voluntad de dar consuelo y coraje para afrontar la existencia a los humanos que no lo tendrían de otro modo. Paradójicamente, sometida la postura unamuniana al análisis de factores que apliqué antes, así como daría fuertemente positivo en el deseo de absoluto, no lograría darlo en la *confianza básica*.

Y así, la *fe* del Unamuno maduro queda muy cercana al *deseo de creer*. En ella, es en todo caso lo más patente el deseo de que tenga realidad aquello que se cree, menos la confianza de que efectivamente lo sea. Valga esta cita:

Crear en Dios es anhelar que lo haya y es, además, conducirse como si lo 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 bondad¹¹⁶.

Encuentro estas expresiones profundamente religiosas y, a la vez, de honda filosofía humana. Religión y filosofía de la religión son en su caso muy difícilmente separables. Y me parece que sólo alguien muy superficial lo declararía decididamente «insuficiente» o «no-fe» desde el punto de vista religioso. En todo caso, *desde la filosofía* son algo más sólido y maduro que la más brillante «fe» de Jacobi o de Chestov. Me atrevería, incluso, a añadir: más que la «fe» —tan admirable sin duda, y más respetable que las dos recién mencionadas— de Kierkegaard¹¹⁷. Porque, en definitiva, es mantenerse fiel a la consciencia de estar anclado en la orilla que tenemos y que nos hace humanos, sin buscar un refugio en esa «otra orilla» que se nos daría mediante la «revelación» —mientras

116. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida...*, en *Obras VII*, Escelicer, Madrid, 1966-1971, pp. 219.

117. Unamuno, como es sabido, leyó a Kierkegaard, y lo encontró cercano («fraterno»), cuando ya tenía hecha su propia postura.

no pueda sernos claro que es nuestra misma realidad la que nos abre a ella...—. Lo que falta a Unamuno, repetiré, es lo que podría llamarse «fe *humanista*» en el ser humano, confiada en sus posibilidades.

6.2.9. Karl Jaspers (1883-1969): «cifras» de la *Trascendencia*

Los dos filósofos que quiero aún presentar para cerrar mi largo elenco de pensadores humanistas están entre los que más indudablemente habrían de figurar en ese elenco; ambos han elaborado (aunque sin el nombre) filosofías de la religión maduras y muy personales, muy diversas entre sí. Pienso que algo de la aportación de cada uno de ellos entra en lo que debería incorporar toda reflexión que hoy se haga en el ámbito del tercer tipo cosmovisional.

Jaspers, dedicado inicialmente a la psicopatología, fue derivando a la filosofía por una necesidad personal. Por otra parte, proveniente de familia cristiana protestante, el matrimonio con una hebrea le abrió a una comprensión de lo religioso con mayor hondura y amplitud. Captó la relevancia humana del mensaje religioso en el mundo dominado por las ciencias. Sin negar nada a éstas, hay que huir del cientismo que mataría lo humano al encerrarlo en su «inmanencia». Y es, precisamente, la filosofía la que puede abrir al ser humano a la trascendencia. Las religiones históricas lo han hecho, pero con tales condicionamientos («revelación» impositiva, dogmatismos... y, en su base, «corporalización» objetiva de la Trascendencia) que su mensaje ya no va a poder ser atendido por los humanos más auténticos. El filósofo ha de caer en la cuenta de que su actitud básica, que no es científica, queda más cerca de la religiosa y puede bien ser denominada «fe», «fe filosófica». Desde ella comprende bien al creyente religioso y puede hacer con él causa común frente al cientismo y a las deshumanizaciones de nuestra civilización. Mientras, por otra parte, critica en él las incongruencias mencionadas. Los dos tipos de fe son compatibles en la sociedad y resultan aliados. No son compatibles en el mismo individuo, porque envuelven presupuestos y actitudes que contrastan entre sí.

Ese mensaje global se mantiene en toda la abundante producción de Jaspers, desde su monumental tratado, *Filosofía* (1932), hasta su último libro, *La fe religiosa ante la revelación* (1962). Para comprenderlo es menester ver ante todo (aunque con brevedad) sus supuestos críticos (kantianos) y los puntos en que los desborda. Después, su típica «filosofía de la existencia». Finalmente, la manera concreta como expresa *lo que vive la «fe filosófica»*: una apertura a la Trascendencia en la que todo se hace, o puede hacerse, «cifra» (el punto en que siempre difiere de la fe religiosa que «corporaliza las cifras»).

La consideración en que Jaspers tuvo a Kant quedó netamente expresada en el puesto que le otorgó en su monumental obra *Los grandes filósofos* (1957). En su segunda parte (tras la dedicada a «Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús»), «Los fundadores del filosofar» son Platón, Agustín y Kant. Y éste ocupa más de la mitad¹¹⁸ del volumen. Una interpretación que desborda los estrechos marcos del neokantismo de las primeras décadas del siglo; aunque hoy podrá ser mejorada. Pero lo que aquí interesa es, más bien, aquello en lo que el mismo Jaspers va, a partir de Kant, más allá de Kant. No es poco; quizá cambia decisivamente el inicial enfoque «trascendental» por otro «experiencial». Que puede denominarse «existencial» por su énfasis en la *Existenz* como estructura clave del sujeto.

Se parte de lo «objetivo», que no se constituye tal sino en referencia al «sujeto» (y, por ello, con índole fenoménica). Pero eso remite, más allá, a «lo Envolvente» (el «en-sí» kantiano; con insistencia en que abarca tanto objetos como sujetos). Jaspers distingue cuatro niveles estructurales en la subjetividad humana: el del vivir empírico, el de la conciencia generalizadora («entendimiento categorial esquematizado» kantiano), el espíritu (sede de las ideas) y, por fin, la «existencia». Es éste el nivel más íntimo del «yo» (el «ser-sí-mismo»); al que se accede en el ejercicio de la libertad personal, trascendiendo los otros niveles. Con lo que el sujeto «existente» se vive no ya frente al mundo objetivo como tal sino frente a «la Trascendencia» desbordante (de la que lo del mundo objetivo se transfigura en «cifra»).

La actitud que busca y realiza ese trascender es la que llama Jaspers «fe filosófica». (También aquí hay un eco kantiano; pero la noción desborda también la «fe racional» de Kant.) Es estrictamente personal e implica para cada uno un compromiso incondicional; pero también necesita y busca la «comunicación existencial», en la que las personas depuran sus respectivas tentativas para poder alcanzar así una verdad que las trasciende y no podría ser particular de ninguna. La fe filosófica se ejerce en ejercicios de trascender. Pero sobre todo en la lectura de todo lo objetivo como *cifra*: una transfiguración del mundo que la existencia no opera sino *vive*, en una «experiencia metafísica», como «lenguaje de la Trascendencia»; y que busca ulteriormente expresar. En estos lenguajes ulteriores sitúa Jaspers las expresiones típicas religiosas (mitos, símbolos, revelación...), así como las consiguientes especulaciones teológicas. Como puede percibirse en esta rápida (y simplificadora) presentación, lo religioso queda siempre implicado como alusión en

118. En la traducción castellana, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 191-415.

toda la filosofía de Jaspers. Es toda esa filosofía la que constituye, inseparablemente, una «filosofía de la religión»¹¹⁹.

Es quizá, entre las filosofías de la religión, la que más lejos ha llevado el esfuerzo de comprensión; hasta el punto de reproducir en su misma estructura básica la estructura de la actitud religiosa (con un propósito, incluso declarado, de heredarla). Ello no quita la seriedad de la crítica que sobre la religión entabla después. En realidad, es sólo la religión monoteísta el objeto de esa crítica: Jaspers, que conoce y aprecia lo oriental, vive no obstante en el ambiente «bíblico» (como prefiere decir). Un sistema religioso propuesto y urgido por autoridades institucionales y remitido siempre al *hecho de la «revelación divina»* le resulta inadmisibile desde la actitud filosófica. La «fe filosófica» se contrapone a la «fe de revelación», que encuentra inconsistente y contraria a lo mismo que busca. Adoptada como premisa, queda abierto el campo al poder arbitrario de instituciones que podrán imponer dogmatismos absurdos en detrimento de la libertad y de la conciencia personales¹²⁰.

Lo más grave de esa crítica es que, con la noción de «revelación», cae también su más esencial supuesto: la identificación de «la Trascendencia» —término que el fenomenólogo de la religión verá cercano a «Misterio»— con «Dios personal», un Misterio al que se pueda invocar como «Tú». Tal figura, la central en la religiosidad monoteísta y que ha ayudado a tantos humanos, debe, según Jaspers, ser comprendida también entre las «cifras» de la Trascendencia. (Cito del libro de 1962, traducción referida en la nota anterior):

Sólo en la cifra del Dios personal se halla el yo del hombre enfrentado al Tú de Dios. El lenguaje de nuestro pensamiento, atrapado en los círculos, induce a hacer una misma cosa de la Trascendencia y del Dios personal. Sin embargo, la personalidad de un «Tú» no es en modo alguno idéntica con la Trascendencia (226).

La «existencia» es ser sí mismo como persona. Porque el hombre

119. He tenido muy presente el excelente resumen que proporcionan los capítulos centrales de la obra de G. Remolina *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*, Gredos, Madrid, 1972. Los temas se encuentran en casi todas las obras de Jaspers. Para la filosofía de la religión, sin duda la más relevante es la obra de plena madurez, *La fe filosófica ante la revelación* [1962], trad. de G. Díaz y Díaz, Gredos, Madrid, 1969. Se encontrarán perspicaces observaciones también en X. Tilliette, *Karl Jaspers. Théorie de la vérité, Métaphysique des chiffres, Foi philosophique*, Aubier, Paris, 1960. Y en el escrito de A. Torres Queiruga «Karl Jaspers: la fe filosófica frente a la ciencia y a la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit., pp. 457-489.

120. Ver una presentación de estos agravios en G. Remolina, *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*, cit., cap. 5, pp. 125-179.

se sabe a sí mismo «regalado» y no sabe de dónde, le urge aceptar la Trascendencia misma como persona; que se le convierte así en la cifra «Dios», pero desproporcionadamente. La Trascendencia queda, por decirlo así, rebajada a lo mejor que el hombre conoce en el mundo, el ser persona: justamente aquello que es el hombre. Por medio de lo que el hombre mismo es como persona se ve remitido a Aquello que es más que persona, a saber, origen del ser persona del hombre, y de ningún modo menos que persona (227).

La negativa es neta, aunque sus matices finales no cierran todo posible debate ulterior. En la reflexión que entablaré en la tercera parte sobre la plausibilidad filosófica del monoteísmo, las objeciones de Jaspers, las más cercanas por el espíritu del que proceden, pueden ser las más pertinentes —y quizá las más difíciles—. Porque es la misma intención *invocativa*, tan esencial a la religiosidad monoteísta, la que habría de entenderse «cifrada»:

Un trato directo con la oculta Trascendencia no es posible. En tanto que el hombre no se limite a aceptarse en su ser «regalado» y a «existir» en la responsabilidad de su libertad, respondiendo al silencio con el silencio, lleva a cabo su trato en el mundo de las cifras con el Dios personal (229).

Puede quedar claro que la reflexión sobre la plausibilidad filosófica del monoteísmo habrá de versar en gran parte sobre la cognitividad simbólica. ¿Cabría, manteniendo incluso el sugestivo título de «cifras», buscar a éstas un estatuto epistémico que permitiera el privilegio de algunas, las del ámbito de lo personal?

En todo caso, hay otro ineludible debate abierto con Jaspers: ¿han de tenerse por incompatibles en la misma persona¹²¹ las dos «fes»? (¿O cabe quizá la posibilidad de que la fe filosófica, pensada por Jaspers como resolutive final de la fe de revelación, fuera más bien para alguien un «sustrato humano» de la misma?)

6.2.10. *Paul Ricoeur: filosofía de la religión como hermenéutica*

Las posturas que he presentado a lo largo de los tres últimos capítulos tienen en común (con rara excepción) ser parte de un trabajo intelectual en que prima lo «filosófico»: para el que lo religioso es un tema más, aunque importante. Caben, empero, reflexiones en las que prime lo

121. Así lo dice explícitamente la última frase de *La fe filosófica ante la revelación*, cit., p. 576. Por mi parte, recogeré el tema en el Epílogo del libro.

religioso —con ese respeto «comprensivo» que profesa la fenomenología—; que estimen, no obstante, que tras la comprensión ha de ensayarse también una aproximación complementaria a lo religioso desde los supuestos y métodos que rigen la reflexión filosófica. Querría presentar al menos una filosofía de la religión hecha con este enfoque.

Y pienso que tal puede ser, con derecho poco discutible¹²², la filosofía *hermenéutica* de Paul Ricoeur (1913-2005). Que, en todo caso, tendría aquí mismo su lugar también por otra razón: Ricoeur cultiva una filosofía que puede clasificarse, por los criterios que he venido usando y sin merma de su notable originalidad, entre las «humanistas». Lo es por el temple y cosmovisión que se perciben subyacentes en cuanto escribe; lo es por su inicial formación fenomenológica y sus estudios sobre los filósofos de la «existencia» Marcel y Jaspers; lo es por su preocupación central con el *sujeto* humano y con el lenguaje como ámbito de la expresión intersubjetiva; aunque dicha preocupación ha sido fuertemente crítica y ha buscado superar (tomando en serio la voz de los «maestros de la sospecha») las ingenuidades de la clásica filosofía de la consciencia cultivada en la Modernidad.

También por otra razón resulta oportuno referirse aquí a esa filosofía de la religión *como hermenéutica* que ha propuesto Ricoeur: tiene en común con algunos pensadores ya aludidos el interés por salvaguardar la originalidad de *la fe* (la actitud religiosa —hebrea y cristiana— en que centra su atención) e incluso un cierto recelo de que pueda ser traicionada al someterla a análisis y fundamentaciones racionales, como se ha hecho en tantas filosofías incluso con intención apologética. Difiere Ricoeur de los fideístas en que la salvaguardia de la originalidad de la fe no implica para él ninguna infravaloración del trabajo racional ni la negación de una cierta competencia suya en lo religioso. Tal competencia es indirecta: puede denominarse *aproximación filosófica* a los temas religiosos.

Toda la amplísima producción filosófica de Ricoeur ha sido fiel a esto. Siempre en las cercanías de lo religioso (cristiano) y de Dios —como resulta comprensible dado su concernimiento filosófico con la temática del «sentido»—, ha rehuido el abordaje directamente filosófico de esos temas. Sólo muy recientemente¹²³ nos ha dado una cierta colección de escritos «fronterizos» (explícitamente denominados así).

La idea metódica central que ha guiado toda la «filosofía hermenéu-

122. Mircea Eliade sería también un candidato con buenos títulos. Creo que en su obra de historiador y fenomenólogo de la religión hay no poco de reflexión filosófica; en parte he aludido a ella en mi primer capítulo. Una presentación completa no sería fácil, y menos en el contexto de las posturas que llevo presentadas.

123. P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994. El mismo subtítulo es elocuente. La «Nota editorial» inicial (de O. Mongin) subraya que

tica» de Ricoeur tiene, por lo demás, especial aplicación en esa aproximación a lo religioso. Se trata de evitar el «corto circuito» en que queda cautiva la filosofía clásica de la Modernidad. La filosofía hermenéutica es un *rodeo* cauteloso para lograr una antropología y, con ella, un comienzo de ontología. Un rodeo que puede conducir a que el «yo» que habla y actúa pueda saber *de sí mismo*; con los términos de Ricoeur, a que el *ipse* conozca su realidad de modo no ingenuamente objetivado (el *idem* narrado en su auténtica «identidad»)¹²⁴. Punto de partida del filosofar no puede ser un *cogito* no mediado (al estilo cartesiano); porque el ser humano habita constitutivamente una realidad cultural, hecha primariamente de lenguaje. Con lo que sus búsquedas han de ser conscientes del límite que eso supone: han de saberse sólo «interpretaciones», realizaciones hermenéuticas.

Dentro del «giro lingüístico» propio de la filosofía del siglo xx, Ricoeur ha centrado su mayor atención —y eso lo diversifica de otros representantes de dicho giro— en el *lenguaje simbólico* y en las posibilidades de apertura humana que supone el símbolo. Se trata de una vertiente lingüística no reducible al sistema de oposiciones que privilegiaron en su estudio los estructuralismos; y que tampoco es susceptible de sometimiento a los métodos empiristas de contrastación que avalan la certidumbre científica. Pero es la vertiente en la que reside la creatividad lingüística y en la que se hace especialmente presente la que Ricoeur gusta llamar «vehemencia ontológica»¹²⁵.

Ya está dicho con esto el ángulo desde el que el filósofo Ricoeur pensará poder acercarse a lo religioso. El símbolo —según una expresión que él ha hecho de vigencia universal— «da que pensar». Y entre la inmensa riqueza de símbolos que ofrece la historia de la Humani-

Ricoeur, que ha escrito también como teólogo bíblico, ha puesto siempre sumo cuidado en evitar la mezcla de géneros.

124. Al comienzo de este mismo capítulo (nota 3) destacué el valor de esa aportación de Ricoeur (tal cual queda de relieve, sobre todo, en su libro *Sí mismo como otro* [1990], Siglo XXI, Madrid, 1996) para la viabilidad actual del tipo de filosofía que hace central la subjetividad. Un excelente resumen escribió en 1988 para el coloquio de Cerisy bajo el título «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie». Puede verse en J. Greisch y R. Kearney (eds.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris, 1991, pp. 381-403. Es también el contenido del estudio 10 de *Sí mismo como otro*, pp. 328 ss.

125. Así desde su famosa trilogía *Filosofía de la voluntad* (1950-1960), cuyo último volumen era una «Simbólica del mal» (un estudio, valga decir de paso, de historia y fenomenología de tradiciones religiosas, al que subyacen reflexiones de filosofía de la religión que merecen ser destacadas). Sobre la virtualidad de lo simbólico es especialmente importante el estudio *La metáfora viva* (1975). También el ulterior *Temps et récit*, 3 vols., Seuil, Paris, 1983-1985; traducción castellana de los dos primeros vols., *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid, 1987.

dad, ningún filón tan generoso como el que suponen las tradiciones religiosas. Pero Ricoeur recela de un comparativismo apresurado y de la ambición de dominar el enorme campo de la historia de las religiones¹²⁶. Prefiere habitar el mundo simbólico de los textos de la tradición hebreo-cristiana, en la que se siente encuadrado como creyente y a la que ha dedicado estudios exegéticos y teológicos. Se encuentra ante una «poética» polimorfa, de la que trata de captar el sentido convergente. Su especificidad respecto al lenguaje poético en general «radica en que modifica las funciones metafóricas de la *refiguración* y la *redescripción*, a través de procedimientos de *intensificación* y *sobrepasamiento*, que se manifiestan en *expresiones límite* [... que] introducen *experiencias límite*». Es por ese rodeo, reflexionando sobre la convergencia de sentido de textos de diverso género literario en que aparece, como se ha atrevido Ricoeur a acercarse al significado auténtico del término clave —tan frecuentemente maltratado—, «Dios»¹²⁷.

6.3. PONDERACIONES CRÍTICAS

Al final de la larga revisión histórica de posturas «humanistas» sobre la religión, es oportuna una ponderación crítica algo más detenida que la hecha en los capítulos anteriores. Para la que, ante las notables diferencias entre unas y otras posturas, lo mejor es atender ante todo, más que a la diversidad de los resultados, a las *diversidades de enfoque y método*.

Dejando aparte los irracionalismos fideístas (tan manifestamente heterogéneos) y el radicalismo crítico de Nietzsche, el mayor contraste puede quizá ser el que establece, frente a todos los demás autores, el extremo cuidado de Paul Ricoeur por mantener su filosofar como hermenéutica respetuosa que no hace suyo el ámbito religioso y sólo intenta una discreta *aproximación* a sus temas clave. Quizá este recurso al rodeo hermenéutico es el único método de los presentados que, sin ser fideísta, no es tampoco de un modo u otro heredero de la «teología natural»; el que más coherentemente asume, por tanto, el giro metodológico a «filosofía de la religión». Asumir al menos algo de ese estilo hermenéutico

126. Ver «Phénoménologie de la Religion» (1993) en *Lectures* 3, cit., pp. 266 ss.

127. La cita es del excelente estudio de M. Maceiras «Dios en la filosofía de Paul Ricoeur», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit., pp. 677-700, 690. El escrito principal aludido es «Nommer Dieu» (1977), recogido en *Lectures* 3, cit., pp. 281-305. Puede verse también: J. Greisch, «La métamorphose herméutique de la philosophie de la religion», en J. Greisch y R. Kearney (eds.), *Paul Ricoeur...*, cit., pp. 311-334. Y, más comprensivamente y desde perspectivas muy cercanas a nosotros, J. Masía Clavel, T. Domingo Moratalla y A. Ochaña Velilla, *Lecturas de Paul Ricoeur*, UPC, Madrid, 1998.

resulta, entonces, obligado para quien hoy se propone pensar y escribir bajo ese rótulo¹²⁸.

Pero quizá no se impone una opción excluyente. La teología natural es inaceptable como pretensión de tratado metafísico autónomo; pero no lo son sin más reflexiones y razonamientos que aborden temas religiosos, si no olvidan tener en cuenta su matriz religiosa. No encuentro objetable ese recibir en «herencia». Sólo así puede recuperarse en una filosofía de la religión actual la rica aportación del mismo Kant y de los debates suscitados por ella. Y, más claramente aún, la de Zubiri, que encuentra *en pura filosofía* una estructura *universal* constitutiva del ser personal humano como tal («religación»), en la que podrá basarse la ulterior reconstrucción de una universal «experiencia de Dios».

Aquí interviene un segundo contraste que ofrecen las filosofías presentadas en el capítulo. Zubiri marca una voluntad de distanciamiento «realista» frente a la orientación «trascendental» de Kant (y su estela). Quería evitar el antropocentrismo de esa tendencia, que es llevado al extremo en el intento «postulatorio» del «teísmo moral» kantiano, pero que, incluso antes de llegar ahí, depende siempre de esa inicial concepción de *confianza básica* al sujeto humano, que subyace al mismo método «trascendental».

Pero aquí tampoco tendría por qué tratarse de una opción excluyente. Aunque resulten antitéticos los enfoques y los consiguientes recelos, no lo son muchas afirmaciones, las más relevantes, que unos y otros mantienen. Veo un suelo común —para los autores del siglo XX— en ese punto de arranque que ha significado la «fenomenología»; ya insistí en lo importante que es tenerlo en cuenta para entender a Zubiri. La fenomenología admite, como sabemos, muchas posibles reasunciones. La tendencia «realista» que marca Zubiri fue inicialmente «existencial»; veo muy comprensible que lo sean también de algún modo las presentaciones hoy más viables del espíritu «trascendental»¹²⁹. La «religación» zubiriana inicia desde ahí una búsqueda más objetiva, en contraste con la mayor atención que siguen dando al sujeto humano y su lenguaje las de espíritu trascendental. Pero posiblemente son compatibles y complementarias las dos tendencias. Sugeriré ahora algunos «pros y contras» de cada una.

128. Lo intento así en mi tercera parte, como busca sugerir el mismo título que le pongo: «Sobre la plausibilidad de la fe en Dios».

129. Reconozco que, al decir esto, dejo traslucir la preferencia que a mí se me impuso como lo más razonable en los ensayos sistemáticos de mi juventud (*Metafísica fundamental*, etc., ya citados).

La insistencia realista zubiriana puede ser hoy particularmente atractiva. La «razón sentiente» promete para la indagación metafísica una sugestiva vecindad con el proceder científico que hoy se impone en nuestras culturas. (Incluso quien reflexione inicialmente en estilo trascendental deberá al menos en un momento posterior cotejar su imagen metafísica de lo real con la que hoy emerge de las teorías científicas vigentes.) El problema que tiene que afrontar la «vía de la religación» es, pienso, doble —aparte de objeciones más generales que pueden hacerse a la filosofía zubiriana.

Por una parte, resulta cuestionable la identificación entre «realidad» (en razón de su «poderosidad», que se nos muestra en la aprehensión) y «deidad» (un término que ya alude inequívocamente a lo religioso y a su interpretación monoteísta, que acabará evidenciándose la correcta). ¿Es tan inequívocamente religiosa la básica vivencia *realista*? (¿No hay ser humano, «animal de realidades», no religioso?) La posición zubiriana es atractiva; pero ¿se impone? Quien la tome como punto de arranque para una filosofía de la religión deberá proponerse como tarea la búsqueda fenomenológica de plausibilidad para una respuesta afirmativa a estas preguntas.

Hay un segundo paso, esencial en la filosofía de la religión zubiriana, que será también problemático para muchos: es el paso de la «deidad» a «Dios». Zubiri admite alternativas históricas (el politeísmo y el panteísmo); y ha hecho un importante esfuerzo racional por justificar la ventaja del monoteísmo: la persona humana es un «absoluto relativo» que remite a un «Absoluto absoluto», que es por ello, por una parte, único (y no múltiple), por otra parte, personal. Me propongo analizar más detenidamente (en mi tercera parte) los pasos de esta compleja argumentación zubiriana. (Quizá, en todo caso, incluso quien acepte como partida la «vía de la religación» puede orientar de otro modo su finalización.)

Paso ahora al pro y el contra del estilo filosófico *trascendental*. Es problemática en él la subyacente *concesión de confianza* a lo humano; concesión finalmente otorgada al *deseo* y cuyo alcance quedaría de manifiesto en la extremosidad del «postulado». Pero es importante distinguir los *dos niveles* que acabo de marcar («confianza básica»/«argumentación postuladora»). En el primero, es todo el método trascendental el que supone siempre una concesión de confianza al sujeto —tanto por cuanto se da por sólido el inicial hecho consciente («fenómeno») como por cuanto se asume como factible y fructífera la indagación de sus «condiciones de posibilidad»—. Hay una ulterior concesión de confianza, más explícita al deseo de realizabilidad del bien supremo concebido como

meta *del actuar* ético. Hay coherencia entre los dos niveles, pero no estricta consecuencia y podrían separarse.

Es mejor debatir el tema sin ceñirse al ámbito más técnico del pensamiento kantiano. El estilo «postulatorio», al que se comprende acuda con predilección todo intento de fundar la esperanza, topa con una objeción fuerte en el mismo sentido común. No encontrará hoy muchos defensores el *wishful thinking*... Y que algo así anida en la base de lo religioso ya había sido denunciado más de una vez, incluso antes de que Feuerbach hablara de «proyección» y antes de que Freud hablara, con más precisión, de «ilusión» —no necesariamente algo falso, sino algo que, por lo pronto, tenemos por verdadero en fuerza de un deseo¹³⁰—. Puede ser verdad, puede no serlo; el mero hecho de apoyarse en el deseo lo hace sospechoso y sus credenciales han de buscarse por otro camino.

Pero un justo recelo ante la argumentación postulatoria no podría justamente elevarse a rango de primer principio que condujera a excluir toda apoyatura en el deseo, incluso la que, desde mis análisis del «sentido de la vida» (6.1.2.2) vengo denominando «confianza básica». Partamos de esa *filosofía espontánea* que ejerce todo ser humano para gobernar sus actuaciones vitales. Si los humanos filosofan es porque para *actuar* necesitan *valorar* y asumir como *fundadas en la realidad* sus valoraciones. Ahora bien, sus valoraciones se apoyan de múltiples maneras en el *deseo*. Explíquelo como lo explique (si es que se lo plantea explícitamente), cada ser humano reflexivo trabaja sobre una *confianza* a su capacidad valorativa y, con ella, a lo correcto de aquello de su deseo que no deba admitir que es simplemente arbitrario.

Si toda reflexión humana se apoya sobre un cierto grado de confianza básica, sin que obste el que tal apoyo incluye una cierta concesión de confianza al deseo que subyace, no es muy razonable que las filosofías sistemáticas busquen a toda costa evitarlo o, al menos, disimularlo. La tarea que habrán de imponerse es, más bien, la de establecer una criteriología que señale límites y evite, en lo posible, las desmesuras. En lo cual, comprensiblemente, el resultado a que lleguen dependerá de otros factores, los característicos de unos y otros templos. (En cualquier caso, ¿habrá manera de evitar totalmente toda presencia del deseo y de una «razón desiderante» en esa otra desmesura, no concreta, que será siempre para un ser finito la aserción de lo Absoluto?)

130. S. Freud, *El porvenir de una ilusión* [1927], Alianza, Madrid, 1969 —en el volumen *Psicología de las masas*—, pp. 168-169: «calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad».

En su filosofar espontáneo, los humanos van trazando de hecho más acá o más allá la frontera de «lo que esperan de la vida»; con mayor o menor propensión al error (por defecto —«pesimismo»— o, quizá con más frecuencia, por exceso —«optimismo»—). Habrá que reconocer un salto cualitativo allí donde su confianza básica desemboca en *una esperanza*, religiosa o afín, que desborde los márgenes de lo empírico y busque, a la hora de definirse, algún modo de apelación a «lo absoluto»; que no cifre su aspiración en menos de un «sentido plenario» para la vida.

Aquí se dividirán las filosofías sistemáticas en su reflexión sobre ese nivel más directo. Hacen hoy una fuerte contra-oferta las filosofías «post-modernas» al optar, frente al sentido plenario, por una pluralidad suficiente de sentidos parciales. Pero, por otra parte, no son pocas las filosofías que asumirán la confianza básica, reconociéndola inevitable y sana, hasta el punto de encontrar plausible tal aspiración al «sentido plenario» (religioso u otro) e, incluso, ensayar de un modo u otro su convalidación.

Hay todavía que preguntar: ¿y será lógico que lleguen hasta la asunción de una «argumentación de esperanza», explícita en su apelación al deseo? Vale la pena demorarse aún algo en la ponderación de este punto. Después de todo, el deseo es la forma más modesta de presencia de absoluto en una consciencia finita, aquella cuya aserción corre menos riesgo de absolutizar a la misma consciencia; aunque todo al precio de una especial impugnabilidad.

Puede no ser inoportuno partir de la plástica forma que la impugnación recibió hace unos decenios: «mi sed no demuestra la existencia de la fuente»¹³¹. La imagen elegida es apta para reflexionar. Hace obvio, por lo pronto, que no cabe invocar una «sed» concreta como argumento de la existencia de ninguna «fuente». Apenas habrá algo más evidente que el que *nuestros deseos concretos jamás demuestran la realidad de su objeto*. (El explorador, que por la sed fantasea un oasis en un espejismo, muere deshidratado en el desierto exactamente igual que el que no avista con realismo sino su propia muerte.)

Pero cabe preguntarse si queda con eso agotada la sugerencia de la imagen y dicho todo lo que cabe decir acerca de la fuerza argumentati-

131. R. Garaudy, *Del anatema al diálogo* [1965], Ariel, Barcelona, 1966, pp. 91, 94. No sería justo hacer esta cita sin recordar la evolución posterior del autor: su confesión de fe en Dios (en *Palabra de hombre*, 1973), cristiana ecuménica, después islámica; guiada siempre por su mantenida y consecuente lucha por la justicia. Sobre esa ejemplar trayectoria, remito a mi artículo «¿Tenemos necesidad de Dios? El último libro de Roger Garaudy»: *Miscelánea Comillas* 53 (1995), pp. 81-92.

va del deseo. Al «*mi sed no demuestra la fuente*» ¿no se podría añadir «pero *nuestra sed demuestra, al menos, el agua*»? Con la misma metáfora base —«sed»— para expresar *el deseo*, la sustitución del «mía» por el «nuestra» sugeriría el paso a un nivel intersubjetivo, que podría hacer ya coherente la diversidad de la conclusión. Habría, eso sí, que poner en guardia contra usos que reincidieran en lo rechazado. *Tal «agua» no sería la accesible en ninguna «fuente» determinada*¹³².

El «deseo» al que quedaría referido todo en la complementación que sugiero podría ser, por lo pronto, un *constructo filosófico* interpretativo no diverso de aquel al que acudí, en mi análisis de la expresión «sentido de la vida», como «deseo radical o constitutivo»: es decir, una reconducción «trascendental» de todos los deseos concretos de que brotan las actuaciones vitales de los humanos a aquella condición de posibilidad («raíz») sin la cual no serían concebibles. Tal «deseo radical», *en la medida en que a él se llegue*, sí podría dar base para una conclusión anticipatoria en favor de *aquello que quepa asignarle como término*; so pena de hacer la realidad humana *constitutivamente absurda*¹³³.

Este estilo de «argumentación de esperanza» desde el fondo de deseo puede aclarar el «postulado» kantiano. Tiene, por lo demás, una larga historia filosófica. La del *éros* de Platón (que todavía llevaba a su discípulo Aristóteles a concluir que el movimiento universal es causado por un «Primer Motor» que «mueve como deseado» —*kínei hos érómenon*—). Y la del *appetitus naturalis* del que los medievales decían axiomáticamente: *nequit esse frustra*¹³⁴; al que atribuían, pues, fuerza probativa, aunque ya en el supuesto de la existencia de Dios, sabio artífice de la Naturaleza. Fue peculiar de *L'Action* de Blondel darle esa fuerza aun sin contar de antemano con Dios. Pero tal vez la formulación

132. Tomada muy literalmente, la imagen diría incluso demasiado (¡algo contra lo que también habrá que poner en guardia!): ya que es *físicamente evidente* que, si en la Naturaleza *hay sed*, es *porque hay agua*, como constitutivo de unos organismos vivos que se deshidratan y necesitan recuperar un nivel mínimo...

133. Cabe, desde luego, asumir ese absurdo (vital), rechazando la «confianza» al menos más allá de sus muestras más indudables en la vida cotidiana. Tal supuse ser el buscado final de la obra de 1943 de J.-P. Sartre *El ser y la nada* (ver antes 6.2.4 y nota 61), a la que añadí el recuerdo de la rectificación expresada en 1980 (nota 62). No se trata en ningún caso de asertos o refutaciones puramente lógicos.

134. Se consultará útilmente el artículo de J. Laporta «Pour trouver le sens exact des termes *appetitus naturalis* chez Thomas d'Aquin», en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1973, p. 39. He aquí el resumen de la concepción: nada [de lo natural] es del todo. Tiende a su plena realización. Eso explica el constructo *appetitus naturalis*: que no es un apetito consciente sino lo que hace que haya apetitos conscientes en los *vivientes conscientes*. En los cuales ocurre una como transparencia consciente del *appetitus naturalis*, que forma como *el fondo* del consciente. (Referencia a *De Ver.*, 22, 5, c., una explicación dada a propósito de la voluntad.)

y teorización más matizadas del tema han sido las elaboradas por Ernst Bloch sobre la «función utópica» del hombre¹³⁵.

Esta última mención es aquí relevante, al tratarse de un pensador ateo («prometeico»); lo que aleja sospechas de velada apologética. Pero lo es aún más porque pone límite a las expectativas que podría suscitar su utilización en filosofía de la religión. Acudiendo una vez más a la metáfora, *queda sin decidir qué pueda ser entendido como «agua» cuando se arguye su realidad desde la «sed»*. La reflexión sólo permite concluir que no cabe una descalificación masiva —a título de «ilusión»— de las concepciones metafísicas, religiosas o no, que no aceptan que los humanos queden inexorablemente encerrados en su finitud.

En mi revisión histórica he recogido conclusiones asertivas en favor de «Dios», argumentadas con esa apoyatura (Kant, Blondel, Maréchal). ¿Son válidas? En su favor está el que ninguna de ellas está hecha desde un expreso «deseo de Dios»¹³⁶, que haría figura de «deseo concreto» (= deseo de una «fuente» determinada). Una lectura crítica pediría que añadan más claramente que, por lo pronto, el resultado es lo «Absoluto» (= *Realidad última máximamente valiosa*), dejando expresamente subsistir una ambigüedad que reflexiones ulteriores tendrían que clarificar si intentaran que el resultado fuera Dios.

En mi —ya inmediata— tercera parte voy a preguntarme «sobre la plausibilidad de la fe en Dios». En su introducción quedará claro que no busco argumentar en pro o en contra de esa fe; pero sí comprender lo que podría ser una «argumentación endógena» que le fuera inherente, para evaluar su plausibilidad desde la reflexión filosófica.

Me sitúo, como ya cabía suponer, en el ámbito del temple humanista y parto en mi reflexión del sujeto, sus vivencias y sus experiencias personales; teniéndolas por el ángulo más adecuado para la comprensión y evaluación de la religión. En mis supuestos entra, desde luego, la «confianza básica», ese mínimo de apelación al deseo constitutivo que marca lo «trascendental». Pienso que, si se negara, sería muy difícil comprender lo religioso.

Sigo teniendo por clave la búsqueda del «sentido de la vida». Ahora bien, entiendo que, tras el recorrido hecho a lo largo del capítulo y sintetizado en mis ponderaciones finales, *debo ampliar la noción de*

135. E. Bloch, *El principio esperanza* I [1959], Trotta, Madrid, 2004, sobre todo, capítulos 17 y 18.

136. Apelar al «deseo de Dios» para demostrar que existe Dios es improcedente. Primero porque serán pocos los humanos en los que tal deseo (*concreto*) sea documentable. Pero, sobre todo, porque, al ser un deseo concreto, se habría retornado simplemente al *wishful thinking* y la «ilusión».

«*sentido de la vida*» que tan minuciosamente elaboré al principio. Es ahora también, espero, cuando también lo encontrará así quien me haya leído.

Sin quitar al *deseo* el relieve que le he dado como clave para su comprensión, creo que es justo reconocer también la relevancia, en las vivencias positivas de sentido, de la presencia de *otra dimensión más frutiva*, más simplemente ligada a las experiencias estéticas y amorosas, con una consciencia de gratuidad mayor de la que podría sugerir un análisis que se centrara exclusivamente en la dimensión sugerida por la clave «deseo». Correspondería quizá a la *dimensión adorativa* que la morfología de lo sagrado hizo descubrir en el núcleo de lo religioso junto a la dimensión «expectativa de salvación».

Coherentemente, la argumentabilidad endógena, que trato de elucidar, caminaría de hecho por *dos vías complementarias*. Habría una «vía de la esperanza», más expresamente apoyada en la confianza otorgada al deseo. Y habría otra «vía de la fundamentalidad», basada en la vivencia de «religación a la poderosidad de lo real», con su atisbo de una misteriosa condición de posibilidad («Fundamento»); que se completaría en la vivencia del amor personal y su atisbo sobre la índole amorosa del misterioso Fundamento.

III

SOBRE LA PLAUSIBILIDAD FILOSÓFICA DE LA FE EN DIOS

Esta tercera parte requiere una *Introducción* más larga que las dos anteriores. Tras haber presentado, en la primera, una visión general del «hecho religioso» y, en la segunda, otra de las posturas adoptadas ante él por las filosofías modernas que lo han hecho objeto expreso de su reflexión, llega la hora de la tarea propiamente filosófica. Y debo ofrecer, de modo más directo de lo que se haya traslucido en esas presentaciones, mis propias opiniones.

Ahora bien, me ha parecido pretencioso intentarlo sin *restringir* mucho el objetivo. No sé si alguien está hoy capacitado para abordar personalmente con solvencia cuanto dice el título «filosofía de la religión»; en todo caso, yo no¹. El criterio de restricción que he adoptado aparece ya en el mismo título. Me ha parecido sensato circunscribirme a las religiones que me son cercanas, las que llamamos *monoteístas*: cristianismo y sus afines (yahvismo, islam). Y, dentro de ellas, al punto central, la *fe en Dios*; donde reside su singularidad y su problematicidad, y desde donde cobra sentido lo demás que se da en ellas.

Dada prioridad a una religión oriental como el budismo, el punto central habría sido otro; también, en consecuencia, el método de abordarlo. Quiero añadir que espero que mi presente esfuerzo y otro que se hiciera desde esa otra prioridad acabarían mostrando más convergencias de las inicialmente previstas. Y, en todo caso, deseo que no se entienda el hecho de centrarme en la religiosidad monoteísta como infravaloración de la religiosidad oriental. Pienso, más bien, que la relación de ambas es

1. El intento más afortunado en su ambición que conozco es el gran libro de J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London, 1989, xvi + 412 pp. Mi búsqueda, en la última intención, no distaría mucho de la suya. Y me alegro de poder expresarle mi admiración. No puedo, hoy por hoy, compartir sus hipótesis sintéticas. Me siento, en todo caso, poco seguro en mi conocimiento de las religiones; y pienso, por otra parte, que el tema debe aún madurar mediante el diálogo a lo largo del siglo.

de complementariedad. No sé si será posible la síntesis perfecta; pero no veo excluibles recuperaciones mutuas de elementos de la religiosidad alternativa; estimo, incluso, que compensan favorablemente sus unilateralidades.

A) Así pues, la restricción más patente, y que más aclaración requiere, *conciérne al tema mismo*. Ya no será «la religión», como en los planteamientos anteriores. Sino «la fe en Dios»: ese tipo concreto de religiosidad en la que —según el análisis hecho en el capítulo segundo—, en coherencia con la índole «transparente» de las hierofanías, la atención se orienta expresamente al «Misterio», polo último del ámbito sagrado; pero manteniendo hacia él la actitud de *invocación*. «Misterio invocable»: eso quiere significar «Dios» para la morfología de lo sagrado. Esa religiosidad se expresa en rituales y creencias específicas (diversos en cada tradición y aun diversificados, dentro de ella, en subtradiciones). Pero le es esencial *la actitud de «fe»*: el reconocimiento adorativo y expectativa de salvación (de toda religión) dirigidos a Dios. Una actitud rica y compleja, que no queda bien descrita en lo que tiene de vital si se la reduce a determinadas «creencias» sobre Dios².

B) Otra restricción *conciérne al método*, al enfoque filosófico. Centrada la reflexión en la fe, será preguntarse por la «*plausibilidad*» de esa fe. No consistirá en ningún esfuerzo por demostrar o refutar lo que esa fe proclama en sus creencias, menos aún por suplantarla. Sino en intentar comprenderla y analizarla críticamente a la luz de la razón (tal y como cada tipo de filosofía entienda lo que llamamos «razón»)³.

Hago a continuación las precisiones más necesarias sobre cada uno de estos puntos.

2. Marcar la distinción terminológica «fe/creencias» es reciente, pero recoge algo siempre buscado con unas u otras palabras; y resulta insustituible en el esfuerzo actual de diálogo interreligioso. Las creencias son más mudables, pues dependen más de las culturas concretas. La actitud de fe es más esencial y la convergencia intercultural en ella puede ser mayor. Pero es importante no olvidar que la fe ha de expresarse en (unas u otras) creencias. La distinción ha sido inculcada por W. Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton University Press, 1979, reed. 1987. La venía utilizando también Raimundo Panikkar.

3. Las mismas tradiciones monoteístas han iniciado ese esfuerzo reflexivo: cuando no se han contentado con hacer «teología» (es decir, pensar con coherencia *lo creído* en la tradición) sino también «teología *fundamental*», esto es, responder a ulteriores preguntas sobre *por qué* se cree y *qué es creer*. No aspiraban con ello a hacer estrictamente racional su fe, pero sí a poder verla al menos como «razonable». Las teologías son esfuerzo propio de la comunidad creyente. Una filosofía de la religión ha de buscar una posición que puedan compartir creyentes y no creyentes en Dios. Mi uso de «plausible» puede marcar a la vez coincidencia y distancia con el «razonable» de las teologías.

A) SOBRE «DIOS» Y «MONOTEÍSMO»

A,a) Ante todo y como prólogo necesario, valga recordar el básico supuesto general de mi enfoque: que el término «Dios» pertenece al ámbito religioso y que ese ámbito es previo a la filosofía e independiente de ella. Tiene sentido que la filosofía se ocupe de «Dios»; pero no lo tendría que redefiniera arbitrariamente su significado. No es excluible un concepto filosófico de Dios; pero en la medida en que denominara un «Dios de los filósofos» en que ya no se reconociera el creyente religioso incluso maduro, el intento habría fracasado. Quizá un buen expediente práctico, al menos inicial, para evitar ese riesgo, es el de marcar (como estoy haciendo en este párrafo al entrecomillararlo) la índole exógena de «Dios» en el discurso filosófico. Pero eso no significa que tal discurso pueda ser rechazado como intruso: «Dios» y la religiosidad monoteísta son algo humano y la filosofía debe reflexionar sobre todo lo humano. Tampoco es inútil para el mismo creyente; puede ayudarle a descubrir incoherencias y sugerirle posibles correcciones.

A,b) Así pues, qué deba entenderse por «Dios» ha de recabarse de la historia de las religiones y de la fenomenología de la religión. Como sobre el tema dije no poco en el capítulo segundo, puedo ahora resumir brevemente los principales resultados:

1) El monoteísmo es un tipo de religiosidad surgida tardíamente, sólo en el «tiempo-eje»; y, concretamente, en el ámbito geográfico que llamamos «Oriente cercano». En culturas prevalentemente pastoriles, de índole patriarcal; heredando una religiosidad ancestral de tipo «uránico». Surgió por la predicación de grandes reformadores religiosos, los «profetas»: Zaratustra en Irán; Moisés, Jeremías y el segundo Isaías en Israel; Jesús; Muhammad.

2) Había sido precedido por politeísmos. Ésta es la principal razón que aconseja usar el término compuesto, «*monoteísmo*», y no el simple, «teísmo». En su implantación, el monoteísmo hubo de oponerse a los politeísmos. Y en la transición hubo frecuentemente períodos «henoteístas», es decir, de monolatría de una determinada figura divina, que, sin embargo, no llegaba a «despojar» del carácter divino a las otras.

3) Esa «victoria» del Dios único, que fue la implantación del monoteísmo, no debe entenderse como un hecho ocurrido «al mismo nivel estructural» (hablando en morfología de lo sagrado). Si exceptuamos a Zaratustra y su reforma del panteón iranio, se entiende mejor si se atiende a la semejanza estructural del fenómeno con el acaecido simultáneamente en el ámbito de la India, donde —en clima de recuperación de religiosidad ancestral ctónica, posterior y reactivo a la invasión aria— se

llegó al reconocimiento de un Principio único (*Brahman*), más allá de «los dioses» de los politeísmos previos. El paralelo sugiere que los «dioses» pertenecen aún al nivel de las «hierofanías», mientras que «Dios» (el singular al que acude la reforma «profética») es nombre buscado para el «Misterio» último (polo unitario del ámbito sagrado), no menos que lo es *Brahman* en la religiosidad «mística» upanishádica.

A,c) Lo dicho incluye, además de la referencia a hechos, una teoría morfológica del monoteísmo. Debo detenerme a insistir en que la tengo por sólidamente fundada. No veo modo de entender las proclamaciones monoteístas de los profetas hebreos, desde Jeremías (y el grupo de escritores «deuteronomistas») y el «segundo Isaías» —que serán, siglos después, el supuesto más básico de la predicación de Jesús de Nazaret— y de la de Muhammad —«¡Sólo Allah es Dios!»—, sino como expresión de una voluntad muy explícita de trascender la multiplicidad hierofánica hacia el Misterio último. Y veo esa voluntad como análoga con, y no menor que, la que aparece en la insistencia de las *Upanishads* en el único *Brahman*.

«Yahvé» o «el Padre» o «Allah» no son *un dios* —el «nuestro»—, que se destaca entre los otros, como en el período «henoteísta». Son *el único Dios* real, ante quien los llamados «dioses» son tan «no-Dios» como el resto de la realidad; una realidad que es, de suyo, *nada*, puesto que «Dios» es su «creador». Nada es concebible a la par de Dios; y ni siquiera es Dios integrable en el Universo: lo trasciende. Si se intenta comprender y expresar *filosóficamente* lo que quiere significar el término clave del monoteísmo, resulta casi inevitable —en nuestras lenguas y en nuestro contexto cultural— el recurso a una noción del tipo de «lo Absoluto»⁴.

Subsiste, no obstante, una diferencia entre las dos religiosidades. Mientras el devoto meditativo *ya no invoca* a Brahman —y con tal ac-

4. Ya he acudido a ese término en varios momentos de los capítulos anteriores, sobre todo al final del sexto. El término parece usado por primera vez en este sentido por Nicolás de Cusa (ver R. Kuhlen en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, 14). No debe entenderse como si implicara exclusión de *relación* al mundo y cada una de sus realidades. («Relación» pide reciprocidad y resulta demasiado sutil el esfuerzo escolástico de mantener que la de lo Absoluto es sólo «relación de razón», frente a la «relación real» de lo mundano.) Lo central de la noción filosófica actual de «Absoluto» no queda lejos de la sinonimia con «Incondicionado»; que es el término preferido en lengua alemana: *das Unbedingte*. Busca expresar el *contraste total* con las realidades del mundo (finitas, contingentes, múltiples), de las que lo Absoluto es «*Fundamento*, en un orden de realidad radicalmente diverso».

Por otra parte, «Absoluto» es término elocuente en el ámbito del «valer»: es lo que éticamente nunca puede quedar subordinado y funda valor. Esta característica responde bien a algo esencial en la noción religiosa de «Misterio».

titud lo sitúa más allá de lo «personal»—, el fiel monoteísta *continúa invocando* a «Dios»; teniéndolo así por «personal». Es relevante, pues, esa estructura antropológica (lingüística pero más que lingüística) que es la *invocación*.

Y mientras que en la tradición de la religiosidad «mística» el evento religioso máximo es ese logro íntimo individual que se denomina «iluminación» —y al diálogo se acude, por una parte, en la relación interhumana maestro/discípulo, por otra (en subtipos de religiosidad «devocional»), en la invocación a los «dioses» tradicionales, que quedan como mediadores hierofánicos—, en la tradición de religiosidad «profética» la estructura humana «diálogo» es elevada al rango supremo. Aunque reaparezca también en formas «devocionales» análogas a las recién mencionadas, dirigido a mediadores hierofánicos («ángeles», «santos»), culmina cuando hace *partner* del «diálogo» a Dios mismo. Todo, por ello, se ve situado en un horizonte de «*revelación* de Dios». El «pro-feta» se llamará así precisamente por cuanto se siente impulsado a hablar a los otros humanos «*desde* Dios», «*en nombre* de Dios». Y «fiel» será quien acepte al profeta como guía de su religiosidad y su relación a Dios, tratando de hacer suya su específica forma de invocación⁵.

Es oportuno insistir, para cerrar la descripción, en que se trata de *toda una actitud*. Que necesita acudir a proposiciones lingüísticas asertivas *sobre* «Dios» (su existencia, sus atributos); pero no permite caracterizar ante todo al creyente como quien sostiene dichas proposiciones (creencias sobre Dios y ortodoxia en su profesión). El auténtico creyente es, más bien, alguien que «vive ante Dios» como ante un supremo «Tú». La actitud invocativa la ejerce con toda la vida antes que con palabras. Ve esencial —así Jesús y los profetas bíblicos—, más que dirigirse a «Dios» con unas u otras formas verbales, *actuar «según Dios»*⁶.

A,d) Añadiré finalmente algo más sobre *mi restricción* al monoteísmo. He admitido que depende, ante todo, de mi limitación. Pero cabe aducir ciertas razones más objetivas: el monoteísmo es, por una parte, la religión *mayoritaria* en nuestras culturas; por otra, la búsqueda de plausibilidad filosófica referida a él no es más fácil sino *más ardua*.

Aclaro, ante todo, esto último, destacando una doble problemati-

5. Es coherente con la idea de H. Bergson, que recordé en el capítulo segundo: las religiones «dinámicas» tienen estructura disimétrica; son tradiciones derivadas de una gran personalidad, cuya experiencia religiosa excepcional encuentra «eco» en la análoga, afín e inducida, de sus seguidores.

6. Es coherente esto también con la *religiosidad dinámica* como la presenté al final del capítulo segundo; sin desconocer que en el conjunto de las religiones monoteístas queda también no poco de estático —como haré ver en su momento.

cidad. Una primera, más teórica, concierne a la misma *compatibilidad* de los dos componentes que he destacado al evocar la noción religiosa «Dios». La filosofía de la religión verá sin ninguna dificultad como «Absoluto» las figuras supremas del Misterio en la religiosidad mística y sapiencial, *Brahman*, el *Tao*; como también el *Deus sive Natura*, la *Natura naturans* de Baruch Spinoza. Encontrará, en cambio, difícil unir a «Absoluto» la índole *personal* que implica esencialmente para su «Dios» la actitud invocativa del monoteísmo. Pues supone mantener al supremo nivel ciertos antropomorfismos: atribuir al Absoluto inteligencia, amor y libertad. El problema que ya sintió el espíritu crítico de la naciente Modernidad pervive hoy, incluso agravado.

Esa problematicidad se acrecienta —ya no sólo de modo teórico, sino con resonancias vitales— con la consideración, ineludible, de *la relación de dependencia* que la fe religiosa atribuye al mundo respecto a «Dios», su «Creador». Un mundo tan ambiguo como el nuestro —esa combinación exasperante de «bien» y «mal» desde el punto de vista humano (¡el único que tenemos!)— crea un grave problema para toda religión o sabiduría. Pero el problema se hace inevitablemente mayor para la conciencia religiosa monoteísta, por cuanto adora lo Absoluto *como fuente amorosa y libre de bien y salvación*. Resulta, de nuevo por aquí, más plausible un «Dios» más neutro —tal el *Deus sive Natura* de Spinoza— al situarse más allá de las consideraciones humanas de «bien y mal». (Un «Dios» con un insuprimible «lado oscuro» ha sido buscado desde las tradiciones monoteístas; pero con nuevas dificultades.) A todos estos puntos habrá que dedicar mucha atención en esta última parte del libro.

Porque, volviendo a la otra razón aducida en pro de mi opción selectiva, es la fe monoteísta lo que interesa al lector medio que mi libro pueda encontrar. En nuestro medio cultural, «religión» y «Dios» están tan vinculados en la consciencia colectiva que el centrar en Dios la reflexión filosófica sobre la religión resulta obvio; no necesitaba un razonamiento tan matizado. El interés de muchos posibles lectores no estará exento de dramatismo. La crisis religiosa ambiental afecta a la fe en Dios: ésta no es hoy para los humanos más conscientes, incluso si aún se sienten vinculados a esa tradición, algo obvio, como puede haberlo sido en el pasado. El debate filosófico que he presentado en la parte segunda ha evocado ya los problemas que esa fe presenta para la mentalidad actual, marcada por la metódica de las ciencias formales y empíricas y por la sensibilidad humanista.

Un planteamiento del tipo del que voy a intentar no sólo es correcto filosóficamente, sino que podrá resultar útil al creyente actual maduro que busca, para su «honestidad intelectual», estar abierto al diálogo

interhumano. El mantener la fe de espaldas a toda plausibilidad no es imposible, pero puede hacerse duro y hasta desgarrador. Puede también ser útil al no creyente que no haya dado por definitivamente cerrado el tema.

B) SOBRE LA INDAGACIÓN FILOSÓFICA DE PLAUSIBILIDAD

Definido así el objeto específico (la «fe en Dios») de la indagación que me propongo, ¿cómo ha de entenderse —en sus *presupuestos* y en sus *exigencias*— esa cualificación que vengo llamando «plausibilidad»? Es importante que defina en este momento del modo más claro posible las pautas a que propongo atenerme. En gran parte, surgen de todo lo que llevo hecho en el libro e, incluso, han sido anticipadas en uno u otro momento de su desarrollo. Enumero, en primer lugar, los que asumo como *rasgos metódicos* esenciales.

B,a) El rodeo *hermenéutico*, ante todo. Destaco con ello la renuncia al intento de sacar el tema «Dios» de *su contexto propio que es la fe del creyente* monoteísta (y lo nuclear de las creencias en que se expresa). No intentaré una «demostración filosófica de Dios». (Aunque, tal como lo entiendo, esto no implica renunciar a heredar algo de lo que hubo de filosófico en los intentos de demostración ni a recoger posibles aportaciones de las tradiciones metafísicas en que se hicieron esos intentos.)

Adoptar esta postura aconseja añadir, para evitar malentendidos, una toma de posición ante las posturas que suelen denominarse «fideístas»: que de tal modo asignan a la *fides* la competencia en el tema «Dios», que la sustraen por principio a «la razón». Pienso que es necesario precisar si ha de ser útil el término. Su origen es teológico y reciente: el clima de controversia en que los católicos del siglo XIX buscaban situar en un punto de equilibrio el sistema dogmático cristiano, crecientemente impugnado desde posiciones filosóficas más y más críticas. Para lograr ese equilibrio, rechazaron de modo genérico como «racionalismo» lo que juzgaron invasión incorrecta de la razón en el campo de la fe. Pero, al mismo tiempo, mantuvieron —aunque con ingenuas incoherencias— que la razón es pertinente para la fe como su «preámbulo»; por lo que descalificaron como «fideístas» las posiciones que esto negaban —posiciones que apelaban, sea a la *tradición* por la que se trasmitía un saber originariamente «revelado», sea a experiencias interiores unilateralmente atribuidas al sentimiento—⁷.

7. Los autores del siglo XIX católico tenidos por «fideístas» fueron los defensores del «tradicionalismo» (Bonald, A. Bonnetty...) y, más abiertamente aún, L. Bautain (1796-

No es fácil definir con exactitud un punto de equilibrio como el así buscado. Es normal que se llegue a un cruce de acusaciones mutuas: el motejado de «fideísta» motejará de «racionalista» al que lo moteja. La descripción más inteligible del «fideísmo» será la que lo vea como «*tendencia* a anular en favor de ‘la fe’ el papel de ‘la razón’ en lo religioso». Es, en todo caso, una denominación buscada dentro de una tradición de fe para eludir el peligro, que siempre la amenaza, de encerrarse en un gueto. Buscando, en cambio, mantener un terreno de diálogo *humano* abierto a todos, en el que hacer valer su credibilidad.

Pero resulta comprensible que el término haya pasado desde la teología a la filosofía de la religión. Ésta ha encontrado «fideístas» donde el que profesaba una creencia religiosa se esforzaba en defenderla mediante una injusta limitación de la competencia normal humana. La evocación del grito retórico de Tertuliano *prorsus credibile, quia absurdum!* es cómoda para señalar qué se rechaza y por qué. Pero tal rechazo sólo será clarificador en la medida en que establezca un criterio para decir qué grado de competencia racional reclama⁸. Por fijar algún referente concreto en autores (creyentes y filósofos) a los que he aludido ya, creo que es justo tener por «fideísta» una postura como la de S. Kierkegaard y, todavía más, la de L. Chestov. Puede, en cambio, ser ya claro que el mismo hecho de emprender una indagación sobre la plausibilidad del monoteísmo supone un esencial alejamiento respecto a tal postura. Sin que esto implique la pretensión de sacar a «Dios» del contexto de la fe del creyente⁹.

1867). Desde la teología católica se veía también como genéricamente «fideísta» a la teología reformada por su indudable menor simpatía por el papel de la razón. Sobre el tema puede leerse el artículo de P. Poupard «Fideísmo», en *Sacramentum Mundi* III, Herder, Barcelona, 1976, pp. 154-156.

8. En tanto el creyente se hace abiertamente fideísta dificulta la tendencia de la fe a su comunicabilidad; lo que resulta hiriente al partner de diálogo, que se siente excluido de algo que el creyente tiene por salvador. «El peor de los racismos», han llamado algunos ateos contemporáneos a la actitud «fideísta» del creyente. Así A. Flew en su *Dios y la filosofía*, donde atribuye tal postura concretamente a Karl Barth. Frente a ella, mantiene, según el título de otro libro suyo, *La presunción de ateísmo*, que el peso de la prueba de la existencia de Dios corresponde al creyente.

Eso es ya excesivo, si se ha de entender «prueba» como lo entiende Flew. Pero, sin duda, algo de su reclamación es correcto. Y, desde luego, no me parecería correcta una contraria «presunción de teísmo» —como si el ateo debiera justificar racionalmente su postura frente a la más sólida del creyente—. (Algo que me parece desafortunadamente sugerido por X. Zubiri en algún pasaje de su *El hombre y Dios*, 1984, pp. 342-343.)

9. Me referí también (capítulo 5) a la denominación de «fideísmo wittgensteiniano». La veo comprensible por cuanto, en su segunda época, Wittgenstein reivindicó el derecho de los creyentes a un «juego de lenguaje» propio. Hay, no obstante, que recordar que les abría la puerta del gueto al admitir como legítimas las preguntas «¿pero hay que jugar algún juego?, ¿y precisamente éste?».

Pienso, desde luego, que el creyente no debe por principio rehuir toda demanda de debate abierto sobre su fe. Y que para la filosofía de la religión es obligado pedir al monoteísmo credenciales de plausibilidad. ¿Se hace tal demanda *en nombre de la «razón»*? Así se asumía en la controversia a que estoy aludiendo. Pero hay cierta ambigüedad en el uso del término y es oportuno clarificarla. Será correcto si por «razón» se entiende la *capacidad común humana*, para mantener abierto un foro de diálogo sobre lo religioso. No lo será en la medida en que se restrinja «razón» al uso que se hace en las ciencias formales o empíricas. Es legítimo y lógico el pedir más *flexibilidad* a aquella función humana a la que se apela para abordar —correctamente y sin violentarlo— el ámbito religioso¹⁰.

B,b) Enunciaré ahora los *presupuestos filosóficos* que asumo en la base de mi ponderación «hermenéutica» de la plausibilidad de la fe en Dios¹¹. Valga formularlos así: *realismo básico*; enfoque «fenomenológico-existencial»; confianza en la «razón vital».

Tales títulos son ya por sí elocuentes para quien tenga presentes mis desarrollos del capítulo sexto. Y es claro que buscan combinar más de una de las tendencias allí referidas. Poner por delante el sustantivo «realismo» y hacerlo seguir del adjetivo «fenomenológico» intenta subrayar una doble distancia. Por un lado, de un más ingenuo «realismo de cosas» como punto de partida, situando, sin más, como una de ellas al sujeto humano consciente. (Asumo un inicial «realismo de *fenómenos*», que remiten para su elucidación a la *subjetividad humana*). Por otro lado, me alejo de las posibles derivaciones «idealistas» del arranque fenomenológico: el inicial «fenómeno» del que se parte *es realidad* tanto en su vertiente «sujeto» como en su vertiente «objeto». Complementar «fenomenológico» con «existencial» busca acoger la complejidad del sujeto

10. Fue un discernimiento de modos de funcionar la razón lo que llevó a cabo Kant en su filosofía *criticista*. Mientras que en las ciencias empíricas las categorías funcionan «esquemmatizadas» y así pueden dar conocimiento de lo sensible, hay otro uso «noumenal» de la razón, que puede, conjugado con la vivencia ética, dar acceso a Dios en «fe racional». Es absolutamente claro que este recurso al término «fe» no hace a Kant «fideísta». El adjetivo «racional» reconoce la competencia de la razón en lo religioso; tal que llegará, como sabemos, a que haya para Kant una «religión dentro de los límites de la mera razón».

11. Desarrollo así algo que ya mencioné elementalmente en el Prólogo y que pudo quedar también aclarado en el «prólogo filosófico» puesto en el capítulo tercero al tema de la emergencia moderna del sujeto (3.1.4.1). Ha podido también verse ya suficientemente dónde me sitúo dentro del marco tipológico usado para la presentación de posturas en los capítulos pasados. Fue en el tipo «humanista» donde situé la opción metódica «hermenéutica». Tal opción no excluye, sino que requiere, otras complementarias. Ahora las aclaro.

humano, evitando unilateralizar su dimensión racional. Algo que aún se precisa con la apelación a la fórmula sintética «razón vital»¹².

Será oportuno desentrañar ahora algo más el denso programa que entiendo sugerido en esta última fórmula. Intentaría lograr para ese programa un consenso muy amplio, que me permitiera confiar ser comprendido en los capítulos siguientes sin demasiados obstáculos provenientes de diferencias no esenciales; ya se trate de las simplemente verbales ya de las provenientes de diversidad real de opiniones pero que podrían orillarse por no afectar a lo esencial. Para este propósito, mejor que de definiciones de términos puede ser partir (sin preguntarnos ahora cómo la hemos adquirido) de una descripción bastante llana de hechos comúnmente admitidos sobre esto que somos los humanos.

El rasgo básico entiendo puede ser la realidad de una *capacidad específicamente humana de afrontar la vida*; añadiendo que tal capacidad tiene diversos aspectos que, al valorarse de diversos modos, darán lugar a acentuaciones diferentes de nuestra peculiaridad:

a) Los humanos tenemos en el *lenguaje articulado* un medio de comunicación interhumana y de ordenación de los conocimientos que supera esencialmente el de los otros animales.

b) Contamos con una *dotación sensorial* que, aunque superada por una u otra especie en cada una de sus dimensiones (agudeza olfativa, auditiva, visual...), nos da una excelente base informativa global que, elaborada en el lenguaje, conduce a conocimientos muy precisos de lo real espacio-temporal, sobre los que puede desarrollarse una técnica muy eficaz; despliegue técnico que nos ha permitido suplir con ventaja la menor dotación instintual y física.

c) Tenemos para todo ello una *consciencia con aptitud reflexiva*, centrada en una auténtica «auto-consciencia», lo que nos hace posible vivirnos como *sujetos personales*.

d) La auto-consciencia es centro de una constelación de *sentimientos y emociones*. Los propios del psiquismo animal superior quedan potenciados y elevados por su interrelación con los otros rasgos humanos. Hay que destacar los del *amor interpersonal* y los que llevan a

12. Algo de todo esto había ya anticipado al intentar en el capítulo tercero aclarar la relevancia moderna del *sujeto*. Siempre acogí, como buena expresión básica de la orientación buscada, las fórmulas de Ortega y Gasset: «la realidad radical es mi vida», con la consiguiente invitación a explorar las posibilidades de una «razón vital». Al agradecer a Ortega sus sugerentes formulaciones, también es justo agradecerle el generoso hospedaje que, en su imprecisión, dan al trabajo ulterior que se intente desde ellas. Para más aclaración de mis posiciones, remito una vez más —y sin que ello suponga que asumo hoy cada detalle— a mis libros *Metafísica fundamental* (1969) y *Metafísica trascendental* (1970).

la *captación de lo bello y lo sublime*. Así como los constitutivos de la *religiosidad*.

e) Todo esto nos lleva a desbordar la simple vinculación al medio y hacernos conscientes de la pertenencia a «lo real», con su *solidez* y su potencial *universalidad* sin límites fijos.

f) Llamados a actuar para sobrevivir, los humanos desbordamos el marco inicial y las pautas de acción prefijadas: cada sujeto se siente situado ante alternativas que le piden elegir. Con aptitud para *imaginar* situaciones no dadas y reaccionar creativamente ante ellas.

g) Todo lo cual nos hace conscientes de una enigmática prerrogativa de *libertad*. Que se traduce en la llamada a ir labrando la que haya de ser nuestra personalidad.

No importa que este elenco de rasgos no sea exhaustivo —no era mi pretensión que lo fuera—. Y es sólo relativamente importante el fijar una terminología u otra para referirse a los rasgos dichos. Lo que alguien afirme mediante el uso de unos términos puede ser entendido —y oportunamente trasladado— por quien prefiere otros. Hay, concretamente, una posible duda sobre qué es aquello a lo que debemos llamar «razón». Podría ser estrictamente lo mencionado en (a-b)¹³; pero, entonces, resultaría menos correcto reducir la expresión de la singularidad humana al título «racional», dada la relevancia de otros rasgos. Cabe, en otro modo más laxo de entender «racional», referirlo al íntegro perfil resultante de la consideración global de rasgos que he sugerido (a-g). No veo razones decisivas en pro de una u otra postura¹⁴. Esta situación avala mi recurso al término «razón vital».

Para reforzar mi opción terminológica, valga añadir aún: expresa que es característica esencial de los humanos el ser «racionales», en el sentido más estricto de tener inteligencia lingüística; pero sólo sobre la base de gozar de una subjetividad corpórea y auto-consciente, cuyo tes-

13. Es sabido que el término latino *ratio* tradujo (en la definición del hombre, *animal rationale*) el griego *lógos* (*Zoon lógon ekhon*); que es, más directamente, «palabra, lenguaje». Por su etimología, *légein*, sugiere recolección, ordenación. El acento así puesto hace coherente un uso de «razón» más bien restrictivo, muy vinculado a la inteligencia y a la obtención de conocimientos teóricos.

«Razón», por lo demás, no ha sido identificada con «inteligencia»; pero los criterios de distinción (*intellectus/ratio*, *Verstand/Vernunft*, etc.) han variado mucho y no facilitan una opción terminológica de fácil consenso.

14. Sería aquí atendible la indicación proveniente de las actuales ciencias neurológicas. Es claro que la singularidad humana ha ido unida al desarrollo del neocórtex cerebral y de su hemisferio izquierdo, localización rectora del lenguaje. Pero también es claro que son otras varias zonas del cerebro las que posibilitan otros de los rasgos que he enumerado; y que sólo de su actuación conjunta y armónica surge el perfil integral y más auténticamente humano.

tigo inmediato son los sentimientos, empeñada en una actividad transformadora del medio y en la relación interhumana. Por lo que *carece de sentido una contraposición simple de «razón» y sentimientos*; sólo en el esfuerzo concreto de una investigación científica es conveniente un (relativo) aislamiento de lo racional y las emociones. Pero no son los productos científicos la única vía humana de referencia a lo real; lo son también, y relevantemente, la comunicación intersubjetiva y el amor, la percepción y goce estético, la valoración y decisión ética, la reflexión filosófica. Y, mirando así, aunque la religiosidad —adoración del Misterio, búsqueda de «salvación»— prima los sentimientos, no excluye por ello todo lo racional. Se implica de modos varios con lo intersubjetivo, estético, ético y filosófico. No queda fuera de una «razón vital».

B,c) Pero se percibirá y evaluará mejor el alcance de mi opción metódica viendo cómo concibo concretamente la *indagación de plausibilidad* sobre la fe en Dios.

No se debe de ningún modo reducir la actitud vital que es la *fe* al elenco de *creencias* en que se expresa lingüísticamente. Pero, por otra parte, no se puede estudiar la actitud de *fe* prescindiendo del análisis de dichas *creencias*, buscando lo nuclear de ellas, centrado en «Dios»; la *fe* incluye como una dimensión la *afirmación* de un sistema de proposiciones en torno a Dios.

La «plausibilidad» de ese sistema viene dada —como en cualquier sistema de asertos— por su *coherencia interna* y por una elemental *argumentabilidad*. Siendo la fe una compleja experiencia vital, es justo pedirle, más que argumentos extraños, los que puedan darle una «argumentabilidad endógena»; eso sí, tales que puedan ser comprendidos por quien, al no participar la experiencia, tampoco pueda aceptarlos como argumentos. (Hay que contar, por una parte, con la capacidad de empatía humana; por otra, con que las vivencias religiosas no son de tal modo específicas que no se imbriquen con otras humanas más genéricas.)

A lo cual hay que añadir aún una pregunta por una elemental *coherencia externa*, es decir, con la *visión integral del mundo*; tal que evite un incorrecto aislamiento e inmunidad de los asertos religiosos y los abra a la «presión externa» de objeciones generales (científicas o humanísticas) y a la consiguiente erosión —una erosión que podría, en el límite, llegar a anular su argumentabilidad y que puede en todo caso obligar a reformulaciones.

B,d) ¿Cuál va a ser, en consecuencia, la *distribución del tema*?

Parece razonable una división en *dos bloques*. Un primero centrado en la *coherencia interna* (con la posible argumentabilidad endógena) de

la fe monoteísta: cifrada en un mínimo de asertos referidos a «Dios», que expresan las más básicas experiencias.

El segundo bloque atenderá a su *coherencia externa*: si tales asertos sobre Dios resultan compatibles con la visión global de lo real, tal cual puede formársela una mente actual, abierta a las teorías metafísicas y científicas acreditadas.

No es fácil la ulterior estructuración del primer bloque, por cuanto en él confluyen cuestiones muy varias, en sí y en su historia. Pero hay una tensión que se destaca sobre todas: la que contraponen «Dios único» (= Absoluto) y «Dios invocable» (= «Personal»). Es la que acaba imponiendo la división más neta, porque apela a tradiciones y métodos diversos.

El segundo bloque tiene una subdivisión más obvia. Hay que considerar, por una parte, la *relación entre «Dios» y el Cosmos* (¿«panteísmo»?; ¿«creación»?; el «mal físico»). Por otra, la *relación de «Dios» e Historia*, para ponderar la plausibilidad de dos nociones básicas del monoteísmo: «providencia» (y su relación con el mal) y «revelación histórica» (qué puede significar, cuáles serían sus criterios).

Éstos serán, en consecuencia, los títulos de los capítulos de esta tercera parte:

7. Lo Absoluto en perspectiva humana.
8. «Dios»: privilegio simbólico del amor personal.
9. El Cosmos, creación de Dios.
10. Dios, «Señor de la Historia».

Quiero finalmente aclarar que no pretendo establecer un «*dictamen de plausibilidad*». Se me notará favorable a ella. Pero lo que me propongo es brindar puntos de reflexión para que cada lector pueda hacer por sí el balance.

Y, tal como lo veo, un dictamen de plausibilidad no surgirá de modo unilateral, ni desde lo que se vea favorable, ni desde lo que se vea adverso (para, ya en posesión de un resultado, rechazar lo que se opone). Sino, más bien, de una *ponderación del pro y el contra*.

LO ABSOLUTO EN PERSPECTIVA HUMANA

Siguiendo la pauta recién razonada, el presente capítulo (primero del primer bloque de esta tercera parte) centra su atención en la índole de «Absoluto», esencial para una comprensión filosófica del *Dios Único* de la fe monoteísta. Su aserción, como ya dije, abre un problema de coherencia interna en la noción de «Dios», por su posible incompatibilidad con los predicados de tipo «personal» (antropomórficos en su origen) que la fe atribuye a Dios, no sólo en sus fórmulas lingüísticas sino como actitud vivida.

Tal problema ha sido percibido desde antiguo. Por eso dedicaré parte del capítulo a recordar ciertas soluciones que brinda el pensamiento metafísico tradicional y que podrían, debidamente comprendidas y adaptadas, tener vigencia actual. Hay también que tener presente que las mismas nociones —inevitablemente metafísicas— que se abrevian en «lo Absoluto» son ya en sí problemáticas para muchas mentes críticas de hoy. Para encaminarse a una solución hay que destacar, como hago desde el título, que todo se enfoca «en perspectiva humana».

Estamos ante un problema que, en pureza, es *previo* a la filosofía de la religión: un capítulo de metafísica, la «metafísica de lo Absoluto». Lo tengo por imprescindible para plantear correctamente la plausibilidad de «Dios»; por lo que no veo modo de soslayarlo. Trataré de lograr una exposición que junte en lo posible brevedad y claridad.

El problema tiene *dos vertientes*, ambas relevantes. Una, *expresiva-lingüística*, llevará inevitablemente la mayor parte del espacio; en parte por la complejidad misma del tema, en parte porque ha de tener presentes planteamientos lingüísticos recientes, que requieren atención preambular, ya que podrían cerrar el paso a todo lo demás. De modo más breve —que no debería verse como indicio de menor relevancia—

trataré la *vertiente experiencial* del tema. En ella entiendo que reside un decisivo factor de *argumentabilidad*. Que es, desde luego, «endógena», es decir, constituyente de la experiencia religiosa de la fe monoteísta. Pero que también podría constituir como el núcleo vivencial de una auténtica «experiencia metafísica».

Veo necesario añadir aún aquí unas consideraciones en apoyo del proyecto que presento, ya que no está hoy en boga dar tanta atención a tales cuestiones. Les ha tocado seguir la suerte desfavorable de todo lo metafísico en la Modernidad tardía. Y sufrir, incluso, la reacción pendular de los teólogos cristianos a la excesiva carga metafísica del concepto de Dios en la teología tradicional, sobre todo escolástica. Ha sido una reacción comprensible y en buena medida justificada: uno de los aspectos del rechazo del «Dios de los filósofos». Ya ha podido verse que también yo insisto en la reivindicación del origen religioso de «Dios», frente a un concepto construido arbitrariamente. Pero ¿no va hoy demasiado lejos ese movimiento pendular de reacción?

Es importante que la conceptualización metafísica no ahogue los rasgos religiosos con los que la fe monoteísta se dirige a «Dios»; pero ¿es eso lo *único* importante? No es correcto que «el Dios de los filósofos» absorba y desfigure al «Dios de Abraham»; pero ¿quiere eso decir que el Dios de Abraham puede prescindir del Dios de los filósofos, es decir, de toda aportación metafísica? ¿No corre entonces el peligro de quedar en figura hierofánica tribal para un simple culto henoteísta? ¿Y no sería eso liquidar toda la maduración religiosa que, en la tradición del yahvismo, han supuesto los grandes profetas del tiempo-eje, todo lo que han supuesto Jesús y Muhammad, lo más nuclear del cristianismo y del islam? (Además de que así resulta más impugnable la fe en Dios para la actual conciencia crítica.)

Las tradiciones bíblico-cristiana e islámica sintieron pronto la necesidad de pensar al Dios que invocaban mediante ciertas asunciones tomadas de la filosofía. Incorporaban así, de un modo u otro, mucha metafísica. Y ello les ha ayudado a tener el peso que han tenido históricamente. No les guiaba una mera estrategia de acomodación. Es que habían encontrado *una profunda afinidad* de lo metafísico que incorporaban con algo nuclear de su religiosidad. En la entraña misma de esa religiosidad («profética») está el que las hierofanías, y los símbolos que las prolongan, adquieran por fin su esencial *transparencia*; sólo mediante la cual la experiencia religiosa que las vive se hará expresamente consciente de que, por su misma esencia, *apunta al «Misterio» más allá de toda hierofanía*. Quizá el contencioso a que me estoy refiriendo, antes que contencioso entre religión y filosofía, es un problema interno de todo intento de *teo-logía* monoteísta.

Una religiosidad esencialmente invocativa no puede renunciar a suponer en el Misterio ciertos rasgos de índole «personal», de entrada antropomórficos. La teología correspondiente debe elaborar para ellos un estatuto adecuado: en el que ni queden simplemente anulados por incompatibilidad con las exigencias de un *concepto* elaborado según cánones de la metafísica, ni fuercen, a la inversa, la anulación de las exigencias metafísicas. El punto más agudo y menos evitable del problema es seguramente el que se da al pensar a Dios como *amoroso*, algo visto hoy con razón como absolutamente esencial a la religiosidad monoteísta; ¿es ello compatible con un reconocimiento coherente de su índole «absoluta»? Lo «Eterno», si pide concebirse como inmutable, ¿es conciliable con la realidad que busca expresar «amoroso»?

Las mejores teologías de hoy —que ya he dicho no son todas— abordan el problema con equilibrio; recurren con frecuencia como clave de solución a la índole «simbólica» de la actitud religiosa creyente y de los predicados («atributos divinos») en que queda plasmada: «personal, amante, libre...». Es ése, sin duda, un camino inteligente, que da relieve a algo a lo que también deberá acudir la filosofía de la religión. (Lo hago así, por mi parte, en el capítulo siguiente.)

Pero quiero antes, en el presente, revisar la aportación de algunas tradiciones metafísicas. Si han originado el problema, ¿por qué no buscar los elementos compensatorios que también ellas elaboraron? Hacia una interpretación que evite los extremos denunciados: tomar a «Dios» como referente de un *concepto abstracto* al que ya no tendría sentido invocar; sin para ello aceptar sin correctivos una *imagen* suya de tal modo antropomórfica que no supere el marco de las mitologías. Mi presentación será en primer lugar histórica. Pero me permitiré después esbozar una hipótesis sobre *cómo podría sin anacronismo recogerse hoy*.

He aquí, pues, cuál será la estructura del capítulo:

- 7.1. Preámbulo: observaciones lingüísticas sobre «Dios».
- 7.2. Aportaciones del pensamiento *metafísico* tradicional: «teología negativa», «analogía del ser».
- 7.3. Una propuesta actualizada.
- 7.4. Sobre la *experiencia vital* subyacente.

7.1. PREÁMBULO: OBSERVACIONES LINGÜÍSTICAS SOBRE «DIOS»

¿Cómo funciona en nuestras lenguas el lexema «Dios»? Es muy lógico comenzar por esta pregunta. Y es más obligado hacerlo tras el siglo XX y el «giro lingüístico» que ha supuesto en filosofía. De hecho, en el ámbito de la «filosofía analítica», el tema ha sido muy debatido y con

tono fuertemente crítico, con resultados de ordinario poco favorables a la coherencia de la fe monoteísta. En lo que voy a decir tengo en cuenta ese debate, aunque combino las cuestiones lógicas con otras históricas y fenomenológicas. Como no busco dar información exhaustiva, no temeré simplificar mi presentación, buscando más bien que el lector no especializado pueda encontrar cuanto diga inteligible y no demasiado técnico¹.

7.1.1. *El estatuto lógico y gramatical de «Dios»*

Comenzaré con lo relativo al estatuto lógico y gramatical de «Dios». Y, dentro de ello, con unas observaciones históricas. En su morfología, el lexema castellano «dios» —como los equivalentes de las lenguas en que se ha expresado originariamente el monoteísmo (en las indoeuropeas, radical **deiw*; en las semíticas, radical *el*)—, es *nombre común*, no propio. Por lo cual, es apto ante todo para el uso politeísta y suscita ya con ello solo un problema estructural a la exigencia de singularidad absoluta de la conciencia monoteísta.

A este problema, al que no eran insensibles aunque sin explicitarlo como tal problema lingüístico, intentaron ya aportar remedio las tradiciones monoteístas mediante la anteposición del artículo definido. Así, en el Nuevo Testamento cristiano: *Hò theós*. Y en el uso árabe recogido en el Corán: *Al-Ilah*. Hay que decir que el intento, aunque válido como manifestación de una intención, no es efectivo lingüísticamente. Ya que el artículo definido, cuando no es un deíctico anafórico (= «aquel del que estábamos hablando»), es un cuantificador universal («el hombre es mortal» = «todo hombre es mortal»). Tampoco, como es obvio, tiene eficacia el artificio, común en el uso ortográfico castellano con otras lenguas, de escribir «Dios» con mayúscula inicial.

Pasando desde ahí a consideraciones que entreveran lo lógico con la fenomenología religiosa, es fácil reconocer, tras la incomodidad que se refleja en los correctivos buscados al uso de un término que por su morfología es nombre común, una —comprensible— tendencia a acudir a las posibilidades expresivas del *nombre propio*. Es casi seguro que cualquier fiel monoteísta actual de un cierto nivel cultural responderá a la pregunta sobre el estatuto lingüístico de «Dios» asignándole el de nombre propio. Como sabemos, el monoteísmo hebreo había contado con tal expediente: «Yahvé» era «el Nombre» —y el saber este nombre

1. Tengo especialmente presente el libro de M. Durrant *The Logical Status of «God»*, Macmillan, London, 1973. Obviamente, no para seguir en detalle su discusión, típicamente «analítica».

constituía ya parte de la conciencia de elección del pueblo de la Alianza—. Pero conviene recordar que tal expediente, que resolvía algunos problemas, presentaba otros. Nombres propios tenían cada uno de los dioses en la religiosidad politeísta; ¿qué aseguraba, entonces, la unicidad de Yahvé en el ámbito divino? (Recordemos que el uso inicial fue *henoteísta*. Y, en cuanto a la reflexión de la tradición «Elohista» (Ex 3, 15) sobre una etimología relacionada con el verbo «ser» —algo a que me referí en el capítulo segundo y a lo que aún habré de volver—, bella y profunda como es, no resuelve lo que ahora está en debate.)

Lingüísticamente, es objetable que se cumpla la condición exigible para un uso correcto del nombre propio: que tenga fuerza designativa inequívoca entre los participantes en la interlocución. ¿Puede con seguridad el fiel monoteísta suponer, en sí y en los otros, un conocimiento directo de aquello a lo que intenta referirse al decir «Dios»?². («Pedro» sólo funciona como nombre propio humano en un grupo donde no haya duda de a quién designa; en la duda, hay que acudir a apellidos u otros modos de completar la fuerza deíctica hasta hacerla inequívoca.) Pero quizá la objeción sutiliza en exceso. Valga volver al creyente actual. Apurado a responder, mantendrá seguramente su derecho a hacer de «Dios» un nombre propio, a pesar de la objeción —que, más bien, le resultará sofística—. Estará suponiendo tácitamente que experiencias religiosas compartidas dan a su comunidad confesante la base para utilizar inequívocamente el «nombre propio: ‘Dios’». Eso, si no deshace la objeción, la desarma. Una sensata filosofía del lenguaje encontrará razonable asumir, con el segundo Wittgenstein, que «el significado es determinado por el uso». Algo así expresa, pienso, la ingeniosa propuesta de ver el término «Dios» del lenguaje monoteísta como «un impropio nombre propio» (*improper proper name*³). Y el que el lexema escogido como nombre propio sea precisamente aquel que, pluralizado como nombre común, expresa la riqueza del despliegue hierofánico, es índice del problema que estoy encarando; pero es también índice de lo que quiere la conciencia monoteísta: trascender desde esa riqueza hacia el Misterio, llegar a Éste como a su origen sin perder la riqueza.

Es oportuno, en todo caso, reforzar el precario estatuto de nombre propio con el que es el recurso lógico complementario, la *descripción definida*. De hecho, a ella han acudido y acuden muy espontáneamente los fieles de todas las tradiciones monoteístas: «‘Dios’ es *aquel que...*»;

2. Ver la crítica detallada de M. Durrant, *The Logical Status of «God»*, cit., pp. 1-28.

3. I. M. Crombie, «La posibilidad de los enunciados teológicos» [1958], en E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de Filosofía de la Religión*, Anthropolos, Barcelona, 1992, p. 71.

remitiendo con ello la eficacia designativa a la evocación de ciertos datos históricos, los más relevantes para cada una. Donde un hebreo diría: «Aquel que sacó a nuestros padres de Egipto», un cristiano dirá: «Aquel a quien Jesús invocaba como *Abba*»; y un musulmán: «Aquel que reveló a Muhammad el Corán». (Los ejemplos permiten destacar dos rasgos que el fenomenólogo de la religión encontrará importantes para la comprensión del monoteísmo: la trascendencia del Misterio queda siempre ligada a su «revelación» en realidades del mundo y acontecimientos históricos singularmente hierofánicos; y esto en relación con el «profeta» originante de la tradición, que entra así también de algún modo en el ámbito hierofánico.)

Lo cual orienta hacia el fondo del recurso y permite avanzar en comprensión. El fiel monoteísta muestra, en sus descripciones predilectas para referirse a «Dios», sentirse —o aspirar a sentirse— de algún modo partícipe de una experiencia religiosa afín a la del profeta originador; afinidad que le permite comprender tal experiencia como llamada personal al seguimiento y razón de adhesión personal (al profeta y al «Dios» del profeta). Pero esto lleva, por otra parte, a suponer que el fiel encuentra en sí mismo una cierta *pre-disposición* o anticipo virtual de tal experiencia. Lo que explicaría, a su vez, por qué han surgido en las tradiciones monoteístas razonamientos germinalmente universalizables acerca de «Dios».

Cabe lograr desde otro ángulo una comprensión convergente de esto mismo. A quien formula, en respuesta a la pregunta sobre «Dios», una descripción del tipo «*Aquel que...*», le espera inevitablemente otra pregunta: «*Aquel..., ¿qué?*». No podrá responder: «*aquel dios que...*» sin reproblematicar su intento, amenazando destruir la trascendencia transhierofánica que quería mantener. Habrá de preguntarse a sí mismo por ese enigmático «*qué*»; o, lo que es equivalente, por si encuentra en su propia experiencia algo, y qué es, que le pide trascender todo hacia un último punto de referencia más allá de lo humano y del mundo, más allá también de las figuras hierofánicas demasiado humanas y demasiado ligadas al mundo. Porque sin duda presente que es hacia esa trascendencia hacia donde le invita la experiencia del profeta que tiene por guía.

7.1.2. *Dos tipos de predicados de «Dios»*

Las últimas reflexiones orientan ya hacia otro aspecto inevitable del problema. Hay condiciones lingüísticas ulteriores, más complejas que la del estatuto gramatical y lógico de «Dios». El nombre propio (como otros posibles deícticos) concierne, en la estructura de una proposición, a su *referencia*. Pero ésta supone *contenidos semánticos*, que tienen pa-

pel de *predicados*. El déictico discierne a un individuo u otro, dentro del ámbito semántico que constituyen los contenidos; donde cada proposición presupone algo ya dado (como anterior «predicado») al cual aporta (= predica) «algo nuevo. No es, pues, eludible preguntar qué posibles *predicados* asume de hecho la conciencia monoteísta para el término a que se refiere como «Dios». O, en la terminología lógica reciente, «de qué *funciones* asume han de tener al singular (único) ‘Dios’ como su ‘argumento’».

Con la peculiaridad de que, haciendo excepción a la regla general, el conjunto cerrado de tales predicados *no habrá* de constituir un «universal» que se predique de muchos posibles individuos. Al insistir en que no puede haber sino *un único* individuo (= argumento) «lo que asume la conciencia monoteísta es, más bien, que cuanto se predique (= la «función» pertinente) está, en cuanto constituya un conjunto cerrado, ya implícito en «Dios». Este lexema, pues, no indica sólo la referencia (argumento). La reflexión filosófica ha de preguntarse si cabe pensar un estatuto lógico (y lingüístico) —sin duda, excepcional— que se avenga a tal exigencia.

Será bueno recordar aquí, una vez más, que cuanto se elabore como *predicados de «Dios»* no podrá ser la construcción arbitraria de un concepto filosófico; sino que se entenderá brotado de las mismas actitudes vividas por el fiel monoteísta. Se supone que éste, antes de expresarlos mediante los lexemas recibidos de su tradición, «los vive» en su actitud, adorativa y de expectativa de salvación.

Pues bien, pienso que los predicados que realizan esa condición son, de modo irreductible, de un *doble tipo*; algo que nos reconduce al mismo problema sobre el que vengo reflexionando. Por una parte, están los predicados que he llamado «de índole personal», que responden a lo que la actitud religiosa monoteísta tiene de *invocativa*. Por otra, los que expresan y desarrollan la *enérgica convicción de la unicidad divina*, que es irrenunciable para tal actitud. A estos últimos pertenecen, además de «Único», otros como «Necesario», «Eterno», «Infinito»: justamente los que tienen inevitable índole metafísica y vengo compendiando en «Absoluto» —es importante ver que no son simplemente ajenos a lo religioso—⁴. Entre los del primer tipo, ya he destacado el relieve singular de «amoroso»; con él van otros como «inteligente», «libre»... (Y pienso que es también con éstos, más que con los metafísicos, con los que hay que enumerar el relativo al «poder»: «poderoso», «omnipotente»...)

4. La teología cristiana clásica y, también, las «teologías naturales» de su ámbito han distinguido en Dios «esencia» y «atributos». Entre éstos, se enumeraban los de los dos tipos que estoy distinguiendo.

Tales predicados están, claramente, tomados de las realidades del mundo o, más precisamente, de lo humano. Son, guste o no, de algún modo «antropomórficos». Nunca será del todo eliminable cierto antropomorfismo de las expresiones teístas. Quizá valdrá siempre aquella conocida reflexión de Jenófanes en los mismos albores de la filosofía: «Los etíopes tienen dioses chatos y negros; los tracios, ojiazules y pelirrojos [...] Si los caballos y leones tuvieran manos y pudieran dibujar como lo hacen los hombres, dibujarían dioses como caballos o leones»⁵. Pero, como es obvio, admitir esto no es dar por igualmente bueno cualquier antropomorfismo. La lógica del monoteísmo —tendencia al Misterio transhierofánico— pide una censura que busque mantenerlo en los posibles mínimos.

Para la filosofía de la religión hay aquí, como vengo repitiendo, un desafío ineludible. Las búsquedas de solución más frecuentadas hoy pasan por una *mayor valoración del símbolo* forma expresiva peculiar de lo religioso a la que cabría atribuir cierto poder cognitivo. Conveniría añadir que no basta mantener el valor de lo simbólico, general a todo lenguaje religioso; lo que la conciencia monoteísta pide es, en realidad, una concesión de privilegio epistemológico a determinados símbolos. Y aquí radica quizá lo más arduo de la plausibilidad buscada. Trataré este punto muy explícitamente, pero será en el siguiente capítulo. El plan que me he trazado pide dilucidar primero —en el capítulo presente— lo que se refiere al tipo de predicados reclamados por la *unicidad* de «Dios»: el tema, de implicación metafísica, para el que resulta enriquecedora la aportación tradicional, que en seguida paso a considerar.

Terminaré las reflexiones lingüísticas de este apartado previo con la siguiente observación. El mismo lenguaje religioso monoteísta se muestra consciente del problema y le busca salidas. Son un indicio de ello sus espontáneos recursos a *lo paradójico*; que sólo espíritus unilateralmente lógicos encontrarán sin sentido. Aciertan los que, incluso desde el ámbito de la filosofía analítica, comprenden el valor de tal recurso, como índice de la singularidad lingüística del caso⁶. Naturalmente, eso tiene sentido sólo sobre el supuesto de experiencias vividas que permitan a los usuarios de tal lenguaje saber, al menos, *hacia dónde apunta* ese su intento asertivo que no puede atenerse a la expresión normal. Es interesante que en esa misma dirección se orientó la importante línea de reflexión tradicional teológico-metafísica que, como tengo anunciado, voy a presentar en el punto central de este capítulo.

5. Jenófanes, *Sobre la Naturaleza*, Diels-Kranz 15-16. La diatriba contra el lenguaje religioso antropomórfico conducía a Jenófanes a una contrapuesta —discutible— concepción depurada del «gran Dios».

6. I. M. Crombie, «La posibilidad de los enunciados teológicos», cit., pp. 74 ss.

7.2. APORTACIONES DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO TRADICIONAL

Al disponerme a recoger esa aportación metafísica, que juzgo muy relevante, veo importante insistir aún una vez más en mi convicción de que al monoteísmo no se llegó al margen de la experiencia religiosa, sino precisamente en fuerza de esa misma experiencia. En un momento histórico de algunas tradiciones —que hay que entender como un paso de maduración— en el que se encontró esencial trascender las mediaciones hierofánicas hacia el Misterio único, transhierofánico, que ellas hacen simbólicamente presente.

Ahora bien, ese movimiento de trascendencia resultaba muy afín con el que —en los mismos escenarios culturales de la más vigorosa de las tradiciones monoteístas, la originada con los profetas yahvistas y continuada en las tradiciones cristiana y judía— caracterizó a otra gran tradición —la de la filosofía griega— en su último gran desarrollo, el que llamamos neoplatonismo. Como es sabido, entendemos con ese nombre la orientación del pensamiento filosófico cultivado por Plotino y por las escuelas afines que florecieron en diversos puntos del Imperio romano en los siglos III a V de nuestra era⁷.

Es un pensamiento que merece más que ninguno de los que le habían precedido el título de «metafísico». Guiado por una fuerte exigencia de *fundamentación de todo*, busca lo Originario con talante a la vez fuertemente intelectual y afectivo, que desemboca en expresiones netamente místicas. Cabe decir que la búsqueda de las *Arkhaí*, que había marcado desde el principio las tentativas presocráticas (sobre todo en las hondas y enigmáticas fórmulas de Parménides) y presidía también el horizonte platónico, revive, y con más fuerza, en el pensamiento neoplatónico; pero con una especial consciencia de lo inasequible del término buscado. Todos los intentos de expresarlo en términos lingüísticos (conceptuales) están esencialmente condenados al fracaso; pero esta consciencia no elimina la búsqueda, sino que la traslada a otro nivel, el de una mística de «unión» que resulta sorprendentemente cercana a lo religioso.

Las relaciones históricas de las escuelas neoplatónicas con los ámbitos cristianos y judíos más reflexivos fueron ambiguas. A veces, enemistad declarada, otras, reconocimiento de la afinidad. Podría tenerse

7. Ammonio Sakkas fundó en el año 232 la escuela de Alejandría. Su discípulo Plotino (204-269), la de Roma. Hubo también una escuela en Siria y otra en Pérgamo (la más hostil al cristianismo). El mayor relieve por su influjo corresponde a la de Atenas y a su fundador Proclo (411-485), el gran sistematizador. Los últimos, entre ellos Damascio, tuvieron que emigrar al prohibir Justiniano (529) la enseñanza de filosofía pagana en el Imperio.

al judío Filón⁸ como un antecesor en la comprensión de la afinidad metafísica del monoteísmo. En todo caso, el influjo ocurrió más bien en sentido inverso. Autores cristianos y judíos —algo después, también islámicos— incorporaron la aportación neoplatónica en su intento de profundizar y depurar la fe monoteísta. Percibieron, valga decir, que lo que los filósofos buscaban como lo «Uno», más allá del ser y del pensar, era aquello mismo que ellos, en fuerza de su fe, invocaban como «Dios». La «experiencia metafísica» de los filósofos venía a coincidir en lo más nuclear con su propia experiencia religiosa; y aconsejaba a ésta, en todo caso, no hablar sobre «Dios» con menos respeto. Es así como se desarrolló la corriente de pensamiento que llamamos «teología negativa»⁹, a la que voy ahora a prestar una atención central.

Es realmente sugestivo encontrar en estratos remotos de las tradiciones monoteístas una sensibilidad tan notablemente anticipatoria para los problemas que hoy encontramos en todo lenguaje de pretensión asertiva sobre «Dios». Obviamente, no cabe entender tales apelaciones negativas (= «apofáticas») tradicionales como una simple negación de todo alcance cognitivo para los intentos de lenguaje «teo-lógico» (algo, pues, equivalente a lo que hoy llamamos «agnosticismo»). Pero la restricción con la que matizan y hacen modesta la pretensión cognitiva puede hacer a ésta más comprensible a la mente crítica actual.

Y lo más interesante de esa tendencia es que, a pesar de no gozar de las credenciales que tenían otras, tuvo un influjo decisivo en puntos clave de las grandes síntesis teológicas posteriores, no excluida la de Tomás de Aquino (1225-1274). Tengo el convencimiento de que la que es tesis central suya —condicionante en teoría de toda su «teo-logía»—, el recurso indispensable a la «analogía» para matizar el alcance de todas las predicaciones sobre «Dios», es algo que hay que atribuir, en el fondo de su origen literal en Aristóteles, a una original recepción de la tradición de la teología negativa.

Ahora bien, esa posición epistemológica tomista pivota sobre una precisa teoría de la «analogía del ser»; cuya comprensión adecuada es a su vez clave para la comprensión de todo un *sistema de posiciones en torno al «ser»*, que es el núcleo de una metafísica. El sentido y alcance auténticos de tal «analogía» y tal núcleo sistemático en torno al «ser» me parecen muy relevantes para entender la que puede ser la principal

8. Vivió en Alejandría en los últimos decenios antes de nuestra era y los primeros de ésta. Unía a su condición de creyente bíblico la de estudioso de las escuelas filosóficas griegas y lo encontraba armonizable. Subrayó la fuerte consciencia, ya presente en tendencias bíblicas, de la inefabilidad de Dios.

9. Sobre el tema, el reciente libro de R. Stolina *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2000.

aportación tradicional al problema de la plausibilidad de la «teo-logía» monoteísta. Podrían constituir una especie de «sintaxis de lo Absoluto», que marcaría *la pauta* a que han de someterse todas las afirmaciones humanas sobre Dios. Sugerirían consiguientemente el modo correcto de concebir la relación de «creación» entre Dios y el mundo (algo sobre lo que reflexionaré en el capítulo noveno).

7.2.1. *La posible fecundidad de la negación como correctivo*

La tendencia al recurso «apofático» —en el límite, al silencio— es congenial con la religiosidad profunda en todos o casi todas las grandes religiones post-axiales. Es uno de los más netos índices de la trascendencia sobre lo hierofánico hacia el absoluto Misterio. Como subrayé en el capítulo segundo, la tendencia tuvo el máximo relieve en el budismo originario; fue uno de los rasgos más esenciales en la experiencia religiosa de Gautama y ha quedado de modo bastante puro en el budismo *Theravada*. Obviamente, nunca podrá tener tanta severidad el apofatismo de las religiones monoteístas; ya que se caracterizan por una fe en «Dios» que incluye su afirmación. (Una «teo-logía negativa» que debiera entenderse como *puramente* negativa sería, entiendo, una contradicción *in adiecto*.)

Pero el que no haya de entenderse el apofatismo en la religiosidad monoteísta hasta la radicalidad de una «teología puramente negativa» no le quita significado y alcance. Lo han vivido así en su experiencia y lo han proclamado con energía los místicos de las tres tradiciones monoteístas. Voy a fijarme centralmente en las afirmaciones (metalingüísticas) del autor que los medievales aún llamaban «Dionisio Areopagita», hoy generalmente tenido como un neoplatónico cristiano del siglo v, discípulo de Proclo¹⁰. La seudonimia que eligió, y que le ayudaría no poco a encontrar fortuna, era probablemente reminiscencia¹¹ de aquella inscripción: «al dios desconocido» (*agnostô theô*), que, según el relato de la visita de Pablo al Areópago (Hech 17, 23), sirvió de vehículo a un

10. Sobre su identidad, sobre la historia de su influjo y los avatares de su identificación por la crítica reciente, puede leerse la buena introducción escrita por T. H. Martín para su traducción: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1990. El paso crítico decisivo lo dio H. Koch en un célebre artículo escrito en 1895. De la traducción, la única de que se dispone en castellano, no puede, desafortunadamente, hacerse una alabanza sin reservas. (Citaré según el texto de la *Patrología Griega* de Migne, vol. 3, cols. 100-1048.)

11. Ver el excelente estudio de J. Vanneste *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Desclée de Brouwer, Paris, 1959, concretamente, pp. 180-181.

inteligente esfuerzo por acercar el mensaje monoteísta a la intelectualidad ateniense del momento (estoicos y epicúreos). Ese «desconocimiento» es elevado por el autor al rango de *característica esencial de «Dios»* (*gnóphos*, «nube, tiniebla»), a la que responde de la parte humana una *agnosía*. Ello condiciona toda teología válida y la abre a una relación de «unión» (*henósis*) mística.

El *Corpus areopagiticum*, quitados los escritos hoy tenidos por apócrifos (y sin contar algunos que menciona pero no nos han llegado)¹², contiene sólo cuatro tratados y diez cartas. De los tratados, *La jerarquía celeste* y *La jerarquía eclesiástica*, son intentos —quizá no muy afortunados— de presentar una visión sistemática del mundo desde la óptica de la fe cristiana. Son los otros dos, *Sobre los Nombres divinos* y *Teología mística*, los que contienen la básica tesis previa sobre el alcance cognitivo humano ante Dios. A ellos hay que añadir dos de las cartas: la primera y la quinta.

No hay todavía acuerdo pleno en la interpretación; y, concretamente, en el alcance que deba darse al factor apofático. Puede, en todo caso, tenerse por seguro que es menor que el que tiene, por ejemplo, en el último representante de la escuela de Atenas, Damascio. No es infrecuente una lectura que, a mi entender, reduce en exceso lo apofático dionisiano, con aparente base en los mismos escritos. Éstos mantienen a primera vista una *doble* posibilidad de acceso humano a Dios: por afirmaciones y por negaciones. Es patente que en los dos tratados hay explícitas afirmaciones y negaciones. Es también patente —el autor lo reconoce— que el tratado *Sobre los Nombres divinos* se extiende más en las primeras y el de la *Teología mística* en las segundas.

En un pasaje se dice que tal diferencia se debe a que el último tratado «debe comenzar por negar lo más alejado» (1033 C). Esta razón no es clara; pero podría entenderse como la opción metódica por un *punto de partida humano* en el camino hacia Dios. Es muy posible que así lo viera el autor; sería, en todo caso, algo muy adecuado (y hasta necesario) para la conciencia crítica moderna; quizá lo que hace hoy la aportación más digna de estudio.

Pero, yendo a lo principal, ¿se ha dicho lo verdaderamente relevante sobre la peculiar aportación «dionisiana» si se la cifra en la complementariedad de un *doble camino* teológico? Creo que no. Hay una interpretación alternativa, que ve lo nuclear de su mensaje en señalar como necesarios *pasos sucesivos* (ya no dos, sino tres) de un único camino. Tal es la lectura que, como en seguida diré, hizo en pasajes importantes Tomás de Aquino. Pienso, por mi parte, que tal interpretación no sólo

12. En la *Teología mística* (c. 3) menciona *Esbozos teológicos* y *Teología simbólica*.

es más conforme con el contexto global (dependencia del autor respecto a Proclo), sino que encuentra base muy explícita en el pasaje clave de la *Teología mística*, ese tratadito cronológicamente el último y que es el más claro.

Enunciada brevemente, la interpretación que propongo contendría, junto con el supuesto de un cierto *primado de lo apofático*, una comprensión compleja de ello: no se yuxtapone a lo «katafático» (= asertivo) como posibilidad alternativa, sino que se imbrica con ello en el único camino humano hacia Dios. El resultado es, entonces, «dialéctico» (un adjetivo éste que no usa el autor pero que no le es inadecuado por el fondo platónico de su teorización y del espíritu que la anima).

Es, en realidad, *trimembre* el camino que masivamente inculca la *Teología mística*. Prevalece sin duda la negación¹³; pero no le va en zaga una *exaltación* —en la que se supone desemboca la negación— vehiculada principalmente por la preposición *hypèr* o usos de la misma como prefijo¹⁴. Y, para el lector que no se queda en las palabras sino que va reconstruyendo el contenido, hay aún algo más relevante. Aunque con menor incidencia cuantitativa, es decisiva para la lógica del texto la noción «Causa» (*Aitíos, aitia*). Si tal noción desapareciera, todo el discurso se hundiría en el sin-sentido.

Los escolásticos percibieron bien el carácter trimembre. Hablaron, por ello, de una «triple vía» para el conocimiento divino —para la atribución a Dios del lenguaje humano—: la «vía de la afirmación o de la causalidad», la «vía de la negación», la «vía de la eminencia». Su error interpretativo estaba en tomar las sugerencias «dionisianas» como «tres vías». Me parece innegable que lo que inculca toda la *Teología mística*, y dicen expresamente algunos pasajes de *Sobre los nombres divinos*, es lo inevitable de un *triple momento* en una única vía. Véase, si no, el siguiente pasaje que bien puede tenerse por el enunciado de la tesis básica del tratado (ha precedido sólo una introducción y seguirán aclaraciones):

[...] ¿qué decir de quienes, más profanos, caracterizan a la Causa suprema de todas las cosas desde las últimas de ellas y no dicen que Ella supera las múltiples profanidades que se forjan a su propósito?

Siendo así que, más bien, es necesario poner y afirmar de Ella todas

13. Expresada por varios verbos, cada uno con su matiz: *apopháskein*, negar, *aphárein*, quitar (sustantivo: *apháresis*), *steréin*, privar de (sustantivo: *sterésis*). Pero, con más frecuencia aún, mediante la machacona reiteración de construcciones en que diversos lexemas son precedidos por la partícula *a-*.

14. Al menos cuarenta en las pocas páginas. Y hay otras expresiones para el mismo efecto. El tratado termina con un elocuente *epékeina tòn holòn*, «más allá de todo» (1048 B).

las posiciones (*théseis*) y afirmaciones de todos los entes, como Causa que es de todos; y más necesario aún negarlas, por cuanto está por encima de todos; sin pensar que las negaciones se oponen a las afirmaciones, sino, más bien, que la Causa está sobre (*hypèr*) las privaciones, sobre toda afirmación y negación¹⁵.

Aunque severo, el apofatismo es, como vemos, muy matizado y está elaborado muy cuidadosamente. La negación —que hoy ciertamente llamaríamos «dialéctica»— opera como momento de un complejo proceso, sobre una afirmación previa, muy explícitamente fundada en el carácter de «Causa» (*Aitía*) universal, que se supone ser título radical de «Dios».

La negación representa, entonces, un *correctivo de la atribución* que tendemos a hacer espontáneamente de aquello que encontramos en los efectos —en virtud de un principio que los escolásticos llamarían de «precontinencia del efecto en su causa»—. Dicha atribución no es simplemente rechazada, sino corregida por la «negación». El correctivo es tal, y no simple abolición, porque —y esto queda como lo verdaderamente decisivo— en un tercer momento *la misma negación es negada*. Lo que expresaba el término inicial de la atribución queda así reenviado a un punto, no asequible de otra manera, donde negaciones y afirmaciones ya no se oponen¹⁶. Donde algo se mantiene afirmado; pero algo que debe ya pensarse «*más allá* de toda afirmación y negación». Es bastante obvio concluir, si se lee desde aquí el texto íntegro del tratado con su fuerte hincapié en el *hypèr* final, que la que los escolásticos llamaron «eminencia», entendida así, es el punto en que todo el proceso culmina.

No es otra la índole divina metafóricamente llamada «tiniebla» (*gnóphos*); a la que corresponde el estado mental de *agnosía*. No es fácil pre-

15. *Teología mística*, I, 2 (1000 A-B). No aspiro a haber logrado la traducción perfecta —algo no fácil y que requeriría una especialización de la que carezco—. En todo caso, no puedo reconocer la sustancia de este texto capital en la traducción que de él da la reciente edición castellana (citada antes), p. 372.

Las frases conclusivas de las epístolas 1.^a y 5.^a iluminan y confirman, cada una a su modo, la misma tesis central: «[...] y la *agnosía* es un conocimiento (*gnósis*) del que está sobre todo conocimiento» (1065 A); «[...] que [Dios], siendo Causa de todo, está por encima de todo (*pánton estin epékeina*)» (1073 B).

16. Esta presencia de una explícita *paradoja* en el lenguaje objeto (y no ya sólo de una afirmación metalingüística al respecto) es, a mi modo de ver, un índice claro de que se siente la necesidad de la «negación de la negación». Algo que queda muy ampliamente documentado en el capítulo quinto de la *Teología mística*: «[no es] ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza; ni inmóvil ni se mueve, [...] ni tiniebla ni luz, ni error ni verdad; y ni se da de Ella [la Causa] absolutamente afirmación (*thésis*) ni negación (*aphaíresis*), sino que, haciendo afirmaciones y negaciones de lo que está por debajo de Ella, ni la afirmamos ni la negamos» (1048 A-B).

cisar todo lo que estas expresiones incluyen en el *Corpus areopagiticum*. Queda destacada, por una parte, la desbordante riqueza de la realidad divina, que la hace propiamente inasequible al hombre. Por otra parte, no puede dejar de percibirse que se está tratando de un paradójico conocimiento que el ser humano alcanza precisamente cuando supera su pretensión de saber (normal) y se hace consciente de dicha inasequibilidad. El autor quiere sugerir que ahí interviene un don cognitivo superior («místico» en el sentido más fuerte). Su discurso deja, en todo caso, la impresión de estar sentando las tesis básicas de una epistemología teológico-metafísica¹⁷.

En la teología cristiana, medieval y renaciente, fue entendido de las dos maneras: como incentivo de la aventura espiritual de un conocimiento más fuertemente místico y, no menos, como orientador de la correcta manera teológico-metafísica de hablar de Dios¹⁸. Para mi intento actual, es la segunda línea de interpretación la que resulta interesante. Y es muy valioso el que, junto a otros, haya sido el equilibrado Tomás de Aquino uno de los teólogos más acogedores para esa tesis epistemológica. El Aquinate es justamente reconocido como el defensor principal de la «analogía» (= ni univocidad ni equivocidad) de las predicaciones que el hombre hace sobre Dios. Pero —como pronto expondré— entiendo no se capta lo que quiso decir si se supone que se atuvo al modelo aristotélico, del que partió. Bajo el título, sugirió un proceder dialéctico, a veces con expresa referencia a «Dionisio».

En todo caso, el autor medieval-renacentista que con razón es tenido como el principal representante de la tendencia dialéctica «dionisiana», es el cardenal de Cusa, Nicolás Krebs (1401-1464). El Cusano es mucho más enérgico en su insistencia en la paradoja. Busca, interpreto, no dejar la tesis epistemológica en el nivel metalingüístico, sino insertarla en el mismo lenguaje-objeto. Son muy conocidas y citadas sus llamativas fórmulas (a veces, título de sus obras): *Coincidentia oppositorum*, *Possesset, Non-aliud (a mundo*, precisamente porque es *Aliud quam mundus*), *Complicatio mundi* (como, de modo correlativo, el mundo es *explicatio Dei*)¹⁹.

17. Esto concluye convincentemente, tras su sólido análisis, J. Vanneste, *Le mystère de Dieu...*, cit., pp. 218 ss.

18. Quizá prevaleció esta segunda orientación en Juan Escoto Erígena, que constituyó un eslabón decisivo en la tradición «areopagítica». En Meister Eckhart es también relevante la vertiente metafísica, si bien hay ya presencia más expresa de la experiencia propiamente mística. La cual tiene, por supuesto, el indiscutible primado en los escritos de san Juan de la Cruz.

19. Sobre el tema, tan interesante, valga remitir ante todo al excelente artículo de L. Martínez Gómez «From the Names of God to the Name of God: Nicholas of Cusa»:

Es interesante advertir el gran relieve que en esas fórmulas (como, según diré, también en las preferidas por Tomás de Aquino) tiene *lo sintáctico*. Bajo la forma de un predicado (semántico), se da ante todo una *pauta* del uso correcto de los predicados. Las aplicaciones semánticas concretas que brindan los diálogos son elocuentes, pero no cambian este juicio general sobre el sentido de la aportación. Más que embarcarme en ningún análisis de detalle (lo que sería, desde luego, necesario en una presentación hecha con miras históricas), encuentro oportuno añadir unas reflexiones sobre lo global del mensaje del *subrayado de la paradoja* en la recepción de la herencia «dionisiana».

¿Qué alcance tiene, y con qué pretensión se invoca, esa superación del «principio de no-contradicción» que, de hecho, es medular en el recurso a la paradoja? No pienso que los medievales «dialécticos» y, muy concretamente, Nicolás de Cusa buscaran brindar una regla generalizable, capaz de desarrollarse en una lógica integral²⁰. Les preocupaba, más bien, lograr que no resulte absurda la pretensión de nuestro lenguaje (regido por las leyes «lógicas» normales) de *extenderse excepcionalmente* a ese *singular único* que es «Dios» —o mejor, por lo pronto, «lo Absoluto»—. En bastantes de los recursos puestos en juego por Nicolás de Cusa asoma explícitamente una interpretación de la paradoja que brinda la clave para su mejor comprensión. Es la figura matemática del «paso al límite». Tal, la circunferencia como «límite» de los polígonos inscritos al crecer indefinidamente el número de lados.

Pero ¿cuál es el uso efectivo de tal pauta? ¿Qué predicados podrían ser atribuibles a «Dios» según ella? Creo que hay que responder:

International Philosophical Quarterly 5 (1965), pp. 80-102; recogido, en su (original) versión castellana, en el libro-homenaje *Philosophica al filo de la historia*, UPC, Madrid, 1986, pp. 83-102. Con más amplitud y con gran penetración ha tratado más recientemente el tema L. Peña en los siguientes artículos: «La concepción de Dios en la filosofía del cardenal Nicolás de Cusa»: *Revista de la Universidad Católica del Ecuador* 15 (1987), pp. 301-327; «La superación de la lógica aristotélica en el pensamiento del Cusano»: *La Ciudad de Dios* 201 (1988), pp. 573-598; «Au-delà de la coïncidence des opposés»: *Revue de Théologie et de Philosophie* 121 (1989), pp. 57-78; «Enfoques paraconsistentes en filosofía de la religión», en J. Gómez Caffarena y J. M.^a Mardones (eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una Filosofía de la Religión* III, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 257-285.

20. Como sí hace muy a conciencia, en su lectura y recepción del Cusano, Lorenzo Peña; encontrando en él un germen de su peculiar «lógica contradictorial, infinalente, no arquimédea y tensorial», con la que ha elaborado su sistema metafísico «ontofántico». (Sobre el cual pueden verse sus libros *Fundamentos de ontología dialéctica*, Siglo XXI, Madrid, 1987, y *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico*, Universidad de León, 1988.) Pienso, por mi parte, que lo que los autores medievales pretendían es, precisamente destacar la singularidad de lo Absoluto y encontrar un modo cómo una afirmación humana no atentara contra esa singularidad.

en principio, *todos*. Lo decía el texto básico dionisiano: «es necesario afirmar de Él todas las afirmaciones de todos los entes, como causa que es de todos». Es también lo que sugiere la denominación recíproca elaborada por el ingenio de Nicolás de Cusa: *Deus*, «*complicatio mundi*»; *mundus*, «*explicatio Dei*». Algo muy afín, en todo caso, con la relación «Creador/creaturas», inducida por la concepción monoteísta hebrea. La reducción del mundo a la condición de «creatura» es, correlativamente, postulación de «Dios» como sólo cognoscible en y desde el mundo (como su Creador).

Lo cual pide inseparablemente incorporar a esta «lógica *sui generis*» la otra cara de la medalla: «Dios» es todo, *pero de otra manera*. O, con más rigor, *no es nada* de lo que en primera instancia «es» para la capacidad cognitiva y lingüística humana. Pero entendiendo que tal negación no destruye simplemente lo afirmado; que la atribución y la negación de ese «todo» no dejan ante un puro vacío, sino remiten al Misterio absoluto en el que todo se funda.

La situación lingüística que sugiero puede exasperar al amante de lo claro y distinto. ¿Se dice, finalmente, algo al decir: «Dios es sólo ‘algo’ denominable en la convergencia de la afirmación de *todo* lo para nosotros cognoscible y de su negación»? ¿O, de otra manera, «Dios es *como* todo lo que concebimos, pero propiamente *no como* lo concebimos; sino como lo que *sería* algo —para nosotros ya inconcebible— donde se conciliaran la afirmación y la negación que hacemos?». Apenas es disimulable la oscuridad de la propuesta y no es aventurado augurar que para no pocos resultará inviable. Pero, quizá, incluso quien la rechace por inaceptable pueda llegar al menos a conceder que, de ser viable y no vacía, habría resuelto parte del problema que vengo tratando: la parte relativa a la *referencia*. Ya que «eso» que así resulta indicado, por más impreciso que quede en cuanto al contenido semántico, es un punto único, no equívoco como término de posible referencia. (Pero sobre esto volveré más adelante, al presentar mi propia hipótesis.)

Fácilmente habrán venido a la mente de quien vaya siguiendo mi discurso evocaciones varias de pasajes de la literatura religiosa de Oriente. En efecto, en las *Upanishads* y en diversos textos budistas, así como en el *Tao-Te-Ching*, la paradoja se acentúa y sobrecarga hasta formas que a nuestra mentalidad resultan barrocas. Es éste el punto en que más vecindad cabe encontrar entre todas las religiosidades post-axiales. Hay que admitir que es más propio y congenial —por ello, más central y visible— en la religiosidad mística. Pero ya se ve que no es ajeno a la religiosidad profética. Lo cual confirma —si alguien lo necesitaba— que «Dios» en el genuino monoteísmo no es homólogo con los «dioses» del politeísmo (un universo de símbolos hierofánicos),

sino, más bien, con lo que las religiones místicas han buscado como Misterio transhierofánico.

Insisto en que la tradición apofática cristiana no se propuso establecer ninguna nueva lógica *general* que flexibilice el «principio de no-contradicción» en su uso universal como base del funcionamiento racional humano frente a las realidades empíricas. Buscó un recurso extremo para expresar de algún modo una experiencia «religiosa» que, como su análoga «metafísica», impele a nombrar lo innombrable, a señalar (inequívocamente aunque con cierta conciencia de fracaso) algo que se supone estar más allá de lo empírico y de nuestra capacidad denominativa, siendo por otra parte aquello que da solidez a lo empírico.

Hay, en todo caso, una cuestión de mucho relieve que plantear al enfoque dialéctico descrito. Es una cuestión que no se plantea para la religiosidad mística, pero que comprende muy bien la mentalidad analítica contemporánea. Afecta a lo diferencial de la religiosidad monoteísta, con su persistencia en la invocación de lo Absoluto —que, según ya he dicho, implica la atribución privilegiada de ciertos rasgos propios de la realidad «personal»—. *¿Pueden tenerse por iguales todos los predicados a la hora de someterlos al tratamiento «dialéctico» para una atribución no incorrecta a «Dios»?*

Los teólogos medievales distinguieron entre predicados y predicados. De una parte, unos que no contienen *en su significado* ninguna imperfección (pues, aunque tomados del *modo finito de participar a Dios* que es propio del mundo, no es esa finitud lo que destacan). A los más netos de los cuales llamaron, como es sabido, «trascendentales»: *ens, unum, verum, bonum*; sumándoles, sin mucho debate crítico, los atributos del ser personal: *sapiens, amans...* A veces, se llamó «puros» a todos estos predicados. En contraposición, los demás («materiales», no «espirituales») sí incluyen o implican imperfección²¹.

Ello induce una importante diferencia. En los últimos (la inmensa mayoría) no es posible una atribución a «Dios» en que se conserve la denominación —salvo si en algún caso cabe una oportuna metáfora, captable como tal y *traducible*—. (No tiene sentido decir «Dios es materia», aunque pudiera decirse por cuanto debe ser tenido también por causa última de la materia. Si decimos, como en algún salmo bíblico: «Dios es

21. Uno de los lugares más clásicos para esta distinción (Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 1, 13, 3, corp. y ad 1) mantiene que los «nombres» que no incluyen imperfección *en su significado* pueden predicarse de Dios «con propiedad» (*proprie*); por el contrario, los otros sólo «metafóricamente».

Pero ha de tenerse también en cuenta otra contraposición del Aquinate —sólo implícita en este pasaje pero explícita en otros— de otra «imperfección en el modo de significar» que sí afecta a todos los predicados y que, a ese título, hace toda predicación impropia.

mi roca», entendemos que se trata de un uso metafórico, que podemos sustituir por uno más propio. «Roca» es una antonomasia de «firme apoyo».) Para concluir este apunte histórico, es oportuno subrayar la heterogeneidad de las dos series de nociones que los escolásticos tendían a unificar. Las «trascendentales» son prevalentemente sintácticas. No les son asimilables, sin más, las del ámbito «personal». Volvemos así a encontrar el que ya he reconocido como grave problema inevitable en el monoteísmo. (Cuyo afrontamiento reservo para el capítulo siguiente.)

7.2.2. «Analogía»: una clásica búsqueda simbólica y su reinterpretación

La «analogía» ha constituido un recurso tradicional para la solución del problema de las predicaciones humanas sobre Dios: cuando se atribuyen predicados al sujeto «Dios», ha de dárseles una significación ni «unívoca» (como en los usos normales), ni «equivoca» (algo que se anularía como tal). A ese término medio se apunta como significación «análoga». Esta laxa caracterización y el uso poco riguroso a que fácilmente da origen han trivializado el recurso. Mientras que, por una parte, los términos «análogo», «analogía»... han pasado al lenguaje cotidiano, con un vago sentido de semejanza imperfecta, por otra parte le han dado mal cartel como recurso filosófico válido entre los pensadores más exigentes. A esto han contribuido también las disputas interminables mantenidas al respecto por los escolásticos. Hoy se da, no obstante, una interesante revalorización del *lenguaje simbólico* (del cual es forma peculiar la analogía).

Pero, dejando la consideración de lo simbólico para el capítulo próximo, voy ahora a presentar la peculiar interpretación que del tema hizo Tomás de Aquino. Como ya he dicho, acabó entendiendo el recurso a la analogía —*en su aplicación a Dios*— desde su asunción de la tradición apofática y orientada a la «analogía del ser», de capital relevancia metafísica.

Habrá que recordar, para comprender bien ese esfuerzo, algo elemental y de sobra conocido: por una parte, que Aristóteles había definido su *filosofía primera* como saber sobre el «ser» («sobre el ente en cuanto ente y lo que va con el ente»); por otra, que lo había hecho insistiendo en su «multivocidad» y en una caracterización que se prestaba a ser entendida —incorrectamente— como «analogía»²². Tomás de Aquino

22. Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 1, 1003a 21 ss. «El ente se dice multívocamente, pero en relación a uno [...] y como 'lo sano' respecto a la sanidad». El gran conocedor de Aristóteles que es Pierre Aubenque ha insistido repetidamente en que el procedimiento sugerido en esa célebre frase *no es analogía*. Ver, por ejemplo: «Les origines de l'analogie

buscó sacar de ahí una clave para su problema teológico. En todo caso, es necesario comenzar la revisión de su recurso a la «analogía» desde su origen aristotélico.

7.2.2.1. Aristóteles: «analogía» (=proporcionalidad), recurso simbólico

Quizá con la preocupación genérica de refutar la objeción sofística sobre la incapacidad del lenguaje humano, en razón de la polisemia, para un discurso riguroso, teorizó Aristóteles dos modos de mitigar esa polisemia (= «equivocidad», *homonimia*), reaproximando parcialmente la semántica de ciertas palabras a la «univocidad» (*synonimia*). Son la *analogía* y el «en orden a uno» (*pròs hén*). El fundamento del primero es la semejanza, el del segundo otro tipo de relación²³.

La palabra «analogía» ha hecho fortuna y ha pasado casi inmutada a casi todas las lenguas occidentales modernas. La etimología nos da una equivalencia con «según proporción», que puede expresarse bien como «proporcionalidad». (Cuando los escolásticos distinguían una «analogía de proporcionalidad» como especie bajo el género, su expresión era redundante; al contraponerle, como otra especie, la «analogía de atribución», decían algo no aristotélico, pues lo que querían significar con «atribución» era, más bien, un modo del aristotélico *pròs hén*.)

La analogía, definió Aristóteles, «es igualdad de razones y requiere cuatro términos; de los que el segundo es al primero como el cuarto al tercero»²⁴. Quizá en el lenguaje humano toda semejanza admite tal *expresión* proporcional (ya que todo lo denominable se estructura en concretos y formas²⁵); pero cuando la aplicación de la forma a los concretos no difiere de uno a otro significativamente, no hay por qué acudir a esa expresión y puede mejor usarse una relación directa (noción co-

de l'être», en *Études philosophiques*, 1978, pp. 3 ss.; «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *ibid.*, 1989, pp. 291-304.

23. En *Ética a Nicómaco*, 1, 4 (1096b 27-28) son tres los recursos citados; pero los dos primeros (*aph'énós* y *pròs hén*) pueden no ser esencialmente diversos —aunque históricamente han dado lugar a divergencias de interpretación; cf. P. Aubenque, «Sur la naissance...», cit., pp. 299 ss.—. Los tomo como uno.

Sobre todo el tema escribí hace tiempo («Analogía del ser y 'dialéctica' en la afirmación humana de Dios»: *Pensamiento* 16 [1960]), un artículo retocado después en el capítulo 5 de *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, pp. 252 ss. Todavía hoy pienso que contiene cosas válidas y tomo no pocas de ellas en mi exposición presente. Así, en concreto, las referidas a Aristóteles.

24. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, E, 1131a 30 - b 7; *Poética* 21, 1457b 16-18.

25. Aquí «forma» (*morphé*) juega no como en la teoría hilemórfica más propia, sino en el sentido del platónico *eídos*.

mún unívoca, «genérica» respecto a sus realizaciones «específicas»). La expresión proporcional es insustituible cuando en su aplicación la forma difiere significativamente. Es entonces aplicable con propiedad sólo a *uno* de los concretos. Y ahí es donde interviene útilmente la *analogía*, permitiendo la aplicación traslaticia (*metáfora*) a los otros concretos. «Se dirá el segundo término por el cuarto, o el cuarto por el segundo», explica Aristóteles²⁶. Añade en ese contexto un ejemplo muy claro: puesto que la vejez es a la vida como el atardecer al día, podemos hablar de la «vejez del día» o del «atardecer de la vida». En este ejemplo de la *Poética*, lo que con el uso análogo (metafórico) se gana es sólo brillantez y expresividad, mediante los efectos emotivos de las connotaciones; la metáfora puede adecuadamente «explicarse» en otros términos más literales. Lo relevante es el posible caso de «metáforas irreductibles», en las que el uso de la analogía sería el único camino para un nuevo conocimiento. Algo rechazado de plano por filósofos de tendencia empirista²⁷, pero reivindicado por la filosofía «hermenéutica»: el *poder cognitivo de lo simbólico* opera privilegiadamente en la metáfora²⁸. (Una tesis necesitada de cautelas que eviten conduzca a relajación del rigor del discurso, pero sana y razonable, valiosa quizá para la plausibilidad del monoteísmo.)

Añadiré aún esta observación. La semejanza que subyace a toda metáfora podría buscar expresarse en una relación directa, como la que se establece entre especies en la lógica porfiriana al hacérselas coincidir en el género. En el citado ejemplo, podría buscarse un «género» en que coincidieran (con relación directa, no proporcional) tanto «vejez» como «atardecer»: tal podría ser, por ejemplo, «final». Lo llamé en mi análisis²⁹ «mínimo univocable» (del cual el usado análogamente daría cierta «autonomasia»). Un valor de esta reflexión es quitar relevancia a la disputa escolástica sobre si la «analogía de proporcionalidad» es «extrínseca o intrínseca». Siempre tiene algo de lo uno y de lo otro. El mayor interés de lo cual está en que, como diré, Tomás de Aquino recurrió a la pro-

26. Aristóteles, *Poética*, 18-19 y 22-25.

27. Ver P. Edwards, «Being itself and Irreducible Metaphors» [1965], escrito como crítica a Paul Tillich y recogido en R. Santoni (ed.), *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Indiana University Press, 1967, pp. 146-155.

28. Pienso, ante todo en el espléndido libro de P. Ricoeur *La metáfora viva* [1975], Cristiandad/Trotta, Madrid, 2001. Ricoeur quiere superar el planteamiento aristotélico, situando lo esencial de la metáfora no en el término como tal, sino en el *dinamismo enunciativo*; esto es un importante avance en la comprensión del lenguaje simbólico, pero sigue siendo verdad que el efecto logrado por el dinamismo metafórico acaba depositándose en un término (lexema); y de él vale, a mi entender, mi análisis de Aristóteles.

29. Ver *Metafísica trascendental*, cit., pp. 254-255.

porcionalidad para rebajar índole intrínseca a las predicaciones humanas acerca de Dios; negando que pueda respecto al Infinito encontrarse relación directa en ningún mínimo común.

7.2.2.2. Aristóteles: *pròs hén* (= «atribución»)

Como ya indiqué, es un proceder lingüístico, paralelo al de la *analogía* en cuanto al efecto buscado de mitigar la equivocidad. Pero la base no está aquí en la relación de semejanza sino en otro tipo de relación. El ejemplo de Aristóteles es el del adjetivo «sano»: aplicable en propiedad solamente al animal, pero también (por *metonimia*) a la medicina o al clima (que la causan) y al color o la orina (que la muestran)³⁰. Hay también cuatro términos, pero no tiene sentido establecer con ellos una proporción. Aplicando a este caso lo que debatía hace un momento, hay que decir que toda metonimia es «extrínseca»: no tiene sentido buscar un mínimo de coincidencia que permita una relación directa.

Pero hay que añadir aquí dos constataciones sorprendentes. Ante todo, que es el esquema del *pròs hén* el que Aristóteles, como ya antes recordé, ha aplicado al término «ente» —dando así un sentido «extrínseco» a su predicación de aquello que no es «substancia» (*ousía*), un punto éste en que no lo habrían de seguir los escolásticos—. Por otra parte, iba a ser precisamente por la relación *de causalidad* (por la dependencia de todo respecto de Dios) por la que Tomás de Aquino llegaría a apelar a la «analogía» (ien realidad, por tanto, al *pròs hén!*); pero, por paradoja, con la convicción de llegar —contra lo que pide la metonimia y sugiere el ejemplo «sano»— a algo propiamente aplicable a Dios («intrínseco», diremos)³¹.

7.2.2.3. El Aquinate: atribución matizada por proporcionalidad

Hay que subrayar, ante todo, que Tomás de Aquino trató el tema con una absorbente preocupación por justificar las atribuciones que el lenguaje humano hace de sus términos a Dios —algo que nunca interesó especialmente a Aristóteles—. Un estudio diacrónico de los textos en los que acudió de modo expreso a la fuente aristotélica para definir la «analogía» reserva sorpresas para los habituados a la tradicional disputa

30. Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 2, 1003 a 33 - b 19; K, 3, 1060 b 36 - 1061 a 7.

31. Sobre los antecedentes cf. A. de Libera, «Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», en *Études Philosophiques*, 1989, pp. 319-345. La terminología que usa Tomás de Aquino está ya en Alberto Magno; y proviene de Avicena (*Philosophia prima*, 1, 5) y de Averroes: «Analogia [«de atribución»] nomme le rapport de l'accident à la substance en tant qu'elle est être et le seul être» (*ibid.*, p. 341).

escolástica sobre el tema. Hay que recordar que la escuela «tomista», siguiendo al Cardenal Tomás de Vío (Cayetano) en *De nominum analogia* (1498), se creyó fiel al Aquinate al mantener como la adecuada, sobre todo para su uso teológico, la «analogía de proporcionalidad intrínseca»; rechazando como extrínseca la «analogía de atribución». Mientras que Francisco Suárez defendió la «analogía de atribución intrínseca» y tuvo por extrínseca la proporcionalidad.

Un estudio textual diacrónico muestra algo diverso. En el texto más antiguo (1256), Tomás busca basar todo en la relación de *causalidad*; pero entendida con una radicalidad única (por tratarse de la originación última de todo), que le hace incluir «imitación». Se trata, pues, de una «atribución», pero que asegura, por excepción, valor «intrínseco». Y, cuando retorna al tema (1259), acude a la auténtica «analogía» como recurso para evitar que tal atribución a Dios (que siempre constituye el fondo) sea tan intrínseca que no salvede su trascendencia. Es oportuno ver más de cerca este proceso.

En el *Comentario a los libros de las Sentencias* (1256) no parece Tomás tener presente sino el *pròs hén* cuando habla de «analogía» para aclarar que «Creador y creatura» *no están vinculados unívocamente*³². Ni siquiera hay «conveniencia en una noción común» (incluso llamándola «no unívoca» por «verificarse con prioridad y posterioridad»; que es como entiende —*contra litteram!*— la aplicación aristotélica del *pròs hén* al «ente» en cuanto predicable de la substancia y de los accidentes). Sólo hay «imitación» del Creador por la creatura. Ello basta, no obstante, para permitir la atribución —por excepción única, con cierto sentido intrínseco— al Creador (por cuanto Causa última, esencial) de predicados de las creaturas; ya que, aunque no lo conocemos sino desde sus efectos, no podemos menos de pensar que precontiene cuanto ha causado³³. Un pasaje algo posterior, de la *Suma contra los gentiles* (1259), confirma que —al revés que en la atribución de «ente», donde la prioridad (real y cognitiva) es de la substancia— en la atribución de predicados de la creatura al Creador, la prioridad cognitiva (la relevante) es de lo creado. Pues «Dios es nombrado desde lo por Él causado»³⁴.

Un paso de gran relevancia supone, entonces, la entrada en consi-

32. Tomás de Aquino, *In I Sent.*, Prol., 1, 2 ad 2; dist. 35, 1, 4.

33. *Ibid.*, 1, 19, 5, 2 ad 1. Sobre este texto (del que lo esencial puede leerse transcrito en mi *Metafísica trascendental*, 259), ver S. Ramírez: «En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía»: *Sapientia* (1953), pp. 166-192: un artículo históricamente importante, porque venía por primera vez a rectificar la exégesis común en la tradición de la escuela tomista.

34. *Contra Gentes*, 1, 34. Ver también el texto, no muy posterior, de la *Summa theologiae*, 1, 13, 6.

deración explícita de la auténtica analogía aristotélica, que encontramos en las *Quaestiones disputatae de veritate* (1259). A quien con base en lo anterior le tentara pensar en conveniencia en *una noción común*, la proporcionalidad le ayudará a asegurar la trascendencia divina. No hay semejanza directa, sólo *de dos razones*; ello permite una distancia infinita. Tomás no vacila en subrayar precisamente lo «extrínseco» de este proceder, el auténticamente analógico:

En lo que se relaciona por proporcionalidad, no se mira la relación mutua directa sino la relación de semejanza de dos términos a otros dos; así ya no hay inconveniente en relacionar lo Infinito con lo finito; pues como lo finito es igual a otro finito, así lo Infinito es igual a otro Infinito³⁵.

Careció, pues, de base la disputa sobre si el Aquinate mantuvo la «analogía de proporcionalidad» o la «analogía de atribución»³⁶; es claro que *combinó ambas como dos pasos en un único proceso*. El primero es una adaptación del *pròs hén* que lo hace *atribución* por razón causal (que, por excepción, asegura lo que de «intrínseco» puede haber, por cuanto todo efecto se precontiene en su causa esencial). A él se suma, como segundo paso, la *proporcionalidad* (la aristotélica *analogía*), precisamente para evitar que, por razón de aquello «intrínseco», se piense tener una unidad conceptual que acerque a la univocidad.

Este último paso deja planteadas inevitables preguntas: si no se admite una unidad conceptual mínima en un lexema, ¿aporta conocimiento una predicación que lo use de modo «análogo»?; ¿es coherente la «proporcionalidad» establecida en el texto recién citado? (Cabe objetar: no da ningún conocimiento, ya que la segunda *razón* contiene dos incógnitas —dos menciones del desconocido «Infinito»—; y, por otra parte, introducir en «lo Infinito» una dualidad ¿no equivale a destruirlo?)³⁷.

No habría sido el Aquinate insensible a preguntas como éstas; aunque tampoco ha dejado una respuesta explícita a las mismas. Es un hecho que no hay en su obra posterior retorno explícito a sus fuentes

35. Tomás de Aquino, *De Veritate*, 2, 11. Pueden verse los textos esenciales, con mis glosas, en *Metafísica trascendental*, cit., pp. 261-264.

36. Inició la reconsideración, como antes recordé, S. Ramírez. No es buena solución la expresada irenísticamente, a partir de entonces, por no pocos así: se dan *los dos* tipos de «analogía intrínseca»; como si fueran alternativos o se acumularan simplemente. Hay que ver por qué y con qué articulación. Una consideración global más satisfactoria es la de E. Wéber, «L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin», en *Études Philosophiques*, 1989, pp. 385-411. Encuentro especialmente valiosa la percepción que muestra del espíritu del «apofatismo dionisiano» (pp. 407 ss.).

37. Cf. la crítica de J. Hellín en su libro *La analogía del ser y el conocimiento de Dios según Suárez*, Editora Nacional, Madrid, 1947, pp. 166 ss.

aristotélicas. La apelación a la «analogía» sigue siendo habitual, pero sin muchas explicaciones. Para algunos, la no insistencia explícita en la proporcionalidad significaría una retractación. A mi entender, no tienen razón. Lo que ocurre —y es en esto en lo que encuentro *un tercer paso en el itinerario que vengo reconstruyendo*— es que el Aquinate ha percibido que la «analogía», tal como él había llegado a concebirla, coincidía con el proceso lingüístico desarrollado por el Pseudo-Dionisio. Con éste estaba bien familiarizado desde sus primeras obras³⁸; pero su influjo le resultó cada vez más y más central. Veo en ello la clave para su definitiva versión de la «analogía».

7.2.2.4. Analogía como dialéctica

La coincidencia es muy clara en el primer elemento, la atribución por razón *causal*. Es también claro que el recurso a la proporcionalidad tiene la misma intención de la «negación» dionisiana; como tal negación no debe entenderse como independiente, tampoco tendría sentido un *puro* recurso a la proporcionalidad. Obviamente, hay que completar estos dos pasos con un tercero que exprese su complementariedad. En ese tercer paso, algunas veces explícito, otras implícito, está quizá la respuesta a las preguntas críticas planteadas hace un momento: puede haber un cierto «conocimiento» en el término del proceso *si el segundo paso no destruye simplemente al primero*. Un conocimiento, desde luego, sumamente modesto y aun problemático. Pero quizá el único que respeta la trascendencia de lo Absoluto. Habrá que indagar la consistencia de la respuesta y la epistemología que postula.

Será bueno ver ante todo este pasaje de las *Quaestiones disputatae de potentia* (1265):

Y así, según la doctrina de Dionisio, es triplemente como se atribuyen a Dios estos predicados. En primer lugar, afirmando, *v. gr.*: *Dios es sabio*; lo cual debe hacerse por cuanto hay en Él una semejanza de la sabiduría que de Él fluye. Pero, puesto que no hay en Dios sabiduría cual nosotros la concebimos y denominamos, puede con verdad negarse, añadiendo: *Dios no es sabio*. Como, a su vez, no se niega de Él la sabiduría porque sea deficiente en ella, sino porque está en Él más eminentemente de cuan-

38. Es llamativo el alto número de citas (unas 1. 300) del *Corpus areopagiticum* que aparecen en los escritos de Tomás de Aquino. Es algo no discutido. Pero no suele caerse en la cuenta de que es precisamente ese influjo de la búsqueda apofática el que acaba dándole la clave de lo que buscaba bajo el título (aristotélico) de «analogía».

Sobre la relación de ambos pensamientos, hay un excelente libro de F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden, 1992.

to nosotros podemos decir o entender, es necesario decir: *Dios es supersabio*. Así, según este triple modo de denominar *sabio* a Dios, da Dionisio perfectamente a entender cómo sucedan nuestras atribuciones³⁹.

En este pasaje, y en los otros afines que podrían recogerse, se muestra Tomás de Aquino seguidor firme —si bien mesurado— del apofatismo de la tradición «dionisiana». Es la presencia de este elemento la que ilumina su concepción de la «analogía», y no viceversa. Concretamente, así se explica su tozudez en rechazar incluso un mínimo de unidad en un concepto común. Hay que reconocer que en la obra tomista se respira mayor confianza que en la del Pseudo-Dionisio respecto a la relevancia cognitiva del término final, el marcado con el «super» (*hypèr*). No obstante, es claro que la «analogía» teorizada por Tomás debe más al espíritu neoplatónico del discípulo de Proclo que al aristotélico⁴⁰.

Pero, para comprender adecuadamente lo que eso significa, no veo eludible el entrar en otro punto de más envergadura metafísica: el clásico de la «analogía del ser». Aunque la teorización (analogía dialéctica) que acabo de presentar afecta a toda noción que se predique de Dios, para el Aquinate tenía su mayor relieve en la noción «ente». Esto es radicalizar todo el tema. «Ente» es «lo que existe». Extender hasta esa suprema noción la necesidad de negación y eminencia es someter a la dialéctica incluso la básica afirmación «Dios existe».

39. *Quaestiones disputatae de potentia*, 7, 2, ad 5. Hay que advertir bien que Tomás no reduce en el primer paso la fuerza denominativa de la atribución del término «sabio» al mero hecho de la proveniencia causal. Eso es algo que explícitamente ha rechazado en otros pasajes (por ejemplo, *Summa theologica*, 1, 13, 2). La expresión «Hay en Él una semejanza de la sabiduría que de Él fluye» remite a las condiciones de posibilidad, radicadas en la Causalidad última y esencial. La «Causa» así entendida —no cualquier «causa»— induce en los causados una semejanza, que permitirá su reconocimiento desde ellos.

Se advierte la cercanía al relieve dado por el *Corpus areopagiticum* a la *Aitía*. Un principio general de precontinencia en la causa estaba enunciado en *Sobre los Nombres divinos*, 2, 8; y lo había recogido Tomás de Aquino en el *Comentario a las Sentencias* (1, 22, 1): «de modo sobreabundante y esencial lo que tienen los causados lo tienen antes las causas».

40. No faltan, incluso, quienes piensen que es original de Tomás de Aquino, y no del Pseudo-Dionisio, el proceso *ternario*. Disiento de ellos, como quedó claro cuando páginas atrás presenté las ideas de la *Teología mística* desde su tesis básica, inequívocamente ternaria.

Sí es un hecho que Alberto Magno, en su «Comentario sobre los *Nombres divinos*», entendía la «negación» como final, más allá de la «causa» y de la «eminencia»; con lo que destacaba más el *silencio* sobre Dios. Esto marcó la primera recepción de la apofaticidad dionisiana por su discípulo Tomás de Aquino (que, alumno en 1250, contribuyó a la redacción de dicho Comentario). Tal interpretación se trasluce aún en las numerosas alusiones a Dionisio que se leen en el *Scriptum super libros Sententiarum* tomista (1256); por ejemplo, 1, 8, 1, 1 ad 4 (*esse removemus*), 1, 22, 1 (*quasi balbutiendo*)...

7.2.3. *Incursión complementaria en la «onto(teo)logía» tomista*⁴¹

Lo que acabo de decir hace obligado este complemento. Que la metafísica tomista tiene en el «ser» su centro sistemático es algo bien conocido. No obstante, hay que decir que sólo en los dos últimos tercios del siglo XX se ha profundizado adecuadamente en el significado y alcance de lo elaborado acerca del tema por el Aquinate. Estorbaban antes las controversias de escuela y también el aislamiento respecto al debate de las filosofías de la Modernidad. Hoy se va logrando un progresivo consenso en puntos esenciales⁴².

El interés por el ser tiene una primera raíz histórica clara en el otorgado por Aristóteles en su metafísica. Bien sabido es que la obra de Tomás de Aquino se inscribe en el esfuerzo del siglo XIII escolástico por la recuperación de lo aristotélico. Pero desde el primer momento (opúsculo *De ente et essentia*, 1256, contemporáneo con el comentario al primer libro de las *Sentencias*) se hizo patente también un interés teórico complementario, que iba más allá de las preocupaciones aristotélicas. La visión cristiana del mundo como *contingente*, y dependiente por ello del Dios Creador, puede encontrar mejor expresión y fundamentación teó-

41. El título «ontología» empieza a usarse a comienzos del siglo XVII y se consagra en el sistema de Wolff. Pero todo sistema que hace central el verbo «ser» (y su participio «ente», en griego *on*, *ontós*) merece el nombre de «*onto-lógico*».

Si ese sistema está hecho en función de la preocupación por Dios, parece lingüísticamente obvio denominarlo «*onto-teo-lógico*». Este último título fue puesto en boga por Kant. Ha sido usado en el siglo XX por M. Heidegger para caracterizar la tendencia (para él, desviada) de la metafísica occidental. Es claro que esto sólo resulta de una redefinición (arbitraria) del título. Me parece importante recoger lo que tengan de real las objeciones de Heidegger; pero no veo procedente comenzar definiendo los términos según su (arbitraria) manera de hacerlo y enfocar desde ahí el estudio de los autores del pasado. Algo así encuentro que ocurre en la, por lo demás, excelente colección de trabajos recogidos en «Saint Thomas et l'Onto-théologie»: *Revue Thomiste* 95 (1995): actas de un simposio tenido en 1994. Tengo presentes en lo que sigue a algunos de ellos, pues el defecto que he criticado no quita valor a sus muy importantes aciertos en la comprensión del pensamiento tomista sobre el «ser» y su ascendencia apofática.

42. Quizá podemos hablar, para entendernos, de tres (¿o de cuatro?) «tomismos» en el siglo XX. En el primer tercio estuvo vigente el «neotomismo» de escuela (con un culmen de rigidez dogmatista en las «24 tesis» romanas de 1917). En los últimos años treinta nació una *segunda* pujante tendencia, innovadora, de base histórico-exegética (Gilson, Fabro, Geiger, De Finance...) que destacaba la originalidad de la noción tomista de *ser* en contraposición con otras de las escolásticas. De otra tendencia (iniciada algo antes por J. Maréchal) que intentó repensar el *ser* tomista en perspectiva (neo)trascendental no se han sacado todas las consecuencias: por lo que no sé si quedará como tal; sería para mí *cuarta*. La que me permito llamar *tercera* es la representada por el simposio de Toulouse de 1994, cuyo mayor acierto ha sido la atención prestada al apofatismo dionisiano presente en las reflexiones del Aquinate sobre el *ser*.

rica si se recurre al sistema lingüístico «ser»: la creación puede quedar bien definida como paso del puro *no-ser* al *ser*. (Hay que añadir que la inserción de tal noción en la filosofía aristotélica del movimiento suponía serias dificultades, con las que hubo de debatirse la filosofía tomista.)

La lectura del *De ente et essentia* revela en seguida la fuente de inspiración complementaria de Aristóteles: es el musulmán persa Ibn Sina (Avicena, 980-1037), citado casi tantas veces como él⁴³. La más importante novedad es la recuperación, en el sistema lingüístico «ser» (*esse*) —y junto al obvio participio, *ens*— del sustantivo abstracto *essentia*⁴⁴. En la traducción latina de Avicena y en Tomás viene a expresar aquello que es propio de cada realidad incluso en su situación de «posible», es decir, en tanto que «puede ser» pero no *es* (= existe); un como reducto nuclear de cada «ente», que se contradistingue del *ser* [= existir]. Da esta definición: *essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse* («hablamos de ‘esencia’ por cuanto por ella y en ella tiene *ser* el *ente*»). Se asegura así viabilidad metafísica a la contingencia incluso de las puras formas sin materia que, en la filosofía aristotélica del cambio, habrían de existir con necesidad.

En el centro de la metafísica tomista queda, pues, la distinción de *esse* y *essentia*, como definitoria de toda realidad finita. Por otra parte, como la contingencia que tal distinción expresa requiere un fundamento fuera de sí, su sola admisión resulta correlativa de la de otra realidad en la que no se dé tal distinción —cuya *essentia* coincida con el *esse*—: en la traducción latina del *corpus* aviceniano se denominaba *Necesse-esse per se*; en la versión tomista, *Ipsum Esse Subsistens*, denominación cuya estructura lógica es más compleja y sobre la cual reflexionaré más adelante en mi reasunción del tema.

En el fondo de esta teorización, hay que comentar, subsiste de algún modo el básico esquema aristotélico explicativo del cambio: hay una causa exterior y hay un substrato que permanece y algo que «accede» y recede —Avicena llegó a llamar «accidente» al ser en el caso de las realidades finitas⁴⁵—. Este resultado sería dudosamente satisfactorio para

43. O incluso más que él, si se tienen en cuenta citas implícitas. Del texto del opúsculo hizo una excelente edición crítica, con exhaustivas notas y estudios complementarios, M.-D. Roland-Gosselin (*Le Saulchoir*, Kailn, 1926).

44. El término griego correspondiente, *ousía*, parece significar, en la metafísica aristotélica, más bien «substancia», es decir, la primera y más relevante de las «categorías» (el *qué*, frente al *cuál*, el *cuánto*, el *dónde*...).

45. Averroes criticó tal expresión. Tomás de Aquino se debatió entre sus dos maestros islámicos y no aceptó sin más la expresión aviceniana. A muchos resultó incoherente con ello. Pienso que tenía razones para distanciarse, pues, como voy a decir en seguida, la concepción que se iba formando del *esse* desbordaba en complejidad a la aviceniana.

Quien sí parece que aceptó literalmente la concepción aviceniana fue Egidio Romano,

el fin buscado, por cuanto parece suponer una cierta consistencia del ámbito de las «esencias» (del mundo de la posibilidad) previa a la creación⁴⁶. Pero hay que añadir que, perspicazmente, el Aquinate no cedió a esa atracción «esencialista»⁴⁷.

Pero la diferencia principal de la metafísica tomista del ser con la aviceniana radica en la asunción confluyente de otro influjo de índole diversa, neoplatónica. Lo representan, ya en el mismo opúsculo *De ente et essentia*, las alusiones al *Liber de causis*, obra dependiente de Proclo⁴⁸. En la concepción que tal influjo vehicula, *esse* no es, como en la filosofía aviceniana, tan preocupada por la creación, lo que nosotros traducimos por «existir». Es, más bien, una suprema «forma» (*eídos*), que precontiene todas las inferiores, aunque en la máxima indeterminación; que puede ir «descendiendo» a ellas no mediante el proceso lógico de *adición* de diferencias al género (de *menor contenido* inicial), que se supone en la lógica codificada por Porfirio; sino mediante otro que podría denominarse de «contracción»: es decir, de recorte progresivo de una *plenitud indeterminada* preyacente: una lógica que bien podría llamarse «procliana»⁴⁹.

El enlace de ambas concepciones lo facilitaban unas expresiones de Boecio que también aparecen en el *De ente et essentia*. De cita obligada

que, al morir Tomás en 1274, se presentaba como su más fiel discípulo (ver referencias en mi *Ser participado...*, cit. en nota siguiente, pp. 69 ss.); lo cual fue coherente con una concepción muy física de la «distinción *real*» del ser y la esencia y marcó mucho la polémica subsiguiente.

46. Fue coherente con tal planteamiento y sus exigencias otro contemporáneo, Enrique de Gante, al introducir un *esse essentiae* para explicar dicha consistencia. Su posición era, por lo demás, dependiente de otros supuestos; sobre ella pueden leerse los capítulos 1-3 de mi libro *Ser participado y Ser subsistente en la Metafísica de Enrique de Gante*, Universidad Gregoriana, Roma, 1958.

47. Es neto este texto suyo (posterior): «Antes de tener ser (*esse* = existir), la quiddidad de la creatura no es nada, a no ser en el entender del Creador, donde no es creatura sino la misma esencia creadora» (*De potentia*, 3, 5 ad 2).

De «existencialismo tomista» habló E. Gilson en los capítulos 2 y 4 de su obra *Le Thomisme*, a partir de la 4.ª edición (1950). No es desacertado, con tal de que se eviten connotaciones a la corriente homónima de pensamiento contemporáneo. Es justa también la insistencia de Gilson en la inspiración cristiana (bíblica) de la metafísica tomista del *ser*; concretamente, en las hondas y enigmáticas expresiones de Éxodo, 3, que ya comenté en el capítulo 2 y que Tomás leía con ingenuidad. Sobre el tema de fondo, es muy interesante el estudio de W. E. Carlo *The ultimate reducibility of essence to existence in existential Metaphysics* (M. Nijhof, The Hague, 1969), sobre todo en su capítulo 3: «Essence as an intrinsic limitation of Esse».

48. El libro, cuya 4.ª proposición, «El ser es la primera de las cosas creadas», fue de las más citadas en el siglo XIII, provenía de la *Elementatio theologica* de Proclo, como ya advirtió Tomás de Aquino al comentarlo en 1272, corrigiendo la opinión, general entonces, que lo daba por aristotélico.

49. Así la llamé en *Ser participado...*, cit., pp. 117 ss. Para hacer valer la diferencia de los procesos lógicos, podría ser útil la sugerencia de esta imagen: serían las lógicas respectivas de la escultura («procliana») y la pintura («porfiriana»).

en aquel momento, sugieren un pensamiento cercano al expresado por Avicena: en todo lo que no es simple, «difieren aquello que es (*quod est*) y por lo que es (*quo est*, o *esse*)»⁵⁰. Hay, sin duda, cercanía. Pero hay también distancia: el tema de la simplicidad no es el de la contingencia. Aquél concierne la constitución del contenido (esencia), éste, su proyección (o no) en lo existente (desde una situación de «posible»).

Cuando en las argumentaciones del Aquinate se sobreponen las expresiones de esos dos pensamientos, parecidos pero diversos, el hecho produce insatisfacción en una lectura crítica. ¿Cómo ha de juzgarse tal confluencia? ¿Será sólo la ilusión de una coincidencia verbal no muy afortunada? Debo reconocer que así lo vi personalmente durante bastante tiempo. Es claro que *esse* es tratado en muchos textos tomistas de máxima relevancia con la que he llamado «lógica procliana»: como una *plenitud irrestricta de contenido* que «se contrae» al «descender» a niveles precisos, perdiendo contenido para hacerse concreta; salvo al aplicarse a Dios (que es *ipsum esse*, «el mismo ser»). De ahí proviene la distancia con la concepción de Duns Escoto y la réplica que éste hará: *ens* es lo más vacío; para aplicarlo a Dios hay que añadir: *infinitum*. Pero, incluso aceptada la lógica dicha, ¿es correcto fundir su *esse* con el que entra en juego en la problemática aviceniana de la contingencia, que no tiene ningún contenido porque su función es sólo *actualizar* cada determinado contenido posible?⁵¹ (Y el «Ser necesario» a que llega la argumentación aviceniana ¿será por ello solo «infinito»?)

La clave para comprender esa llamativa obviedad con la que el Aquinate funde en uno ambos *esse* puede estar —está en realidad, según creo al fin haber llegado a ver— en su convicción espontánea de que «ser» no puede significar sino «existir». Quien con esa convicción acepta la problemática aviceniana de la contingencia, le cambia el signo: no es que «lo existente» sea «lo posible» *más* «el ser» (= la existencia); sino que, más bien, «lo posible» sería «lo existente (concreto) *a lo que se hubiera sustraído* el existir». Sería, en cualquier caso, «posible» por su *capacidad de existir*; y esa misma «capacidad» que define la posibilidad

50. Boecio, *De hebdomadibus* (ML, 64, 1311 B): se citaba con ese título una breve «carta al diácono Juan», de la que es oportuno recordar al menos el comienzo: «Diversum est esse et id quod est. Ipsum enim nondum est; atvero id quod est, accepta forma essendi, est atque consistit». En otro lugar, del *De Trinitate* (*ibid.*, 1269), se leía también de Dios: «est forma quae ipsum esse est et a qua esse est». Quizá ninguna fórmula como éstas tiene tanta cercanía verbal a lo que vendrá a ser la concepción tomista; pero debe captarse que en Tomás el influjo boeciano había confluído con el aviceniano, más «existencial».

51. Me resultó muy ilustrativo ver cómo en el contemporáneo Enrique de Gante los mismos influjos no conducían a síntesis sino a una mera yuxtaposición. Ver mi citado libro *Ser participado...*, pp. 109 ss. Es una postura más comprensible, aunque conduce a una sistematización menos brillante. Tardé aún años en ver la coherencia de la síntesis tomista.

sólo es tal por el «existir» al que orienta. Sólo por su relación al *existir* tienen las esencias *aquello que tienen de realidad posible* (pues sin tal relación serían pura nada). Entiendo que eso es lo que tuvo siempre implícito Tomás de Aquino y logró finalmente expresar (en un momento posterior, al iniciar la etapa de su mayor madurez, *De potentia*, 1265): «*ser* es la actualidad de todos los actos y, por ello mismo, la perfección de todas las perfecciones»⁵². Sólo desde esa tesis básica cobra sentido todo el sistema tomista del ser.

Con ese supuesto puede ya ponderarse debidamente la relevancia de la «onto-teo-logía» tomista y su sentido. Acudir al sistema «ser» para expresar las tesis más nucleares sobre «Dios» —algo que, sin duda, hace Tomás de Aquino— podría parecer a primera vista un simple signo de seguridad en la visión teocéntrica; con un tono que al hombre crítico actual puede resultar a la vez arrogante e ingenuo. Visto más de cerca, y puesto que la relevancia onto-teo-lógica va toda ligada a la «analogía/dialéctica», el recurso quizá más bien sugiere, junto con la visión religiosa teocéntrica, una conciencia de marcada modestia. Es precisamente lo que acentúan algunos de los estudiosos recientes del pensamiento tomista. Caracterizan su intento onto-teo-lógico como una forma de «apofatismo dionisiano». Dios *no es* «el *ser*» ni, menos aún, «un *ente*» concreto. Pero su nominación desde el mundo de los humanos sólo puede ocurrir por la atribución de «ser» y «ente», sometida al correctivo de la negación y entendiendo que no sucumbe simplemente a ella⁵³. La

52. *De potentia*, 7, 2 ad 9. La objeción a la que responde decía que no debe atribuirse a Dios, perfectísimo, aquello que es lo más imperfecto de todo, el «ser» (en el sentido en que ya he recordado objetaría después expresamente Duns Escoto, por cuanto «ser» es sumamente abstracto e indeterminado). La respuesta citada continúa: «Ni hay que entender que a eso que llamo 'ser' se añada algo que sea más formal y que lo determine como el acto determina la potencia [...] Nada puede añadirse al *ser* que le sea extraño, no siéndole extraño sino el no ser [...] De modo que no se determina el *ser* por otra realidad como la potencia por el acto, sino como el acto por la potencia». (Lo que llamé «contracción».)

«Acto intensivo» denominó acertadamente Cornelio Fabro al «*esse*» buscado por el Aquinate; cf. mi artículo «La noción tomista de 'ser' como 'acto intensivo'», *Pensamiento* 18 (1962), pp. 63-76. Faltaba ahí la fundamentación crítica de tal concepción; a lograrla (por una reflexión lingüística) han ido algunos de mis esfuerzos metafísicos, que recojo después (7.3).

(Valga añadir que al basarse así en lo estructural-lingüístico el sentido («cualitativo») de la noción de «infinito», exige *esencial unicidad* y no incurre en las conocidas paradojas del infinito cuantitativo de Cantor.)

53. Dos estudios del simposio de 1994 que he llamado «tercer tomismo» logran acertadas expresiones al propósito. J. -L. Marion, rectificando expresamente su libro *Dieu sans l'être* (Paris, 1982), da el mayor relieve a la tradición «dionisiana» («Saint Thomas et l'ontothéologie»: *Revue Thomiste* [1995], pp. 31-66, 49; ahora, en vez del provocativo título anterior, concluye: «l'*esse* sans l'être»; expresión quizá tampoco muy feliz con la que piensa sacar a Tomás de la cárcel de la «onto-teología» *heideggeriana*: desde el «ser» más allá del «ser».

G. Prouvost («Apophatisme et Ontothéologie», *ibid.*, pp. 67-84) dice algo muy seme-

filosofía de la religión no podría hoy ignorar una aportación así al evaluar la plausibilidad del monoteísmo.

Paradójicamente, ni la analogía ha sido entendida de modo dialéctico ni el problema del «ser y la esencia» se ha centrado en el punto que he destacado. La controversia histórica a su propósito ha versado sobre si debe decirse «real», o no, la «distinción (y composición) del ser y la esencia». Era una cuestión secundaria en su letra; aunque quizá no irrelevante de cara a planteamientos ya no medievales sino modernos. Añado una palabra sobre ello.

En el general clima «realista» del siglo XIII, la respuesta que encaja es la afirmativa. Sin extremar hasta suponer que implicara una real separabilidad de los «componentes»; pero aun sin ella, todo el ámbito metafísico era visto entonces como dotado de sólida objetividad en independencia de la mente humana. En concreto, el *De ente et essentia* no deja duda sobre que toma el sistema del «ser» como constitutivo de la realidad; el entendimiento humano *lo encuentra*. Lo cual era coherente con la prioridad dada por Aristóteles al «*ser* que se realiza de modo diversificado en las categorías» (hay que entender: *en la realidad de las cosas*), frente al «*ser* de la verdad de la proposición»⁵⁴.

Es éste un punto importante para quien se plantee la posible reasunción post-kantiana de la metafísica tomista. ¿No habría que intentar partir de una inversión de esa prioridad? ¿No sería mejor hoy tratar de comprender lo expresado por «ser» desde su *función en el lenguaje* y en el *conocer humano*? Operada esa inversión, podría quizá ocurrir que la famosa tesis de Kant: «*ser* no es un predicado [...] sino la posición de cualquier predicado», revelara una curiosa semejanza con la tesis tomista antes comentada («*ser* es la actualidad de todos los actos y, por ello mismo, la perfección de todas las perfecciones»); con lo que podría convalidarla en un nuevo clima. Pero esto es ya entrar en otro tema. He anunciado que trataría por mi parte de presentar una hipótesis que pudiera hacer valer para el pensamiento actual la aportación de las tradiciones metafísicas. Debo ya proceder a ello.

Al cerrar la reseña que he hecho de aportaciones históricas querría llamar la atención sobre una índole común de las mismas que me inclino a titular su «función sintáctica»: brindan como una regla («dialéctica») sobre el modo de tratar contenidos semánticos determinados de modo que sean aplicables a «Dios». Aunque, claro es, no se agota su relevancia

jante aunque con expresión más matizada: «son razones apofáticas las que han conducido a Tomás a dar carácter supremo al título de ‘ser’ aplicado a Dios» (p. 77). Termina haciendo una discreta reivindicación del término «onto-teología»: «Ontología orientada por completo a la teología» (pp. 83-84). Con sentido de justicia, reconoce la anticipación que había supuesto, ya en los años treinta, A. D. Sertillanges.

54. *Metafísica*, Δ, 7, 1017 a 22-35; E, 1027 b 17-35.

en sola esa función sintáctica. En el caso de la onto-teología tomista, tal función es inseparable de la instauración como nuclearmente relevante de un *contenido semántico supremo aunque indeterminado*, que permitirá, como haré ver en el capítulo noveno, una conceptualización de la relación del mundo a Dios («creación») que respete su índole absoluta.

Sobre la semántica de «Dios» quedan, por otra parte, todavía por afrontar los problemas ya más de una vez aludidos que provienen de la atribución de lo «personal»: lo haré con la debida detención en el capítulo octavo.

7.3. UNA PROPUESTA ACTUALIZADA

Lo que voy a decir en este apartado es continuación de la recensión histórica que he venido haciendo de la tradición metafísica; no cabría entenderlo sin ella. Pero hay también discontinuidad. Un supuesto básico del paso que doy es una valoración filosófica (que llamé hace un momento «post-kantiana») según la cual no sería hoy sin más asumible la metafísica del ser en su versión «realista», con independencia del entender humano y su lenguaje. Otro supuesto, también actual, es la necesidad de reconducir todo el despliegue de *expresión* metafísica a básicas *experiencias vitales humanas* que le den su razón de ser.

Este último punto (que trataré en 7.4) es, sin duda, el de mayor importancia. Pero, ya que en mi exposición anterior la mayor extensión la han tenido cuestiones que concernían la *expresión* «teo-lógica» metafísica (y lingüística), veo inevitable comenzar ahora también por ahí la exposición de mi propuesta (que consistirá en reconversiones de lo dicho) y darle la extensión exigida por lo inevitable de entrar con alguna precisión en cuestiones «técnicas» de filosofía reciente.

No es la primera vez que introduzco en mi texto cuestiones filosóficas de ese estilo. Lo hice ya al hablar del «sujeto» moderno en el capítulo tercero. Y subyace también de algún modo a mis exposiciones de las posturas en los capítulos cuarto a sexto. Pero aquí veo de lealtad prevenir al lector; animándolo, incluso, a que, si todo este apartado (7.3) le resulta menos inteligible o menos interesante, no vacile en pasar en su lectura al apartado siguiente. Sobre todo, por cuanto el desarrollo presente implica tomas de posición discutibles; y, lo que es peor, me ha obligado a buscar expresarlas con la máxima densidad para no ocupar un espacio desproporcionadamente grande. (Ha de entenderse que tengo ya hecho en otros contextos un desarrollo más extenso, que no podría aquí repetir⁵⁵.)

55. Lo básico está en la *Metafísica trascendental* (1970), sobre todo en sus capítulos 3-5.

Si, a pesar de este reconocimiento, incluyo el apartado es porque para mí representa el modo como podría reasumir la metafísica del ser; y como creo adquieren más viabilidad las sugerencias presentadas de la «teología negativa» y de la «analogía» (que tengo en todo caso por relevantes para la plausibilidad del monoteísmo). Y supongo no soy el único en tener reservas post-kantianas ante los supuestos «realistas» de la metafísica tradicional.

Paso, pues, a presentar mi hipótesis. Es oportuno añadir aún otra aclaración previa: no sólo es post-kantiana, está también marcada por preocupaciones típicas del siglo xx. Supone el «giro lingüístico»: esa fuerte toma de conciencia de la relevancia del lenguaje en el conocer humano y en cualquier intento de determinar su alcance y sus límites. Me propongo, ya lo insinué, una «reconversión lingüística de la onto-teología». «Ser» es, desde el punto de vista más obvio y menos controvertible, «un verbo de ciertas gramáticas humanas». Lo que expresa —y su alcance— se comprenden mejor desde ahí. Pues bien, vistas así, ¿qué significan la «onto-teología» tomista y su «analogía del ser»?

7.3.1. «Analogía del ser» y «onto-teología» en clave lingüística

Aunque parezca un paso atrás, no veo mejor modo de comenzar que volviendo una vez más a los textos del Aquinate para aquilatar sus precisiones sobre predicados atribuibles a Dios. Recordemos aquella básica distinción: algunos «se dicen de Dios propiamente, y no por metáfora»⁵⁶. Esto puede malinterpretarse. Las «metáforas» a que hace referencia son las que nos resultan traducibles, que constituyen un apartado secundario en el tema. Si insistiéramos en la distinción y urgiéramos de modo unilateral el que los otros predicados «se dicen propiamente», retornaríamos a la univocidad de un modo que ya vimos rechazado en las *Quaestiones de veritate*. Una lectura completa, que atienda a todas las intenciones del autor, encontrará que para él también *han de tener un correctivo los predicados «proprios»*.

La cuestión que así se plantea se aclara mediante otra distinción más sutil pero insustituible. Es *doble* la deficiencia en nuestros intentos de expresión lingüística de Dios. Hay una que afecta al «modo de *participar*» (de Dios) una determinada «perfección» (es decir, un contenido *semántico* positivo; que, según el supuesto general ya subrayado, tiene en Dios su Causa esencial). Otra deficiencia provendrá, incluso donde no se dé la anterior, de nuestro entender finito: afectará al «modo de *significar*» (a algo, pues, propiamente *sintáctico*). Ésta no es, hablando

56. *Summa*, 1, 13, 3, c, ya aludido y comentado en la nota 21.

estrictamente, eliminable. (¡Nuestro entender siempre es nuestro entender!) Y afecta de algún modo a lo que conocemos como objeto. No vale pretender fijar la atención sólo en el *significado*; porque, queramos o no, se impone «*en lo consignificado* el modo propio de lo finito por parte del entendimiento mismo, acomodado a recibir de las realidades sensibles su peculiar modo de entender»⁵⁷.

Sólo teniendo en cuenta esta distinción comprendemos correctamente la otra (entre lo que es atribuible a Dios «propia» o «metafóricamente»). Tomás reserva «metafórico» para cuando se atribuyen a Dios términos del lenguaje humano sobre el mundo que obviamente envuelven finitud, o imperfección, en el «modo de participar». Y mantiene, por contraste, el carácter de «propio» en las atribuciones de términos que no contienen tal «modo de participar» finito. Así es, ante todo, «ente». Pero —y esto es esencial para entender el alcance de su insistencia apofática— incluso ellos deben ser sometidos a correctivo por razón del «modo de significar» que siempre incluyen. El siguiente texto de la *Suma contra los gentiles* expresa del modo más explícito esa tesis epistemológico-metafísica tan atenta a lo lingüístico:

Digo que algunos de los nombres mencionados expresan perfección sin defecto, en cuanto a aquello para significar lo cual se impuso el nombre; porque, en cuanto al modo de significar, todo nombre tiene defecto. Ya que expresamos en nombres las realidades tal como intelectualmente las concebimos. Y nuestro entender, por tener como punto de partida lo sensible, no trasciende el modo propio de lo sensible [...] Por lo que cuanto significa como subsistente lo significa de modo concreto; y lo simple, no como *algo que es (quod est)* sino como *por lo que es (quo est)*. Y así, en todo nombre dado por nosotros hay, en el modo de significar, una imperfección que no puede atribuirse a Dios [...] por lo que, en esa medida, ningún nombre se adapta a Dios [...] Pueden, por ello [...] tales nombres afirmarse y negarse de Dios: afirmarse por lo que buscan significar, negarse por el modo de significarlo. Y el modo sobreeminente como se realicen en Dios no puede significarse por nombres puestos por nosotros, sino o por la negación [...] o por su relación a otras realidades⁵⁸.

Este texto, contemporáneo de la apelación a la proporcionalidad en las *Quaestiones de veritate*, ilumina mucho sobre la preocupación prevalente del Aquinate y sobre su decidida preferencia por la solución dialéctica. Incluso sin mención expresa, se deja bien notar el influjo del Pseudo Dionisio. El texto confirma que su autor sitúa la raíz del proble-

57. Comentario a *Sentencias*, I, 22, 1, 2 ad 2. Más o menos explícito, este punto de vista queda siempre en la obra posterior del Aquinate.

58. *Contra Gentes*, I, 30.

ma que le plantea la afirmación de Dios en un nivel previo a toda semántica concreta; ya que llega a afectar al sistema mismo que forma el verbo «ser» (con su participio «ente»), vehículo de la aserción. El correctivo, pues, habrá de afectar a la misma capacidad asertiva humana.

A partir de esta constatación —que creo fundada históricamente—, avanzo ya *hacia mi interpretación más personal*, que pienso puede apelar al espíritu del Aquinate si no a su letra.

Creo correcto acudir a la imagen matemática del «paso al límite» —que salió ya antes al paso en la presentación de la recepción de la tradición apofática por Nicolás de Cusa— para expresar el término del proceso dialéctico específico de la «analogía del *ser*»: un proceso que, iniciado con la *atribución por causalidad*, ha de pasar por la *proporcionalidad*. Siendo así que, por nuestra estructura cognitiva y lingüística, todo lo para nosotros afirmable es «ente» (es decir: «algo *que es*» de tal o cual manera), no nos cabe eludir esa estructura en el intento de afirmar lo Absoluto. Ello induce el peligro de hacerlo finito asimilándolo a nuestros objetos; pero tal peligro se supera, puesto que los dos términos del segundo miembro de la semejanza proporcional constituyen incógnita (o, en los términos «dionisianos», deben aún ser negados). Podemos intentar sugerir todo esto mediante el siguiente gráfico:

$$\frac{\text{ser}}{\text{ente (tal esencia)}} : : \frac{\text{«ser» (= x)}}{\text{«ente» (lo Absoluto) (= y)}}$$

El resultado sugerido podría ser simple índice de fracaso humano en el intento de afirmar lo Absoluto. Pero cabe ir más allá, con sólo advertir que la negación ahí implicada pide por su naturaleza ser superada («negada»): la doble incógnita del segundo miembro de la proporcionalidad *pide ser reducida a unidad*. Lo que Tomás de Aquino mantiene de «Dios» en su tesis más esencial (según cualquier intérprete) es que en él *no podría tener lugar la distinción de ente/esencia y ser*. Pienso que esto, entendido desde la teoría de la «analogía/dialéctica», es un cierto «paso al límite». Resumiendo en la primera parte de la fórmula gráfica la *serie* de los afirmables finitos, podemos expresar así el salto que, desde ahí, puede darse a una «afirmación-límite», de tipo dialéctico, referida a «lo Absoluto»:

$$\frac{\text{ser}}{\text{entes... (tales esencias)}} : : \longrightarrow \begin{matrix} \text{«Ente = Ser»} \\ \text{«lo Absoluto»} \end{matrix}$$

Para cualquier conocedor de la teología metafísica tomista será claro que mi expresión gráfica busca sugerir la génesis lógica de su fórmula consagrada, *Ipsum Esse Subsistens*⁵⁹. Si se quisiera hacer más literal la aplicación de la imagen matemática del «paso al límite», cabría desglosar el primer miembro de la semejanza proporcional —el expresivo de la realidad que conocemos directamente los humanos— en la *serie* progresiva de razones, es decir, de posibles «entes», en los que el crecimiento «en perfección» de las respectivas «esencias» iría logrando una asintótica aproximación a la infinitud de actualidad que expresa el «ser». Tal serie, a pesar de lo insalvable del hiato, sugiere un sentido positivo, aunque propiamente no alcanzable, para aquel «límite» donde «Ente» igualaría a «Ser»⁶⁰.

Así entendida la *onto-teología* tomista (y su *analogía/dialéctica* del «ser»), viene a dar en primera instancia algo que cabría llamar una «sintaxis de lo Absoluto». Resuelve, en todo caso, el problema de la designación inequívoca del referente a que apuntan los intentos teo-lógicos humanos. Y da una regla para el tratamiento de cualquier atribución semántica que haya de hacerse a «Dios» —a un «Dios» que no abdique de su índole absoluta—. (Da, además, una suprema semántica indiferenciada: esa plenitud que sugiere el infinitivo «ser», sobre la que habrá que reflexionar más⁶¹.) No cabe olvidar que en nada de esto se trata

59. La filosofía tomista se ve en esto favorecida por una peculiaridad de la lengua latina: la contraposición estructural de «infinitivo» (*infinitum* para sus gramáticos) y «participio». Cada concreto *parti-cipa* (*partem capit*) de un *in-finito* ideal (que expresa como tal el contenido semántico). En el verbo «ser», lo concreto (*ens*) dice así su insuperable finitud; y no cabe expresión estructural de un infinito *real* (no puramente ideal) sino mediante la conjunción dialéctica dicha. (*Ipsum Esse*, forma apocopada que a veces usa el Aquinate, busca mediante el añadido *ipsum* el mismo paradójico efecto. Era todo éste un uso lingüístico ya presente en los aforismos tan repetidos de Boecio, a los que me referí en la nota 50.)

60. En inglés —y, al parecer, sin dependencia del Aquinate— encontró el teólogo germano-americano P. Tillich la expresión *Being Itself* para el «Dios más allá de Dios» que buscaba (*Systematic Theology* I, pp. 261 ss. La traducción castellana, Barcelona, 1972, p. 303 ss., no es en este punto correcta).

Entre los artificios paradójicos tan hábilmente buscados por Nicolás de Cusa, está el que constituye el título de uno de sus diálogos: *Possest*. Parece incluso ir más lejos al acudir al *posse* (un infinito potencial) y unir el verbo conjugado: *est*. Podría ser preferible el tomista, por menos violento. Es bueno también observar que, aun sin los brillantes efectos que permite la conjunción dialéctica, el lenguaje ordinario muestra conocer ese artificio en expresiones ponderativas del tipo «no es que sea bueno, es *la bondad misma*».

Resulta sugestiva la convergencia de las reflexiones en que Kant admite el «concepto onto-teológico» como «concepto-límite» (*Grenzbegriff*). Sobre ello, con las citas pertinentes, mi *Metafísica transcendental*, cit., pp. 197 ss.

61. Como admitiré en el capítulo siguiente, no me resulta posible seguir a Tomás de Aquino cuando extrae por vía deductiva consecuencias semánticas concretas de su noción

directamente de «Dios en sí mismo»; sino de cómo desde lo humano apuntamos a lo Absoluto.

7.3.2. *Supuestos básicos de la propuesta*

Para que resulte aceptable mi relectura y el cambio de clave que supone, debo dar algunas aclaraciones sobre sus supuestos. Y, ante todo, justificar elementalmente el papel que asigno al «*ser*» en la *estructura lingüística*. También mi concepción del alcance cognitivo humano como *interpretación*: sólo interpretación, pero interpretación que alcanza lo real.

7.3.2.1. «Ser» en la estructura lingüística

A) Supongo ante todo, siguiendo las recientes pautas de análisis que incorporan la dimensión pragmática⁶², que la «fuerza asertiva» es relevante e insustituible, como primera de las «fuerzas ilocucionarias» que afectan (alternativamente) a cada contenido semántico para hacer de él un mensaje lingüístico; aquí, concretamente, un mensaje informativo. Adoptando como oportuna la forma de registro gráfico hecha clásica por G. Frege, el mensaje informativo no es sólo el contenido proposicional («*p*»), sino: « $\vdash p$ »⁶³.

B) A esta primera parte de mi supuesto, añado otra no menos clave. La función que, esta vez en buena lingüística histórica, puede encontrarse para el *verbo «ser»* es la de constituir el *pleno vehículo expresivo* —no, desde luego, necesario— *de dicha fuerza asertiva*. Me detendré algo más en esto último. No podría hacer aquí un desarrollo completo⁶⁴. Pero,

onto-teológica. Sí veo, en cambio, muy valiosa la aportación a la relación de «creación» (que glosaré en el capítulo noveno).

62. Fueron, como es sabido, iniciadas por J. L. Austin en sus conferencias *How to do Things with Words* (1960, póstumas). Yo las recojo como las ha elaborado J. Searle (*Actos de habla* [1969], Cátedra, Madrid, 1980): el mensaje lingüístico es de la forma *F (p)*, siendo *p* el «contenido locucionario», sometido siempre a una *u* otra «fuerza ilocucionaria (*F*)» —asertiva, expresiva, deprecativa, propositiva o declarativa: en los tipos que el autor citado tiene por irreductibles.

63. Cf. J. Searle, *Actos de habla*, cit., p. 41. Es el mismo autor quien acude al grafema de Frege. Veo, por mi parte, significativo que B. Russell y N. Whitehead antepusieran dicho grafema a los enunciados de sus *Principia Mathematica* en los que querían expresar aserciones, frente a los simplemente enunciativos. Pienso que fue un malentendido su rechazo por Wittgenstein (*Tractatus*, 4.442). Pues, al contrario de lo que él dice, *pretender verdad* es esencial a toda aserción auténtica.

64. Algo así esbocé ya —sin contar aún con la aportación de Searle ni los estudios del equipo de Verhaar, que aparecieron contemporáneamente o algo después— en mi *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid, 1969, pp. 338 ss.

para que lo dicho sea consistente, debo añadir al menos las siguientes observaciones:

a) Aunque la fuerza ilocucionaria asertiva puede vehicularse mediante otros significantes en las preferencias orales —así, en la llamada «frase nominal», los significantes son sólo contextuales y prosódicos—, es prácticamente universal la existencia en las lenguas de una estructura morfo-sintáctica adaptada a la predicación, el *verbo*; estructura que se hace, por ello mismo, *vehículo privilegiado de la fuerza asertiva*⁶⁵.

b) Parece darse (en el estado actual de nuestra lingüística comparada) base suficiente para ver en «ser» [es decir: en el **es* indoeuropeo y los análogos (ampliamente entendidos) que podrían encontrarse] un *verbo singular*, cuya función sería la de expresar, liberada de contenidos semánticos concretos, la que cabría llamar «quintaesencia de lo verbal» (es decir, algo muy cercano a la pura expresión morfosintáctica de la fuerza asertiva en cuanto tal).

c) Ampliando desde ahí la mirada, cabe inducir como *recurso universal* de las lenguas, si no todos los usos del *verbo* «ser», sí al menos el que podría llamarse *uso «veritativo»*: = «así es». Es como un sinónimo, prácticamente universal, del «¡Sí!»: como *expresión de la «pretensión de verdad»*⁶⁶.

d) Estructurada desde ahí, mi propuesta básica diría: *debe entenderse «ser» ante todo desde el hombre y su lenguaje: como pieza morfo-sintáctica que, paradójicamente, tiene como función expresar la tendencia del lenguaje a trascenderse, a pretender «verdad», o, de otra manera, a darse por interpretación (humana) correcta de lo real*⁶⁷.

65. Una relación de su metafísica del «ser» como «actualidad» con la peculiaridad lingüística del *verbo* «ser» fue ya agudamente notada por Tomás de Aquino en su comentario al *Peri hermeneias* de Aristóteles: «ens significat primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute, nam est simpliciter dictum significat in actu esse et ideo significat per modum verbi» (1, 5). (Subrayados míos.)

66. El estudio más completo hecho hasta hoy sobre el tema es la serie dirigida por J. Verhaar, *The Verb 'Be' and its Synonyms*, Reidel, Dordrecht, 1967-1973, 6 vols., sobre veintisiete lenguas de troncos muy diversos; desafortunadamente, son muy diversas las metodologías de cada estudio y no llegó a publicarse el volumen que había de contener la ponderación comparativa de los resultados. Entre las lenguas estudiadas, las más distantes del patrón que marcarían las indoeuropeas son el chino y las malayo-indonesias. Pero incluso en ellas se da una estructura morfosintáctica que expresa el «así es» indoeuropeo y es utilizada también en la predicación.

Mi interpretación como «expresión de la 'pretensión de verdad' (*truth-claim*)» encuentra su principal apoyo en las tesis mantenidas por Ch. Kahn en su documentadísimo volumen de dicha serie *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 1973, ver pp. 186, 191, 226, 400 ss.

67. Esto es, como puede apreciarse, *invertir el orden* que sugiere la distinción aristotélica ya aludida (*Metafísica* E, 4; 1027b 18-28) y dar prioridad al *papel lingüístico* del «es» sobre el que puede tener *en aquello mismo real* a cuya afirmación tiende el «es» lin-

e) Disocio, como se ve, «ser» y «lo real». Pero no simplemente; sino de modo que quedan inseparablemente vinculados (lo que justifica la espontánea sinonimia que tienen en el lenguaje ordinario). El no ceder a tal sinonimia sino establecer la distancia que sugiero es para mí un imperativo de madurez para una filosofía que asume la visión lingüística actual.

Se trata de convenir en llamar «real» a lo prelingüístico a que refieren los mensajes lingüísticos y que constituye al mundo (y a lo humano) «en sí». Y tener todo conocer humano por *interpretación*. La fuerza asertiva (*¡Sí!*) y su huella morfo-sintáctica, «ser», expresan la convicción humana de lo correcto de tal interpretación. Dando una elemental confianza a esa constitutiva convicción, ella libera tanto del enclaustramiento fenomenista como de la ilusión que habría en juzgar que se alcanza, desbordando la finitud cognitiva humana, el «en-sí» absoluto de lo real.

7.3.2.2. Sobre el alcance real de la «interpretación» humana

Lo último que acabo de decir es una toma de posición de mucha envergadura, más amplia que la cuestión recién tratada sobre el «ser», aunque ésta la implique. Debo aún tratar de aclarar lo que pienso al respecto. Se trata del elemento nuclear de toda una concepción de la capacidad cognitiva humana. Tener una —u otra— concepción tal es ineludible para toda filosofía, sobre todo si tiene pretensión metafísica. Concebir como «interpretación» la capacidad humana cognitiva es «mantener una no fácil tensión de absoluto y relativo»⁶⁸.

güístico. Ya se ve que admito que esto me distancia de la concepción de Tomás de Aquino y de la índole que presumiblemente atribuía a la estructura *ens/essentia/esse*. Aunque no tuvo a ésta como «real» en el sentido físico de la distinción y composición hilemórfica que tomó de Aristóteles, tampoco sólo como «de razón (*humana*) con fundamento en lo real», según lo que defendería después Suárez. El horizonte medieval era más «realista», asumía que la mente humana es isomórfica con lo real en sí.

Mi propuesta no abandona todo realismo; mantiene un «realismo interpretativo»: por decirlo en términos kantianos, asume que, *en el* «fenómeno», alcanzan la mente y el lenguaje humanos *lo real*.

Extrañará hasta resultar objetable que ponga en el *significado* que atribuyo a «ser» rasgos de su índole *significante*. (Algo así como si en el término «hombre» viera el término antes que la realidad a que apunta...) Es justa la extrañeza; pero el establecer, rompiendo la sinonimia, una distancia entre «ser» y «lo real» me resulta el único modo de poder evaluar rasgos a los que diversas filosofías han dado gran trascendencia. Admítase, pues, el artificio para un caso que es realmente único. (Y valga recordar el acento puesto por el Aquinate en rasgos de ese tipo como «lo consignificado».)

68. Así lo definí, como clave del enfoque dado a todo el tema, en el capítulo XV de mi *Metafísica fundamental*, cit., p. 423. Distinguí «tres niveles»: la interpretación perceptual (y su simple denominación lingüística), la interpretación de segundo grado que se

Me explico. Pienso que la *Crítica* de Kant ha supuesto la toma de conciencia humana del *alcance humano* (= sólo «fenoménico», es decir, intervenido por las estructuras humanas) del conocimiento humano estrictamente tal. He pensado y pienso que tal posición es un punto de arranque ineludible; pero también que cabe ir más allá si se valora mejor la fuerza asertiva connatural al lenguaje (esa a que me he referido, cuya huella morfo-sintáctica es el «ser», con su «pretensión de verdad»): cuanto el ser humano conoce es correlativo a sus estructuras («fenoménico»); pero, *si se acepta dar fe a dicha pretensión*, puede añadirse que «en el mismo ‘fenómeno’ alcanza el ‘en-sí’». Nunca de otro modo (si hablamos del normal conocimiento perceptual-lingüístico); pero este «nada menos aunque nada más que interpretación» puede ser una complementación de espíritu kantiano aunque más allá de la letra kantiana⁶⁹, que hace adecuado hablar de «interpretación humana *de lo real*».

Es obligada aún otra referencia. F. Nietzsche radicalizó la crítica kantiana y la llevó a una concepción «perspectivística»; en la que no alcanzamos la verdad (adecuación), sino que «todo son interpretaciones»⁷⁰. Secuelas de esa toma de conciencia post-copernicana resuenan en la elegía por la «muerte de Dios» (que pasa así a ser más que el hecho social)⁷¹

da ulteriormente en la conceptualización (nivel científico) y un tercer nivel metafísico, cuyo elemento más obvio sería la aceptación de relevancia semántica para el mismo sistema sintáctico. No me distanciaría hoy de esa orientación; aunque vacilaría más en cuanto al alcance y los criterios del ulterior elemento que anunciaba como «construcción de ‘modelos’ no verificables».

69. Kant, al hacer la que él mismo llamó «revolución copernicana» con la que efectivamente arrancaba a la mente humana del centro universal que ingenuamente pensaba ocupar, mantuvo la idea-límite de «realidad en sí» precisamente como correlativa de la *hipótesis* del «Entender Arquetípico». Éste no era en eso sino hipótesis; pero luego encontró legítimo *postular* su realidad (como «fe racional») en base a la aspiración inherente a la vida moral humana. Pues bien —sugiero—, un análogo reconocimiento de la aspiración («trans-fenoménica») de la aserción humana ¿no legitimaría lo que llamo «interpretación del ‘en-sí’ en el ‘fenómeno’»? Sobre cómo veo ciertos aspectos del tema, remito (como ya hice en el capítulo 3, nota 25) a mi *Estudio preliminar* a I. Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* (La disertación de 1770), CSIC, Madrid, 1996, pp. ix-lxvi.

70. Ver el excelente resumen de J. Conill en su *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 35 ss. Es un perspectivismo esencialmente más *duro* que el de Leibniz o el de Ortega. Sin alusión a «suprema perspectiva» ni a «integral de las perspectivas». La metáfora del Cosmos post-copernicano se hace plena, al desaparecer no sólo el ingenuo geocentrismo sino cualquier heliocentrismo. (Quizá, empero, no logre extinguir ciertas preguntas humanas: ¿Es lógica la omisión incluso de la *hipótesis* de un «Centro absoluto»? ¿No hay algo en el deseo constitutivo humano que pediría reintroducirla? ¿Es correcto acallararlo?)

71. Recuérdense las palabras del apólogo del loco: «¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos, alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante,

Ya me referí a esto al presentar la crisis religiosa moderna en el capítulo tercero. No busco aquí argumentar la postura que estoy manteniendo sino sólo destacar el contraste.

La postura puramente fenomenista me resulta comprensible y respetable. Y la diferencia que está en juego no puede dirimirse lógicamente, porque atañe a complejos contrastes entre las visiones del mundo. Sólo me permito añadir que hay algo de la noción «verdad» que no queda suplido, sino más bien matizado, por «interpretación». Porque hay interpretaciones verdaderas y no verdaderas; o mejor: más o menos verdaderas... Hay que conceder que no es humano llegar sin más a lo que podría llamarse «verdad absoluta»; pero no es menos cierto que el conocer humano *pretende la verdad* (como conformidad con lo real) y que no se le niega todo acceso a ella sin contradecir algo muy vital suyo.

Los humanos normales aceptan sin problema sus límites en el acceso a lo real. Pero saben que, al menos, pretenden siempre acercarse a ello. Que lo logran más o menos. Y que el mismo «más y menos» les sugiere que se están confrontando idealmente con un «absoluto» al que no llegan.

7.3.3. *¿Qué asunciones metafísicas hace la propuesta?*

Mis supuestos son ante todo, como se ve, de índole epistemológica. Pero quizá piden ciertas ulteriores asunciones metafísicas. No habría que proscribirlo por principio en una indagación filosófica de la plausibilidad de la fe monoteísta. ¿No implicaría eso una contradicción en la actitud? Si por principio fuera inviable todo lo metafísico (es decir, todo lo no-empírico), estaría ya de entrada condenada la plausibilidad de una fe que hace asertos sobre Dios (no-empírico); con lo que perdería su sentido la misma indagación⁷².

Es, eso sí, aconsejable toda la posible sobriedad, para favorecer lo razonable de las propuestas que se avancen en favor de esa plausibilidad. Admito, por mi parte, que en mi propuesta, en razón de su voluntad de herencia tomista⁷³, son casi ineludibles unas asunciones metafísicas, que

hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita?» (*La gata ciencia*, 125).

72. Encuentro sintomático el recurso que hace José Antonio Marina, en su *Dictamen sobre Dios* (Anagrama, Barcelona, 2001, pp. 150 ss.) a una «ontología», sin duda plausible, aunque discutible en más de un punto. (Quizá, eso sí, hubiera sido preferible no llamar, sin más, «Dios» al «existir» en su «principio de la existencia autosubsistente».)

73. Mi sugerencia se sitúa en una línea de exploración filosófica que ha tenido en el siglo XX notables representantes; de la que cabe citar como iniciador a J. Maréchal y continuadores a J. B. Lotz, B. Lonergan y E. Coreth. Deseo reconocer mi deuda con ellos.

forman lo que cabe llamar «metafísica de lo Absoluto»⁷⁴. Debo explicitarlas. Las entiendo como esfuerzo filosófico hacia una interpretación *última* de lo real, que acude a un conjunto tradicional de nociones y asertos, revisados críticamente; que se pueden establecer al margen de la fe monoteísta, siendo a la vez tales que ésta podría encontrarlos como buena expresión *parcial*: como una versión de su posible «infraestructura racional».

Veo tres apartados sobre los que debo decir algo sucesivamente:

- el *sistema nocional* de la metafísica de lo Absoluto;
- la *falacia* que le acecha (y qué puede permitir evitarla);
- la correcta «dialéctica» hacia lo Absoluto.

7.3.3.1. El sistema nocional de «lo Absoluto»

Buscando ser esquemático, diré que son tres las nociones básicas que ha barajado la tradición metafísica occidental en su intento de referirse significativamente a lo Absoluto: «Necesario», «Infinito», «Único».

Necesario es, pienso⁷⁵, la noción más básica en el sistema nocional de «lo Absoluto». Viene avalada por aquella demanda de última «fundamentación racional» de lo real que subyacía a las búsquedas de «causa»⁷⁶ y que Leibniz resituó al hablar de «razón suficiente». Para dar de esa noción una definición algo aquilatada, ha de percibirse que está en el ámbito de la lógica *modal*: habrá que decir con Leibniz: «‘Necesario’ es *aquello que, si es posible, existe*» (que, si puede existir, no podría no existir).

Debo añadir que mi postura es más radicalmente kantiana; tengo la impresión de que ellos no llevaron a término con plena lógica lo que pedía el punto de partida que adoptaban. El precio de mi radicalidad puede ser —es algo que también admito— la pérdida del derecho a denominarme «tomista».

74. Así he venido llamándolo desde hace decenios. Lo que ahora escribo en este apartado recoge básicamente lo que expuse en la *Metafísica trascendental* de 1970; con retoques y acentos posteriores. Nótese, en todo caso, que mi tono era allí directamente asertivo: escribía una metafísica y ponía una «tesis» tras cada capítulo. Aquí, mi intención expresa es más indirecta: no me concierne sino asumir aquello como parte coherente de una propuesta que busca actualizar la posible validez de una herencia de la tradición metafísica.

75. Así pensaba también Kant. De ahí arrancaba para él «el camino natural de la razón humana» hacia Dios, que se frustra ulteriormente al no ser viable la ulterior identificación del Ser Necesario como Dios (es decir, la ilación el Ser Necesario es Infinito y Único). Sobre esto vuelvo en la nota 78.

76. También el creyente monoteísta, en su fe y tratando de razonarla, ha acudido a este supuesto, como se ve en el *Corpus areopagiticum*, con el título de «Causa» (*Aitía*). Pero hará bien en no identificar sin más «Ser Necesario» con «Dios».

Para la historia de la noción «Ser Necesario» (= Existir necesariamente) y de las argumentaciones a su propósito, ver *Metafísica trascendental*, cit., cap. 1.

Necesario es, pues, noción de «lo Absoluto *en el existir*»; que lo contrapone no sólo al no-existir, sino, sobre todo, al «existir simplemente *contingente*» de aquello que, siendo posible, puede existir y no existir: aquello que de tal modo existe que puede dejar de existir. En la reconversión lingüística que estoy intentando, es preciso añadir: la pertenencia al ámbito del «existir» revela en el fondo la especial vinculación no con ningún contenido semántico sino con la *fuerza asertiva* en cuanto tal.

Infinito es, entonces, una noción de lo Absoluto que expresa otra dimensión que la mente humana ha de tener como complementaria del existir: la «esencia», o, en el enfoque lingüístico, la que forma el *contenido proposicional* (los predicados). Frente a «lo finito» (limitado) de todos los contenidos concebibles, «Infinito» sería una versión de un ideal «Todo de contenido», una «ideal plenitud de lo real (existente y posible), no exhaustible».

«Infinito» como noción de la metafísica de lo Absoluto no debería confundirse con la noción cuantitativa al uso en Matemáticas. Es una noción «cualitativa», valga decir, de la que no es concebible la multiplicación, como ni la alcanzarían las paradojas de Cantor⁷⁷.

La metafísica de lo Absoluto acude también a otra noción, «Único», más fácil de definir: «lo de ningún modo multiplicable»; una noción que, según ya he insistido, es familiar a las tradiciones religiosas monoteístas. Es relativamente clara su cercanía a la noción «Infinito». Tal como lo he definido, es claro que lo Infinito ha de ser único. Y quizá, a la inversa, no será posible pensar, fuera de lo Infinito, algo absolutamente no-multiplicable.

Digamos, pues, que «Infinito» y «Único» son para la metafísica de lo Absoluto nociones convertibles. Se advertirá en seguida que no es, en cambio, obvia la convertibilidad de ambas con «Necesario». Encontramos así un problema clave en metafísica de lo Absoluto, problema sentido con fuerza desde la última Edad Media y determinante en el juicio negativo dado contra los intentos de prueba teórica de Dios en la *Crítica de la razón pura* kantiana⁷⁸.

La raíz de ese problema —y quizá no sólo de él— puede estar en la *heterogeneidad* de «Necesario»: al presentarse como noción homóloga-

77. Sobre la historia de la noción *metafísica* de «Infinito» y las argumentaciones que la han rodeado, ver mi *Metafísica trascendental*, cit., cap. 2.

78. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *Dialéctica*, A 583 ss. = B 611 ss. Sobre esa crítica kantiana y sus límites, puede verse mi *Metafísica trascendental*, cit., pp. 164-180. Y, más sintéticamente, *El teísmo moral de Kant*, cap. 3.º.

Pienso, como digo en seguida, que la propuesta de *analogía/dialéctica* puede resolver este problema: ya que, entendida en perspectiva lingüística, una superación (dialéctica) de la finitud y la contingencia ha de ser solidaria.

ble con las otras, confiere *apariencia de contenido proposicional a algo modal*, que es del orden de la fuerza ilocucionaria asertiva.

7.3.3.2. La falacia que acecha al sistema nocional de lo Absoluto

Y ahí precisamente se origina una tentadora falacia. (Que pienso es la misma que aqueja al argumento anselmiano del *Proslogion*, que Kant llamó «ontológico». Recordemos: «Aquello mayor de lo cual ya no cabe pensar nada, es necesariamente existente».)

La *noción modal* «Necesario», presentándose como contenido proposicional posible (homólogo con «Infinito» y «Único»), parece reclamar el privilegio de una insólita «fuerza auto-demostrativa»: es decir, que quien se sienta autorizado a *pensar* la noción (quizá por cuanto «no podría faltar al Infinito, que tiene toda perfección posible», o, dicho con la fórmula anselmiana, a «Aquello mayor de lo cual ya no cabe pensar nada») la tendrá por *posible* y pensará haber legitimado sin más, en este caso singular, la *afirmación de existencia* del Infinito-Necesario (ya que, desde luego, «lo Necesario, si es posible, existe»).

Pero aquí debe intervenir aquella cautela que señaló acertadamente Kant. No es correcto asumir que el pensar humano asegura la *posibilidad real* de los objetos que concibe; incluso cuando llega a excluir con su *análisis* la *imposibilidad lógica* que habría provenido de la presencia de una contradicción. Para que contenidos *lógicamente posibles* tengan garantía de expresar *objetos posibles también en la realidad* necesitamos algún modo de *síntesis* del concebir/pensar con la intuición que nos abre a lo real⁷⁹.

La cautela debe hoy quizá reformularse así —algo más complejamente y referida ya en concreto a la atractiva violación que invita a hacer la noción (= concebible) «Ser Necesario»:

79. Eran ingenuas muchas refutaciones clásicas del argumento anselmiano; por supuesto, la de Gaunilo; también los simples vetos de paso del orden lógico al real. La tesis de Kant, «*ser* no es un predicado sino *posición de predicados*» (A 588 = B 626), es válida y muy importante lingüística y metafísicamente. No toca aún, empero, lo más sutil de la falacia, al ir dirigida a una formulación muy ingenua del argumento («al Perfecto no puede faltarle esa perfección que es la existencia»). A más sutil fondo llegó Kant al mantener contra Leibniz (A 602 = B 630) que el criterio de la aserción de *posibilidad real* no puede ser analítico. El criterio analítico, la no ostensión de contradicción, sólo garantiza la «posibilidad lógica», nocional. Garantía de «posibilidad real» sólo alcanzamos por una «posición absoluta» (= aserción categórica); que ha de ser «sintética», es decir, contar con nuestra capacidad de intuición. (Es obvio, entonces, que para «Dios» no hay apoyo intuitivo directo: no es objeto empírico. Kant da al «Ideal de la razón pura» estatuto de concepto-límite [*Grenzbegriff*]. Y, en su «teísmo moral», parece tener por suficientemente sintética su aserción postulatoria basada en la experiencia moral.)

Una noción modal «Ser Necesario» es admisible *sólo para usos nocionales*: en los que hay que retener como *sólo hipotética* la aserción de los nexos que implique (por ejemplo, con «Ser Infinito»). Pues *una aserción categórica de realidad (incluso sólo como posible) tiene criterio más exigente que el análisis lógico* (de no-contradicción) que basta para construir nociones.

7.3.3.3. Dialéctica humana y Absoluto

La advertencia que acabo de recordar frente a la sutil falacia del «argumento ontológico» obliga a revisar la propuesta de raíz tomista que he venido haciendo; y, concretamente, la fórmula clave en la «analogía del ser» entendida como dialéctica: «el mismo Ser Subsistente», *Ipsum Esse Subsistens*. También su uso pide cautela, pues une las dos nociones, «Infinito» y «Necesario». Recordemos la doble virtualidad del *esse* tomista:

— *Esse* (como infinitivo del verbo más universal) expresa *plenitud infinita* de contenido: de la que sólo quedaría excluido lo que fuera simplemente nada, «no-ser».

— *Esse*, por otra parte, expresa «actualidad»: no hay más «ser» que «existir» (como recordé llegó el Aquinate a destacar como lo más relevante de su concepción⁸⁰).

Según esto, cuando la fórmula dialéctica *Ipsum Esse Subsistens* sugiere como «límite» (propriadamente inasequible al lenguaje humano), una situación de la «actualidad de todos los actos —*esse*—» en que es por sí misma ya concreta (*ens*), expresa sin duda, de modo dialéctico, *Necesidad de existir* no menos que *Infinitud*: pues no será concebible que *no exista* aquel concreto que es «el mismo existir subsistente»⁸¹.

¡Todo queda al borde del «argumento ontológico» y su falacia!; se comprende que haya podido mantenerse que ésta amenaza todo intento

80. Recuérdesse la tesis capital: «esse est actualitas omnium actuum et, propter hoc, perfectio omnium perfectionum» (*De potentia*, 7, 2 ad 9).

81. Valga observar de paso que se sugiere así el mejor modo de superar una objeción muy repetida según la cual la *necesidad* (lógica, se entiende) sólo puede ser propiedad *formal* de algunas proposiciones, las «analíticas» (del tipo «el triángulo tiene tres ángulos»). La necesidad «real» (= no-lógica) a la que apunta el concepto-límite tampoco es la necesidad «física» (de las leyes naturales); ni para validarla hay que acudir a la complicada lógica modal de Kripke y sus «mundos posibles».

Eso sí, las reflexiones que vengo haciendo piden añadir que la estructura cognitiva humana (que separa «ser, esencia y ente»; fuerza asertiva, predicados, deixis) no sólo está connaturalmente adaptada a la finitud, sino también a la contingencia. Y sólo como «paso al límite dialéctico» puede *sugerir* (más que propiadamente expresar) la superación de ambas, finitud y contingencia. La superación es solidaria; lo cual resuelve el problema debatido por Kant (ver antes, 7.3.3.1 al final, y la nota 78).

de metafísica de lo Absoluto. Pero, mejor mirado, *la sola noción* dialéctica no incurre en la falacia. Los nexos constitutivos de las nociones complejas correctas son siempre sólo hipotéticos, no permiten la aserción categórica del complejo nocional como real (existente o posible): y así es el nexo entre Infinito y Necesario⁸². Cuando la dialéctica pretenda aserción categórica, será sobre la base de la requerible argumentación —«sintética» y «postulatoria» en términos kantianos.

Hablar de «dialéctica y Absoluto» pide aún una aclaración complementaria. Cuando la modesta metafísica humanista que se asume en mi propuesta habla de «dialéctica», no se refiere en modo alguno a una «dialéctica real» que configurara lo Absoluto (al modo, por ejemplo, como la pensó Hegel); piensa sólo en el posible *recurso humano* por luchar contra los límites del lenguaje y *sugerir ese más allá* («lo Absoluto») que puede ser clave de sentido. Queda abierto otro problema metafísico tampoco eludible: cómo deba pensarse la *relación a lo Absoluto* del mismo ser humano y del Cosmos; sobre esto volveré en el capítulo noveno.

Y admítaseme aún otra aclaración apendicular sobre cómo sitúo mi propuesta respecto a la idea de Heidegger sobre la historia de la metafísica y su rechazo de la «onto-teología». No veo que, en su literalidad, haya que darle el relieve que hoy tantas veces se le da. Me parece que ese instrumento lingüístico tan valioso que es el «ser» se hizo pronto presente a los pensadores griegos —con comprensibles ingenuidades—. Que las tradiciones monoteístas vieran en el «ser» un recurso precioso, lo encuentro enteramente normal. En su utilización ha habido también ingenuidad y se ha incurrido en falacias. Pero ello no lo desvirtúa⁸³.

82. Ver lo que escribí en *Metafísica trascendental*, cit., pp. 191-193; sobre la base de *Metafísica fundamental*, 355, 373. Si bien se mira, éste es el sentido del rechazo por Tomás de Aquino (*Summa*, 1, 2, 1) del argumento anselmiano. La proposición *Deus est*, admite, es *per se nota secundum se*: lo que equivale a reconocer que «Dios» incluye (en su constitución nocional) la necesidad de existir. Pero no es *per se nota quoad nos*: como si el criterio del afirmar como real no fuera para los humanos más exigente que el del mero concebir.

Como es sabido, para el Aquinate la fuerza argumental que conducía a la mente humana, más allá de la noción, hasta la aserción de Dios incluía en su punto de arranque la existencia real del mundo. Trascendía desde ahí hasta lo Necesario-Infinito por una exigencia racional que, con un título u otro —con aciertos y desaciertos—, respondía a la búsqueda de *fundamento en el ser*.

83. Más apreciable es, desde luego, el mensaje que subyace: contra el riesgo de pérdida del enraizamiento humano en lo real por el ansia dominadora de la inteligencia conceptual y su derivación técnica. Prevalecen los *entes*, eclipsan el *ser*. De cómo entienda Heidegger *Sein* no estoy seguro; ni es aquí pertinente. ¿Es, quizá su filosofía una (¿la única?) «fenomenología consecuente»? «Ser» sería, entonces, «puro acontecer», presencialidad (*Ereignis* [?]). En ese sentido entiendo que J. Caputo pueda mantener en

7.4. SOBRE LA EXPERIENCIA VITAL SUBYACENTE

El complejo planteamiento que me he visto obligado a hacer en el presente capítulo, para atender a varias demandas cruzadas, ha conducido a poner por delante y dar la mayor extensión a lo referente a la expresión. Al volver ahora, por fin y con relativa brevedad, a la experiencia vital subyacente, me importa subrayar que la desproporción no significa menor valoración. Es claro que el esfuerzo expresivo sería superfluo y artificial si los que lo realizaron no hubieran contado con una *base experiencial*: que, sin quitar relevancia a lo apofático («teología negativa», «dialéctica»), le da sentido desde lo positivo que presupone.

Para los creyentes que elaboraron esa teo-logía, lo experiencial que subyacía era, ante todo, la experiencia religiosa nuclear de su fe, en el modo específico de su tradición. Quien hace el intento de repensar el tema en filosofía de la religión debe, en primer lugar, destacar la presencia de tal experiencia en la base de la fe en Dios, cuya plausibilidad analiza. Pero debe también preguntarse si no habría unas «experiencias metafísicas» análogas con esa experiencia religiosa, y cuya presencia pudiera suponerse incluso más allá del ámbito de los creyentes monoteístas. Ello facilitaría la reconstrucción que intenta.

Y una primera constatación razonable en respuesta a esa pregunta puede ser ésta: los mismos teólogos aludidos parecen haber tenido por universal e indiscutible la aserción que ponían en la base de sus reflexiones. Tanto el *Corpus dionysianum* como la «analogía del ser» tomista pivotan sobre una aceptación no discutida de aquello que puede, referido a Dios, expresar el vocablo griego *aitía* (latino *causa*). Está en el arranque de la «dialéctica» dionisiana, como destaque; y aporta el elemento «atribución», siempre el primero aunque no el único para el Aquinate. La insistencia en la necesidad del correctivo apofático no destruye esa básica presencia. (Que es, por otra parte y como es sabido, la más destacada en la construcción (didáctica) de la *Summa theologica*: el nervio de sus «tres primeras vías»⁸⁴.)

su *Heidegger und Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics* (Fordham University Press, New York, 1982) el fracaso del intento de J. B. Lotz de ver en la postura tomista una superación *ante litteram* de la postura heideggeriana. Mi defensa de la validez de la aportación tomista es muy diversa, como ha podido apreciarse. Y de una «fenomenología consecuente» sólo sé decir que me parece un intento apreciable; pero que no veo deba ser la última palabra en filosofía —¡lo que sería muy estéril!—; ni que liquide las posibilidades de fundar fenomenológicamente una metafísica.

84. *Summa theologica*, 1, 2, 3. Para los mejores exegetas tomistas actuales, la más auténtica «prueba tomista de Dios» no está en las vías, sino en el conjunto de su filosofía del ser. Estoy de acuerdo; pero insistiendo, entonces, en que el momento «atribución» de

Es importante destacar que esa apelación no quedó simplemente desacreditada por la Crítica de Kant. Éste reconoció, como principio que guía toda la búsqueda de la razón (*Vernunft*) humana, que «dado lo condicionado, no podemos descansar en la serie regresiva de sus condiciones sino en lo Incondicionado»⁸⁵. Tal principio subyace a la básica categoría del entendimiento (*Verstand*), «causa/efecto».

Eso sí, en la *Analítica* había precisado que sólo en cuanto «esquemática» (mediante el esquema temporal de la irreversibilidad en la sucesión) puede tal categoría ser operativa en el ámbito empírico; apta no sólo para pensar sino para obtener conocimientos objetivos mediante su aplicación a lo concreto intuible en el espacio-tiempo. Por ello es por lo que, en su discusión (en la *Dialéctica*) de la «antítesis» de la «cuarta antinomia de la razón», mantuvo Kant que un retroceso temporal en las series causales no concluye en un Incondicionado; sino que, más bien, excluye tal Incondicionado, si no contamos con otra capacidad de razonamiento.

Pero esta restricción empirista de la antítesis era para él compatible con la tesis que postula un Incondicionado como «Fundamento» en el nivel puramente inteligible (*noumenal*), no temporal-empírico⁸⁶. Kant cuenta con este reconocimiento en el conjunto de su filosofía. Hay en la mente humana algo que la lleva, más allá de las series causales que constituyen el mundo empírico, a aspirar a lo *Incondicionado fundamentalte*. Para Kant, como es sabido, la aspiración no conduce en sede teórica a una *aserción* de Dios (como pretendían las «pruebas» tradicionales), sino sólo a la presuposición de una «idea», que por su singularidad denomina «Ideal de la razón pura». Es la fuerza de la experiencia ética la que permite una aserción postulatoria en fe racional, del Ideal en cuanto «Supremo Bien originario». Pero importa destacar que su oposición a las tres primeras vías tomistas no sería una negativa de cada paso de las mismas, sino la denuncia de una trasgresión en el paso de un nivel a otro: como si el comienzo empírico condujera sin ruptura metodológica al final metaempírico.

Pienso que esta (parcial) convergencia arguye en favor de que en su fondo hay algo que no es ya atribuible a los peculiares axiomas y pautas metódicas de una u otra construcción racional. La base de tal convergencia podría probablemente ampliarse aún bastante: a gran parte de los

la analogía contiene lo que he llamado «nervio» de las vías, la apelación a la Causa última de todo.

85. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 497 ss. = B 525 ss.

86. Ver I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *Dialéctica*; A 453-462 = B 480-490; A 530-532 = B 558-560; A 559-567 = B 587-595.

filósofos griegos, así como a la mayoría de los pensadores del *Vedanta* hindú. Y permite formular la hipótesis de que ese fondo sea una experiencia humana muy extendida que *pide que lo real esté «fundamentado»*; es decir, que no sólo sea un hecho que existe, sino que no exista simplemente por acaso habiendo podido no existir nada.

Es cierto que no todos los filósofos han aceptado una demanda así. No lo han hecho los más llanamente empiristas; y quizá puede verse en dicha demanda una de las fronteras más netas entre cosmovisiones (con sus expresiones filosóficas)⁸⁷. Pienso, pues, que no cabe el intento de simple universalización. Pero tampoco es, por lo mismo, razonable dejar de tener en cuenta esa tan amplia convergencia.

Y quizá es lo más razonable atribuir la convergencia a un factor de tipo experiencial, «vital», más bien que conceptual-racional. No veo desacertado tener la aspiración humana a que lo real esté *últimamente fundamentado* como una «*experiencia metafísica*», experiencia cercana a la religiosa pero que no tendría que coincidir con ella. Experiencia *humana*; el apellidarla «*metafísica*» no implica la presencia de un tipo de discurso racional elaborado.

Hacer un planteamiento así, es decir, intentar una prospección del subsuelo vital (o experiencial) que subyace a los desarrollos racionales, no ha sido infrecuente en la historia del pensamiento moderno con una u otra figura concreta. El clima filosófico que se dio en Europa en los decenios siguientes a la primera guerra mundial se caracterizó, entre otros rasgos, por una búsqueda de correctivo para los excesos racionalistas que quedaban denunciados por el desvío antihumano de los logros tecnológicos de la razón. En ese clima, como es bien sabido, se desarrollaron abordajes pre-racionales de los problemas humanos: eso fueron las varias filosofías que acudieron a un uso peculiar del calificativo «existencial».

Creo, más concretamente, que el problema de «*lo fundado o no fundado de la existencia*» (humana, ante todo) fue expresamente evocado a nivel pre-racional en la aserción por Heidegger de la *Geworfenheit* (el «encontrarse arrojado») como una de las estructuras «existenciales» básicas: era evidenciar la presencia del problema en la misma vida vivida, sugiriendo una respuesta entre añorante y negativa a la aspiración a la fundamentación. De un modo todavía más claro se harán presentes

87. Es la frontera que separa las filosofías que presenté en el capítulo quinto de las de los capítulos cuarto y sexto; y ya destacué al hacerlo que se trata de diferencias cosmovisionales. Lo que separa a unos y otros podría ser el mismo plantear o no la cuestión. O bien la diversa relevancia relativa dada a la dimensión intelectual-lingüística. Cuando ésta tiene neto primado, la demanda de fundamento, al no admitir la respuesta empírica, queda en añoranza aporética.

tanto el problema como una respuesta de añoranza dolorosamente frustrada en la vivencia del «sentirse de más», tan gráficamente descrita por Jean-Paul Sartre en el protagonista de su novela *La náusea*.

En ese clima, y referida concretamente a Heidegger, cuyo *Ser y tiempo* acababa de aparecer, ocurrió aquella importante intervención de Xavier Zubiri (1935), entonces en su etapa «heideggeriana»: un enérgico alegato en pro de otro tono vital, diverso del «sentirse arrojado», para la «implantación» del ser humano en la realidad: es, más bien, «religación», «sentirse religado»⁸⁸.

Como ya dije al presentar el pensamiento zubiriano en el capítulo pasado (6.2.7), ese núcleo de fenomenología existencial, cuya elucidación ha quedado justamente como su más original aportación a la filosofía de la religión, es inseparablemente (o, mejor, se define como) *vinculación vivida a «lo fundamentante»*, a la «*Fundamentalidad religante*». Se trata, arguye Zubiri, de encontrar en el ser humano «el problema de Dios» antes de embarcarse con la tradición en pruebas (rationales) de su existencia. El problema está en la misma realidad humana, por cuanto aspira a que todo esté fundamentado. Y el problema se vive no como añoranza frustrada sino, más bien, con una inicial respuesta positiva: porque, como Zubiri ve ya en 1935 y desarrollará ampliamente en los escritos posteriores, en la experiencia humana *se vive «el poder de lo real»* (después dirá «la poderosidad de lo real»). «Religada» a ese poder y no simplemente «arrojada»: así vive el ser humano su existencia.

Zubiri ha sabido aprovechar con acierto la sugerencia simbólica de un verbo latino en el que cabe percibir vecindad con lo religioso (e incluso su posible origen etimológico⁸⁹). Es muy consciente de que no es inmediato ni inequívoco el paso desde lo vivido como «religación» a la afirmación de Dios: me referí a ello con cierta detención en el capítulo pasado. Y en el capítulo próximo analizaré ese proceso desde la «religación» hasta la afirmación de Dios tal como lo ha propuesto Zubiri en obras más recientes. Lo que en el contexto del presente capítulo querría añadir es distinto.

88. X. Zubiri, «En torno al problema de Dios»: *Revista de Occidente* (1935), en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, ¹⁰1994, pp. 417-454. El ensayo es de un vigor y claridad admirables, sobre todo al inculcar su tesis central. Es significativo que el término «religación» (o los conexos de la misma raíz y significado) aparezca más de noventa veces en el breve escrito. Pero no lo es menos, y es aleccionador sobre su sentido, el hecho de que el término «fundamentante» (o conexos), aparezca otras treinta y tres.

89. Es la etimología de Lactancio. Como se sabe, era otra la que había dado Cicerón. Pero la cuestión etimológica es secundaria, como el mismo Zubiri reconoce en una nota. Lo que importa —y que Zubiri ha buscado deliberadamente— es la fuerza sugerente del «vivirse religado» (con su alusión *fonética* a «religión»).

¿No es razonable tener lo descrito por Zubiri en 1935 —dejando por el momento aquellos aspectos en que apunta a lo más estrictamente religioso y a un camino hacia la afirmación del Dios de la fe monoteísta— como una «experiencia metafísica»? Veo claro, por mi parte, que es así y que lo que Zubiri ha puesto de relieve es lo que yo venía sugiriendo que subyace a las líneas de tradición filosófica que he presentado en el capítulo⁹⁰. Tal experiencia es vecina (o incluso se solapa) con la experiencia religiosa que subyace a la fe monoteísta. Pero podría ser reivindicada con razón por los pensamientos metafísicos ya no religiosos. (A la vez que daría, quizá, una aclaración plausible de la relativa obviedad de «Dios» en ciertas culturas.)

Es, a mi entender, el mismo escrito de Zubiri el que pide esta concepción, ya que presenta su hallazgo como estrictamente filosófico y la religación como estructura no de algunos (o muchos) humanos, sino de la realidad humana personal en cuanto tal⁹¹. Y también en esto es valiosa la aportación zubiriana. Ayuda a resituar la relación entre lo metafísico y lo religioso; a mantener abierta la posibilidad de búsquedas más universales de Dios. Aun quien haga filosofía de la religión con ese mayor respeto de distancias que pide el «rodeo hermenéutico» (como lo concibe Paul Ricoeur) apreciará el poder reconocer una «tangencia» de la experiencia que subyace al mismo esfuerzo filosófico con la experiencia propiamente religiosa. Facilita que el intento de comprensión pueda hacerse cargo de la argumentabilidad endógena de la fe. Habrá, eso sí, que recordar que no es inequívocamente Dios el término al que remite una experiencia así entendida. Podría ser también *Brahman*. Para la comprensión plena de la fe monoteísta (y de su argumentabilidad endógena), hay que tener en cuenta lo que aportan las experiencias a que voy a referirme en el capítulo siguiente.

No fue Zubiri el único pensador del siglo XX que buscó comprender la religiosidad retrotrayendo al nivel «existencial» los esfuerzos metafísicos. Es de justicia mencionar al menos a Paul Tillich, teólogo evangélico

90. No es óbice a lo que digo el que Zubiri se muestre poco acogedor para la noción «causa»: que define como «funcionalidad de lo real». Ya he distinguido, con Kant, la categoría esquematizada para el conocer empírico y esa otra (que sería «categoría pura») búsqueda más radical de fundamento. Ésta coincide, a mi entender, con la apelación zubiriana a la fundamentalidad.

91. Hasta el punto de mantener (*ibid.*, pp. 445-453) que no carecen de ella ni siquiera los que sostienen el carácter puramente fáctico de su existencia. Llega por aquí a algo con lo que no encuentro ya posible estar de acuerdo: un juicio severo, que atribuye a «soberbia de la vida» el complejo fenómeno del ateísmo. Entiendo, más bien, que la experiencia metafísica de la religación puede ser más y menos intensa e incluso llegar a faltar. Así parece venir sugerido por la historia.

que en su etapa americana se esforzó por lograr una *purificación del teísmo*, superando residuos precríticos que traicionan la intención radical de la fe y la comprometen con conceptos e imágenes que chocan con la actual cultura científica. Invitó para ello Tillich al creyente que siente vacilar su fe a descender a la «dimensión de *profundidad*» de todo —eso es la religión— y buscar lo que «incondicionalmente le atañe». Dios (o, quizá, «Dios más allá de Dios») se le revelará entonces como «el *Fondo del ser*». No es difícil captar que «Fondo» y «Fundamento» son dos posibles traducciones del mismo término inglés *Ground* (alemán *Grund*)⁹². También aquí, pues, lo *Absoluto como Fundamento* es la clave que se brinda al creyente en Dios para reinterpretar el núcleo-base de su fe; una base que, sin duda, queda pidiendo importantes complementos.

Finalizar precisamente el capítulo con estas aportaciones —sobre todo, la de Zubiri, a la que he dado especial relieve— significa de mi parte, como el lector habrá sabido apreciar, más que simple referencia erudita. Pienso, en efecto, que la apelación a un nivel preconceptual de planteamiento es no sólo correcta sino imprescindible en el enfoque metódico con el que intento filosofar. Y que la reflexión filosófica que puede hacerse sobre la plausibilidad de la fe monoteísta no sería la adecuada si quedara en los esfuerzos lingüísticos y metafísicos a que he dado tanto espacio. Más aún, que la propuesta de actualización de lo tradicional que he hecho en el apartado anterior no tendría la eficacia pretendida si no tuviera una base vital como la sugerida en éste.

Ello me obliga a añadir aún un esfuerzo por aquilatar un poco más lo dicho. El lenguaje se hace inevitablemente impreciso en cualquier intento de descender a los niveles prelingüísticos. Pero hay que tratar de reducir cuanto quepa el margen de imprecisión.

El término de partida puede ser «experiencia». Pero ya me referí (6.1.3) a su polisemia y a la necesidad de primar una acepción del término que acepte incluir en él, junto a un núcleo más vital-personal, una interpretación suya, itinerante y más compleja, que estará más condicionada culturalmente. ¿Es, entonces, «vivencial» el término adecuado para

92. P. Tillich, *Teología sistemática* [1963], Ariel, Barcelona, 1972, pp. 303-311. Expresan con fuerza las mismas ideas los sermones recogidos bajo el título *Se conmueven los cimientos de la tierra*; en concreto, «La profundidad de la existencia», Ariel, Barcelona, 1968, pp. 89-103. Ya me referí (nota 60) a la cercanía de su otra noción, *Being Itself*, con el *Ipsum Esse* de la tradición tomista. Aún habrá que volver a Tillich al indagar la relación del Cosmos con Dios.

En la «revolución a regañadientes» que promovió John A. T. Robinson con su *best-seller* de 1963 *Honest to God*, el punto clave es, sin duda, deudor de Tillich: el paso del *God out there* al *Ground of being*. Pienso que vale también para Robinson la interpretación que hago de la aportación de Tillich.

tal núcleo? Posiblemente, pero esto es objetable porque subraya muy fuertemente su aspecto subjetivo y quizá circunstancial. De entrada no parece un término apto para referirse a los «existenciaros» (*Existenzialien*, no lo simplemente *existentiell*) de Heidegger, que querían expresar *estructuras*; ni, dada la lectura que he hecho, para la «religación» de Zubiri. Esos intentos filosóficos quieren describir correctamente rasgos constitutivos de la realidad del sujeto humano como tal; con pretensión, por tanto, de validez universal.

Pero, insistiré, tal voluntad compite con otra al menos implícita en los mismos intentos: poder ser aceptados por cada sujeto individual humano como descripción correcta de algo que *él vive*. Y hay que añadir: de algo que al sujeto se le hace consciente en la forma del *sentimiento*. Es inevitable este término que no es agradable para muchos filósofos...⁹³. Quizá es, en todo caso, recomendable dejar en un segundo plano el logro de una terminología que sea clara y aceptable para todos. Lo importante, con uno u otro término, es referirse a algo por una parte auténticamente *vivido* y, por otra, no pasajero y aleatorio, sino *estructural* y constitutivo (raíz de las más concretas «vivencias»); tal que, al menos en la visión de lo real que se hace el sujeto que en cada caso filosofa, permita universalizabilidad (obviamente muy modesta: sólo como propuesta brindable en el diálogo intersubjetivo)⁹⁴.

No sé si queda suficientemente claro el estatuto híbrido que sugiero. Y, sobre todo, si resulta aceptable. No pretendería su aceptación por estudiosos de filosofía para quienes prime lo analítico; pero la disconformidad de éstos no me desalienta. Esperaría que aquellos para quienes haya resultado viable mi esfuerzo de reflexión humanista no encuentren tropiezo precisamente en este apartado (7.4) con que cierro el capítulo.

En mi estrategia expositiva, ello es importante como paso previo para el capítulo próximo, en el que el nivel experiencial-vivencial ha

93. No es un término totalmente excluido por Heidegger. A él se aproximan expresiones suyas a las que dio relevancia en *Ser y tiempo* como *Grundbesinnung* o *Grundbefindlichkeit*.

94. Cuando escribí, hace más de cuarenta años, mi *Metafísica fundamental*, acudí sin problematizarlo a un estatuto inicial de «*vivencia* metafísica» para evocar lo «existencialmente» vivido que podía ser base de posteriores desarrollos metafísicos lingüístico-racionales. A lo que presenté en el capítulo 10 bajo el título de «admiración» reconocí vecindad con la «religación» zubiriana (p. 260); si bien, en mi análisis del «atisbo de fundamento» (271), puse más acento (en línea más «trascendental») en la «tácita convicción, que tenemos al afirmar, de que es real cuanto se requiera para que lo afirmado sea verdadero».

Como ya he dicho en general más de una vez, no asumiría ahora muchos detalles de mis «Metafísicas». Pero puede apreciarse que mantengo la misma orientación de búsqueda, hoy más compleja y crítica, menos asertiva e incluso a veces perpleja.

de adquirir el relieve central. Lo híbrido de la «religación» (con su fondo vivencial de pretendida alusión religiosa y su enjundia filosófico-metafísica) puede brindar un buen modelo introductorio con el que intentar comprender —para evaluar la plausibilidad filosófica que ofrece— la *vivencia ético-amorosa*. ¿Podría ésta ser tal que aclarara, e incluso dotara de cierta «argumentabilidad endógena», ese rasgo esencial de la religiosidad monoteísta que es el invocar como «Dios» el «Fundamento religante»?

«DIOS»: PRIVILEGIO SIMBÓLICO DEL AMOR PERSONAL

Mi análisis de la plausibilidad de la fe monoteísta se ha centrado, en un primer paso, en la *Unicidad* de Dios que profesa. Debe ahora centrarse en el otro elemento esencial de esa fe, su *actitud invocativa*. Tal actitud supone en «Dios» una índole inteligente, libre y amorosa, «personal» en suma. ¿Es ello conciliable con lo «absoluto» del Misterio *Único*?

Elucidar las condiciones de una aserción humana de lo Absoluto llevó a dar gran relieve a cuestiones *expresivas*, de índole lingüística y con alcance metafísico. Que condujeron a unas pautas metódicas («analogía/dialéctica», «paso al límite») que, desde la suma abstracción del «ser» («Dios *es*») afectan a toda atribución que se intente, como salvaguardia de la distancia infinita de lo Absoluto frente al mundo. Pero esa cautela no resuelve todos los problemas que suscita la semántica de «Dios». Los atributos «personales» tienen origen en la experiencia humana. Su uso, que no hacía dificultad en los politeísmos —en el nivel del despliegue hierofánico en que se sitúan sus panteones— la hace para una fe que intenta dirigirse, más allá de las mediaciones hierofánicas, al mismo «Misterio».

Hay, pues, que atender también en este segundo paso a una cuestión expresiva. Da una clave para hacerlo el mismo título del capítulo: comprender como «simbólico» el recurso a esos atributos —lo simbólico es medio expresivo típico del ámbito religioso—. Pero eso solo no resuelve todo; ya que la fe monoteísta parece contar con un *privilegio singular* de ciertos símbolos, los de lo «personal» y el «amor». Ahora bien, el afrontar este aspecto más arduo del problema no es desfavorable; pues acaba centrando el capítulo, a nivel más hondo del de la expresión, en la *experiencia vital* que es la misma fe (con su posible inherente *argumentación «endógena»*).

Surge así esta estructura del capítulo:

8.1. Preámbulo sobre *significatividad simbólica*.

8.2 y 8.3. La fe en Dios expresada y vivida en los símbolos del *amor personal*.

8.4. Sobre posibles enfoques alternativos.

8.5. Ante algunas posibles objeciones.

8.1. SOBRE LA SIGNIFICATIVIDAD SIMBÓLICA

Lo que trato en este primer apartado pertenece, en rigor, a las cuestiones de tipo previo abordadas en el capítulo anterior. (De hecho, di allí gran relieve a la teoría de la «analogía», que es un uso simbólico del lenguaje.) Pero hay buenas razones de afinidad para haberlo dejado para este comienzo del capítulo en el que voy a abordar de modo concreto los esenciales usos simbólicos de la fe monoteísta.

Hay que comenzar recordando que el vocablo «simbólico» no ha sido muy usual en la tradición filosófica. Puede incluso decirse que sólo en el último siglo ha recibido relevancia, conforme ha ido tornándose compleja para los epistemólogos la relación cognitiva humana a lo real. No se ha llegado, todavía hoy, a una definición satisfactoria; y quizá reciben la denominación de «simbólicos» procederes tan dispares entre sí que no podrían fácilmente subsumirse como especies bajo un mismo género¹.

La creciente revalorización de lo simbólico se debe a algunas ciencias humanas; concretamente, a la antropología cultural —que se esfuerza por comprender sin demasiados prejuicios etnocéntricos los comportamientos de culturas de tipo arcaico—², al psicoanálisis —que ha acudido al «símbolo» para comprender los mensajes del inconsciente—³,

1. La más clara disonancia se encuentra entre el uso terminológico de C. S. Peirce (ver sus *Collected Papers* I, Harvard University Press, 1965, pp. 2.248, 2.307), que caracteriza a «símbolo» (frente a «index» y dentro del campo genérico del «signo») precisamente por su índole no natural; y el de la tendencia creciente del conjunto de tradiciones de ciencias humanas, que tienen al «símbolo» por el más natural de los signos, frente a la arbitrariedad de la simple «señal».

2. De la amplísima literatura a que habría que referirse, puede aquí ser suficiente hacerlo al libro, excelente en su brevedad y ya clásico, de G. Durand *La imaginación simbólica* [1964], Amorrortu, Buenos Aires, 1971. Es también de referencia obligada el trabajo de C. Lévi-Strauss; pero cabe advertir una excesiva atención a lo sintáctico en su consideración.

3. Más que a Freud, cuyo estilo de análisis parecería más bien tomar los símbolos como síntomas, hay que referirse a C. G. Jung. Es sabido que para él los «arquetipos» son simbolizaciones de un «inconsciente colectivo» que aparecen en las mitologías más lejanas

a la estética y, finalmente, a la fenomenología de la religión. Algunas referencias que hice en el capítulo primero muestran el gran relieve dado por Mírcea Eliade a los «símbolos», como modos insustituibles de expresión religiosa, auténtico «decantado de las hierofanías»⁴. Hay que añadir que, paradójicamente, la apelación de «simbólico» aplicada al lenguaje religioso ha suscitado, hasta muy recientemente, el recelo de los teólogos; por cuanto parecería rebajar la fuerza asertiva de la adhesión creyente a los «contenidos de la fe». Hoy va desapareciendo ese recelo; quizá esto se debe a una percepción más crítica de la problematización de un lenguaje teológico que alzara pretensión de ser simplemente conceptual.

Esa mayor flexibilidad de los teólogos es convergente con otra que es observable en los más recientes desarrollos epistemológicos en «teoría de las ciencias». Pues tampoco el científico puede gloriarse de manejar puros *conceptos*, es decir, contenidos semánticos netamente purgados de polisemia y que ofrezcan modos inequívocos de referencia empírica. Las más de las veces trabaja con «modelos», es decir, con complejas construcciones teóricas que, para él, expresan la aproximación en ese momento posible a la realidad sin permitir postular correspondencia isomórfica⁵. Pero, tras desconocer que hay cierta analogía entre los dos casos, no se puede desconocer que subsiste una fuerte diferencia en cuanto a la índole empírica de los referentes; y que, por ello, la apelación que el lenguaje religioso hace a la posible fuerza cognitiva de lo simbólico es más problemática.

Quizá el mejor modo de remontar el desconcierto y la desazón que produce esta imprecisión de la noción misma de símbolo podría consistir en situar lo propiamente «simbólico» en una determinada *actitud* —y el consiguiente *comportamiento*— ante los *signos*. Definido «signo» como «lo que, conocido, remite a otro», no cabe duda de que lo que llamamos «símbolo» debe subsumirse de algún modo ahí. Pero mientras que, en el caso normal, los signos remiten unívocamente a lo por ellos en cada caso significado, cuando las reflexiones antropológicas aludidas hablan de «símbolo», entienden que hay *un plus* de remisión que desborda lo escuetamente significado; *plus* que va vinculado a una constelación de connotaciones *emotivas*, con relevancia *social*. Un ejemplo aclara bien lo que digo. Y es el ejemplo que ponemos todos con más frecuencia:

y muestran sorprendentes coincidencias con sueños de los inconscientes individuales estudiados clínicamente.

4. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado* [1949], Cristiandad, Madrid, 32000, pp. 609-636.

5. Interesantes las observaciones de J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp. 97 ss.

«la bandera es el símbolo de la patria». Sin duda, no aplicaríamos esto a quienquiera que realizara el hoy nada fácil aprendizaje de la correlación entre determinadas combinaciones de colores y los diversos estados, autonomías, municipios... existentes en el mundo; diríamos más bien que está memorizando un código de signos arbitrarios. Una combinación de colores se hace «símbolo de la patria» sólo para los mismos para quienes, previamente, la etnia, región o estado se han hecho «patria» —que es ya también símbolo, esta vez de nivel lingüístico.

Lo propiamente «simbólico» aparece, entonces, en primer lugar, no como uno u otro tipo de signo —es decir, de material semiótico—, sino como aquel tipo de actitud y comportamiento expresivo humano (lingüístico, gestual) que, ante un material semiótico cualquiera y teniendo pretensión de referencia cognitiva a lo real, no se plega a las pautas establecidas por los diferentes códigos; las desborda mediante integraciones complejas que las refieren a totalidades envolventes, con un halo de enigma, de inconclusión; y con marcadas connotaciones emotivas que desbordan el mero ámbito individual y tienen relevancia social⁶. Debo añadir que, al caracterizar así lo simbólico, he pretendido sólo abrir camino a su comprensión, no dar una definición; tampoco pretendo que los rasgos de mi descripción deban darse siempre acumulativamente. Y, por supuesto, si cabe una definición de «símbolo»⁷,

6. He de referirme aquí a algunos escritos míos, en los que he intentado hacerme cargo de esta cuestión epistemológica y de los que ahora voy a tomar resumidamente lo que diga. Son: «El lenguaje simbólico y su verdad», en A. Dou (ed.), *Lenguajes científico, mítico y religioso*, Mensajero, Bilbao, 1979, pp. 239-271; ver, sobre todo, pp. 244 ss.; «Lenguaje, símbolo y verdad», en AA.VV., *Simbolismo, sentido y realidad*, CSIC, Madrid, 1979, pp. 119-139; «Sobre la cognitividad de los símbolos. Apunte bibliográfico»: *Miscelánea Comillas* 42 (1984), pp. 189-208. Sin suscribir hoy cada una de sus expresiones, sigo pensando lo mismo respecto a lo sustancial de lo escrito.

7. Sería demasiado prolijo enumerar las definiciones que se han intentado para el símbolo. Baste evocar algunas expresiones aproximativas y captar su buscada vaguedad. «La mejor formulación de algo relativamente desconocido, que no se sabría presentar de una manera más clara o más significativa» (C. G. Jung, *Tipos psicológicos* [1920], Edhasa, Barcelona, 1994, pp. 554 ss.) «El símbolo revela una realidad [...] que ninguna otra 'manifestación' está en condiciones de revelar» (M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, cit., p. 447). Mayor precisión alcanzan P. Berger y Th. Luckmann al hablar de «universos simbólicos» para la legitimación de la vida social y obtención del «sentido de la existencia» (*La construcción social de la realidad* [1956], Amorrortu, Buenos Aires, 1968, pp. 124 ss.). Y mayor aún P. Ricoeur en la Introducción a la primera parte de *La simbólica del mal* (en *Finitud y culpabilidad* [1960], Trotta, Madrid, 2004, pp. 169-188): sobre un fondo sagrado-cósmico, onírico o poético, el símbolo «reúne en un nudo de presencia un conjunto de intenciones significativas que, antes de dar que hablar dan que pensar» (176). «Signo, sí, [...] pero con una esencial segunda significatividad, [...] y aun propiamente inagotable» (180).

La *capacidad simbólica* debe tenerse por más radical que la lingüística y, quizá, como

versará no sobre la actitud sino sobre el *signo* investido por ella (aunque sin poder desligarlo de esa constitutiva relación al sujeto humano).

Así entendido, lo simbólico resulta antropológicamente muy relevante. De ahí el papel creciente que le van dando muchas filosofías de la actualidad⁸. Para lo que yo busco en el presente contexto, más que intentar una íntegra filosofía del símbolo, es importante lograr algunas precisiones sobre los *usos simbólicos lingüísticos*; ya que centro mi análisis en lo que de simbólico haya implicado en el término «Dios», el término clave de la profesión de la fe monoteísta.

Pero veo oportuno, antes de adentrarme en ese análisis, añadir una reflexión, en coherencia con lo que he dicho antes sobre la precedencia antropológica del símbolo sobre el lenguaje. La religiosidad ancestral no careció, sin duda, de lenguaje. Pero, sin duda también, el papel que le otorgó fue muy inferior al papel del símbolo; de usos simbólicos en los que el «material semiótico» era muy vario, muy ligado al Cosmos y a la vida humana más elemental. Quizá con el paso del tiempo, al hacerse más y más rica y compleja la cultura (y los humanos, poco a poco, más habitantes de su creación cultural que de lo natural), fue la religión haciéndose más y más lingüística. Es bastante obvio que en esa transición tuvo un papel muy relevante la difusión de la escritura. Y, como ya dije al comienzo del capítulo segundo, es muy plausible relacionar con eso la llamativa coincidencia que suponen las reformas religiosas ocurridas en el «tiempo-eje» y las características de las que podemos llamar «religiones post-axiales». ¿Cabe decir que son «menos simbólicas» que la religión ancestral, al ser más «literatas»? Pienso que sí. Pero eso en modo alguno significa que prescindan de usos simbólicos. Sí, quizá, que cobran relieve los usos simbólico-lingüísticos.

8.1.1. *La peculiaridad simbólico-lingüística*

Valga haber razonado de ese modo el por qué —relativo— de mi restricción temática y de la atención más analítica que paso ahora a dar a

su matriz. Tiene, sin duda, mucho que ver con la imaginación y la emotividad; pone en juego varias zonas del cerebro, no sólo el hemisferio izquierdo del córtex. Índice del entronque cósmico de los humanos, los afecta pre-conscientemente y los relaciona, en cada emergencia concreta, con su totalidad, atisbada oscuramente.

8. Ver, por ejemplo, U. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje* [1984], Lumen, Barcelona, 1990; sobre todo, cap. 4, pp. 229-287: «El modo simbólico». Pero, sin duda, el filósofo al que hay que dar en este tema la máxima atención es Paul Ricoeur. Ya me referí en el capítulo 6 de un modo general a su filosofía hermenéutica. Y en la nota anterior he dado especial relevancia a su noción de símbolo. Pronto recogeré algunas otras de sus principales aportaciones.

dichos usos. Valga ello también como excusa del volver a terminologías algo técnicas, que pueden resultar un tanto ajenas del espíritu de lo que es más central en el capítulo.

Creo que puede ser clarificador partir de un análisis algo más preciso del contraste que hace el uso simbólico del lenguaje con ese otro más riguroso al que tienden los ejercicios que en nuestra cultura tenemos por «científicos». Pienso cabe resumir así el rigor de éstos: *a)* ante todo, se atienen a la fuerza ilocucionaria asertiva, prescindiendo de toda explícita valoración; *b)* ya en el contenido locucionario, tratan de atenerse en su sintaxis a la lógica más estricta; *c)* tratan asimismo de excluir al máximo la polisemia de los lexemas semánticos empleados; *d)* y de poder hacer descansar sus asertos —algunos, sin duda, sumamente abstractos— en concretos cuyo «referente» pueda ser inequívocamente determinado para todos en el mundo de la percepción⁹; *e)* a través de todo lo cual el uso científico del lenguaje busca reducir en lo posible su «subjetividad» y maximizar su objetividad; *f)* con vistas al dominio no sólo intencional sino efectivo de lo real.

Pues bien, hay que admitir como innegable que los usos simbólicos del lenguaje hacen contraste marcado con esa búsqueda de rigor. Suponen una reivindicación de la subjetividad y sus fueros expresivos —con la correspondiente renuncia a una más estricta objetividad y a su traducción operativa—. Por supuesto, no se atienen a la fuerza ilocucionaria asertiva, sino que incluyen todas; pueden ocasionalmente violar reglas lógicas; no sólo no excluyen sino que muchas veces fomentan la polisemia; y, lejos de privilegiar lo concreto perceptual, despliegan contrafácticamente la imaginación.

No puede dudarse de que en el lenguaje ordinario pululan usos simbólicos de esa laxitud. Si a veces será oportuno reclamar rigor para evitar malentendidos y estériles pugnas verbales, hoy vemos también como estéril y pedante el esfuerzo de los filósofos que se consideraron ante todo como terapeutas de las patologías del lenguaje ordinario. Pero hay más. Haciéndose eco de estudios surgidos en varios climas culturales, ha hecho ver P. Ricoeur la necesidad para el mismo lenguaje y su

9. Es sabido que en estas proposiciones referidas a lo concreto perceptible (proposiciones «protocolares») cifró la filosofía empirista del «Círculo de Viena» la «verificabilidad» de todo lo teórico, llegando a erigirla en criterio de su misma significación. Tal rigor ha aparecido después no sólo poco sostenible sino inadecuado a una concepción correcta del trabajo científico. Desde Popper se piensa que las teorías científicas son constructos abstractos, válidos mientras no resultan «falsados» por concretos perceptuales incompatibles. Pero, incluso en esta nueva concepción, permanece el relieve de tales enunciados y de la referencia sensorial inequívoca. Algo que siempre hará contraste con la libertad que asumen los usos simbólicos.

«vida» del uso lingüístico simbólico más característico, la *metáfora*. Vale la pena recoger sumariamente algunas de sus observaciones¹⁰.

El uso metafórico es, en realidad, la «analogía» que teorizó Aristóteles y a que ya me referí en el capítulo anterior. Asumiendo el análisis aristotélico, Ricoeur lo desborda, resituándolo en el marco de una concepción más dinámica del lenguaje: *a*) lo metafórico no es la simple sustitución de un lexema semántico por otro: lo que hace metáfora es el entero mensaje (enunciación asertiva) y no un lexema aislado; aunque el efecto quede sedimentado en un lexema, que podrá de ese modo acabar adquiriendo una nueva acepción; *b*) mientras que en los enunciados no metafóricos (no sólo en los científicos) hay siempre una reducción de polisemia, porque el contexto selecciona entre las múltiples acepciones que podría tener cada lexema, la metáfora «viva» genera polisemia por necesidad expresiva; *c*) para lo cual altera la «isotopía semántica», lo que ocurre mediante un distanciamiento («impertinencia») buscado respecto a la semántica lexicalizada, pero no sin sugerir, a la vez, nuevas pertinencias para la reestructuración de los campos semánticos; *d*) todo ello en fuerza de percepciones de semejanza que se hacen interiores al sistema semántico; *e*) con lo que puede bien tenerse a la metáfora por el factor genético por excelencia en lo semántico.

Se entiende desde este análisis el calificativo que da Ricoeur a la metáfora en el título mismo de su libro: «viva». Vista desde el interior del sistema semántico de la lengua, la metáfora es un gesto de vida, un testimonio de salud. Frente a la inmensidad nunca agotable de lo real que puede ser dicho, es el esfuerzo por innovar desde lo ya existente, encontrando nuevas posibilidades por ampliación. Cuando la metáfora está «viva», el oyente siente su efecto creativo, «poético». Si tiene mucho éxito, pasa a ser parte del tesoro común, se lexicaliza: será en adelante una nueva acepción del término en que vino a depositarse el efecto metafórico, dejando de ello constancia en las correspondientes entradas del diccionario¹¹.

Pero no es la vida de las lenguas lo que aquí interesa. Sino la capacidad de las metáforas —y de los otros usos simbólicos, lingüísticos y no lingüísticos— de referir más allá de la lengua. Lo hasta ahora dicho confiere especial competencia en lo simbólico al poeta. ¿Ha de entenderse esto como equivalente a circunscribir el alcance de lo simbólico a

10. P. Ricoeur, *La metáfora viva* [1975], Trotta/Cristiandad, Madrid, 2001. Para un análisis algo más detallado y con referencias, remito a mi trabajo citado «Sobre la cognitivdad de los símbolos», pp. 198-202.

11. Si valiera de modo universal lo dicho, podría quizá llamarse metafóricamente al diccionario «cementerio de metáforas»... Las «acepciones» diversas que atribuyen a los lexemas las entradas del diccionario, purgadas ya de polisemia, serían lo más cercano a lo que solemos llamar «concepto».

la expresión de lo *bello*? Es aquí donde interviene otra, y quizá la más importante, sugerencia de Ricoeur. La metáfora, piensa, *surge muchas veces con «vehemencia ontológica»* y aspira de algún modo a la *verdad*¹². Este punto merece que centre en él mi atención con detenimiento.

8.1.2. ¿Cabe hablar de una «verdad de los símbolos»?

Se producirá aquí una inevitable divergencia de las interpretaciones. Las epistemologías más cercanas al empirismo naturalista, sean o no estrictamente «positivistas», propenderán a responder negativamente a la pregunta planteada. Propondrán, en consecuencia, una «hermenéutica reductora» de los símbolos, que sólo considere una aspiración de los mismos a la «verdad» a cambio de una última traducibilidad suya en conceptos¹³. Voy en lo que sigue a preguntarme si esa postura se impone y, de no ser así y en todo caso, cuáles serían las alternativas pensables y desde qué supuestos.

La expresión de Ricoeur, «vehemencia ontológica», es ella misma metafórica. Para no incurrir en círculo vicioso, debo esta vez intentar traducir la metáfora, antes de preguntarme si es razonable aceptar lo que propone. Pero creo que no es difícil captar que quiere sugerir que puede haber metáforas que vehiculen una auténtica *aspiración a la verdad*, lo que epistemólogos anglosajones expresan como *truth-claim*¹⁴. Es claro que «verdad» se entiende ahí en el sentido clásico (que hoy, con Tarski, se llama frecuentemente «semántico») de «conformidad del enunciado humano con lo real»; sin que tal «conformidad» (por otra parte) haya de tomarse como isomórfica, y siendo preferible por tanto evitar los derivados actuales del término latino *adaequatio*. Al acudir al *truth-claim* tan directamente, parece dar ya Ricoeur una indicación epistemológica en relación con su propuesta y con el modo como debería ponderarse. Sugiere que el tema *verdad* en nuestro lenguaje surge ante todo como *pretensión* y que lo pertinente a su respecto es «lo bien fundado, o no» de la misma. Tengo esta postura por razonable y en seguida voy a proceder a razonar sobre ella.

Antes, me parece necesario relacionar esta orientación de la búsqueda-

12. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, cit., p. 313.

13. Es la postura que ya recordé mantiene explícitamente P. Edwards (ver nota 27 del capítulo 7). La posición se hace presente incluso en autores actuales tan ponderados y constructivos como R. Swinburne: ver su *The Coherence of Theism*, Clarendon, Oxford, 1977, caps. 4 y 5; (en su mayor parte) traducidos en E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de Filosofía de la Religión*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 125-160.

14. Recuérdese la referencia hecha en el capítulo anterior (nota 66) al estudio de Ch. Kahn sobre *The Verb 'be' in Ancient Greek*.

da con otra posible, a primera vista más obvia. Es más conocida esta otra expresión de Ricoeur: *le symbole donne à penser*¹⁵; más conocida, más citada y con la que se está más ampliamente de acuerdo. Agrada en ella, sin duda, la respetuosa distancia que establece entre la vivencia simbólica y la reflexión filosófica, sin confundir sus terrenos propios —algo que ya valoré al presentar en el capítulo sexto la posible aportación del autor a la filosofía de la religión hecha en el espíritu del «idealismo de la libertad»—. La ulterior concesión (que ahora comento) de una «pretensión de verdad» a ciertas proferencias metafóricas no anula esa distancia; aunque, ciertamente, va más lejos del simple «dar que pensar».

Se trata, de entrada, de un rasgo que el «pensamiento» descubre en el lenguaje metafórico; pero ya el hecho de descubrirlo muestra una sensibilidad en el pensamiento que lo hace; quizá es dar relevancia, sin negar las distancias y las diferencias, a una más básica homogeneidad. El asunto de la «verdad» nos afecta siempre, en todo género de lenguaje: nunca nos desentendemos del todo del canon que establece *lo real*. Y, por otra parte, nunca es la verdad simple y pacífica posesión. Siempre es de entrada *pretensión* y siempre hay, por tanto, en nuestros asertos un obligado paso de *aceptación*; sin duda con diferencias: la aceptación, a veces muy obvia, otras es sólo alcanzable con un gran apoyo en la subjetividad.

Esa situación epistemológica nos deja en todo caso a los humanos necesitados de apelar a la «interpretación»: que viene a ser la huella de la ineludible presencia de la subjetividad, en un grado u otro. Así como, desde el ángulo inverso, es testigo de lo paradójico de nuestra relación cognitiva a lo que llamamos *lo real*. Siendo esto lo más ineludible, en sí y en su generalidad, como canon de nuestro conocer —porque, previamente, *es lo que nos constituye a cada sujeto y al «mundo» en el que vivimos*—, en una cultura que ha pasado por la crítica *no es algo simplemente dado en cada una de sus concreciones*; menos aún algo con lo que podamos cotejar nuestros asertos, pues lo encontraremos siempre ya mediado por nuestras estructuras. Para una epistemología madura, todo lo que logramos cognitivamente los humanos son *interpretaciones más o menos fiables de «lo real»*; a las que asentimos en nuestros asertos en tanto que *aceptamos* por justa, con uno u otro grado de fuerza, la *pretensión* que siempre nos mueve de alcanzar lo real¹⁶.

15. Aparece quizá por primera vez en *Finitud y culpabilidad*, cit., p. 12. Es oportuno observar que si «pensar» no es «conocer», tampoco es algo del todo ajeno: es plantearse ponderativamente hipotéticos asertos de pretensión cognitiva, por los que de momento no cabe decidirse.

16. Esta concepción «interpretacionista» del conocer es la que desarrollé ya en mi *Metafísica fundamental* (1969, caps. 13-15), como recordé en el capítulo anterior (7.3.2.2).

¿Cómo aplicar lo dicho a la peculiar «pretensión de verdad» que puede alzar el lenguaje simbólico? ¿Cómo ejercer a su propósito la correcta «interpretación»? Estas preguntas resumen lo que voy buscando. Intentar establecer una criteriología neta sería quimérico; quizá pueden bastar unas indicaciones, tendentes sobre todo a marcar límites.

«Criterios de verdad» son algo que, en la óptica que voy sugiriendo, más exactamente podrían denominarse «controles de la pretensión». (No cabe hablar con propiedad de «verdad» para referirse a una coincidencia impretendida.) Ahora bien, para establecer los controles pertinentes hay que distinguir los varios *sectores temáticos* en los que se producen nuestros asertos. Seré sumario.

a) Hay ante todo un sector *formal*: la pretensión de verdad para lo lógico y lo matemático surge de la consciencia de que nuestros asertos enuncian leyes del funcionamiento mental; los controles vendrán de la reflexión sobre su aplicación correcta. b) Hay —y es el más amplio— un sector *empírico*: la pretensión surge aquí de la confrontación, directa o indirecta, con lo percibido¹⁷; los controles se van logrando con el éxito y fracaso. c) Hay un sector *de lo vivido*: podría ser donde más nos acercamos al «grado cero de interpretación»; quizá eso buscó el método «fenomenológico»; hay, no obstante, distancia interpretativa al menos en la mediación que establece el lenguaje descriptivo y fundamentante; los controles, como es obvio, los encontrará una reflexión perseverante. d) Hay el posible sector *metafísico*; que será siempre problemático

y sus notas). Tengo por sustancialmente válido lo que escribí. Y, con todas las distancias que habría que marcar, lo veo convergente con la concepción que preside los escritos de P. Ricoeur.

Establecen, sin duda, contraste con tales concepciones las desarrolladas por M. Heidegger (verdad como «des-velamiento», *alétheia*) y X. Zubiri («verdad real»); un contraste relevante por cuanto disminuye el *papel activo* concedido al sujeto humano y su *lógos* en la «interpretación», al retrotraer el momento esencial a algo antepredicativo, de mayor pasividad frente a lo real (que «se desvela» o «es aprehendido»). Sin poder entrar aquí en tan complejo tema, valga sugerir que el contraste podría tener mucho de complementariedad.

La concepción interpretacionista alude a una *verdad plena, asíntota* a la que siempre aspiramos pero que nos es propiamente inasequible a los humanos.

17. Que, cuando es directa, se hace tan indudable que llega a hacer olvidar la mediación de la estructura subjetiva (perceptual y lingüística). De aquí nace la obviedad con que se presenta a muchos la epistemología simplemente empirista. Bien sabemos, no obstante, que una reflexión más madura sobre el trabajo científico-empírico conduce a recuperar consciencia de dicha mediación: es el tema de la compleja contrastación de las teorías (Popper) y el de los «paradigmas» alterables por las «revoluciones científicas» (Kuhn).

Los controles en el ámbito científico actual son, como sabemos, mucho menos rígidos de lo que imaginó la filosofía positivista. Hoy los teóricos de la ciencia profesan falibilismo; y reconocen que no es fácil señalar cuándo se han dado las condiciones de erosión del «paradigma» vigente que pidan su sustitución; más aún, que todo queda supeditado *en cierta medida* a la subjetividad de los colectivos de científicos...

y habrá de cargar de entrada con la tarea de una autolegitimación; sus controles serán más laxos y siempre indirectos. e) Y hay, por fin, el sector *de lo simbólicamente sugerido*; que estoy manteniendo no excluible de la pretensión de verdad, pero admitiendo desde el primer momento que es un caso diverso y menos fácil.

Sobre este último, diré de entrada sólo un par de generalidades: a) la verdad a que aspiran los símbolos es, ante todo, la de la *realidad del sujeto*; pero, a partir de ella, pueden alzar también una cierta pretensión sobre la *totalidad y ultimidad de lo real*: no cabe negarlo en los mismos símbolos del arte; b) los *símbolos religiosos* tienen, en general, más fuerte pretensión de verdad que los sólo estéticos; c) la interpretación de los símbolos no tiene por principio que salir de su ámbito: no es incorrecta una interpretación *simbólica* de los símbolos —aunque, en conjunto, deberá también buscar el apoyo «externo».

Si, a fuer de caso-límite, se pide un argumento a favor de la inclusión de lo simbólico en esta epistemología, entiendo que lo razonable es buscarlo en el seno del *deseo profundo*, en un ejercicio de la que podría llamarse «razón utópica»¹⁸. A la posible fuerza de tal argumento me referiré en las ponderaciones finales del capítulo sexto; y a ellas debo remitirme ahora. Para que lo que se dice sea sensato, ha de ponerse máxima insistencia en que no está referido a cualquier deseo, sino al que pueda llamarse «constitutivo». Y esta misma cautela deberá ser invocada para establecer los «controles de lo bien fundado» que puedan acreditar la pretensión de verdad simbólica¹⁹. Como es fácil ver, esta sumaria dilucidación que acabo de hacer reconduce lo que quepa finalmente pensar sobre la pretensión de verdad simbólica a la *fuerza misma de la experiencia vital*, en un grado en que eso no ocurre en los otros sectores

18. ¿No es eso lo que sugiere la audaz expresión de P. Ricoeur «vehemencia ontológica»? Al poner bajo su autoridad el tema, hay que recordar expresamente que ha sido sumamente respetuoso y acogedor para lo que ha llamado «hermenéutica suspicaz», la de los «maestros de la sospecha», Marx, Nietzsche y Freud, que denuncia la ingenuidad de una aceptación obvia, directa y literalista, de la verdad simbólica. Pero lo ha hecho para exigir después el derecho a una «hermenéutica de recolección del sentido»; en una «segunda ingenuidad» ya crítica. Una hermenéutica nunca acabable, siempre itinerante...

«Razón utópica» es una expresión con la que busco recoger la aportación de E. Bloch. En *El principio esperanza* ([1951], 3 vols., trad. de F. González Vicén, Trotta, Madrid, 2004-2007) elaboró el pensador alemán del «marxismo cálido» la aproximación más lograda a esa «razón del deseo» que resultaría convergente con la *posibilidad real-objetiva* (contrapuesta a la simplemente formal, a la posibilidad objetiva-fáctica, meta de la ciencia positiva, y a una posibilidad objetiva que sólo se midiera por la estructura estática del objeto y no por su dinamismo real latente).

19. Muy diverso es el valor concedible al poeta narcisista y a aquel por quien se reconocen bien interpretados muchos humanos, por resultarles testigo de la profunda aspiración de todos...

temáticos. La expresión simbólica es menos separable que ninguna otra de las experiencias profundas. Es algo que el presente capítulo ha de tener en cuenta.

Valga decir una palabra final evaluativa tras unas consideraciones complejas que temo hayan para muchos resultado excesivamente técnicas y, por ello, oscuras: lo simbólico, ni exacto ni operativo, no es por ello menos relevante; ni segregable de la búsqueda humana de verdad, sobre todo de cara a lo último, envolvente y misterioso.

8.1.3. *¿Cabe privilegiar ciertos símbolos religiosos?*

Pienso que el problema que pueden tener los usos simbólicos peculiares de la fe monoteísta radica en el hecho de que reclaman (tácitamente), en cuanto a significatividad y pretensión de verdad, un privilegio para ciertos símbolos, o mejor, para todo un específico campo simbólico: el ámbito de lo personal.

Ello es problemático ya en su raíz por el inevitable matiz antropomórfico: lo «personal» es un ámbito humano. Pero el problema no viene sólo de tener tal origen: por definición todo símbolo arranca de algo del mundo y, tantas veces, incluso de elementos infrahumanos. Surge el problema porque la fe monoteísta lo atribuye a «Dios», siendo así que mantiene para Dios carácter de Absoluto por cuanto Único. Pero tampoco sólo por ello. Sino porque, al atribuir a Dios el campo simbólico «personal», busca establecer una diferencia y relegar a otro nivel esencialmente inferior el campo simbólico alternativo, el de las realidades no personales. A Dios puede llamársele «Roca» o «Fuego»; pero como metáfora traducible. También hay títulos concretos del ámbito personal («Padre» es quizá ejemplo típico) que se tendrán por traducibles en otros más básicos del mismo ámbito. Pero en los que tenga por nucleares en ese ámbito («Amor» ante todo)²⁰, el creyente alzará pretensión a un nivel de verdad cualitativamente superior.

Para que se perciba el alcance de esta pretensión de privilegio, y la problematicidad que induce ante la mente crítica, no encuentro nada más oportuno que hacer presente el diálogo —ya aludido en el capítulo sexto— que suscitó Karl Jaspers, ese pensador del siglo XX que en su «fe filosófica» quiso mantener una neta distancia dentro de la mayor cercanía con la fe de las tradiciones monoteístas. Su sugestiva denominación de «cifra» es un modo específico de entender y expresar una índole simbólica no cualquiera sino «existencialmente» apropiada», como

20. «Nucleares» serán, sin duda, los términos que expresen la autoconsciencia personal; contrapuestos a los descriptivos de lo humano-corpóreo.

«lenguaje de la Trascendencia»; y sirve bien para centrar a su alrededor el diálogo sobre el alcance que uno y otro —el creyente de la «fe filosófica» y el creyente monoteísta— dan a esa índole cuando la pretenden vehículo correcto para el sentido de su actitud básica.

Vale la pena citar aquí con cierta amplitud a Jaspers. Puede ser un buen modo de encaminar el discurso hacia lo central del capítulo. Dejando la obra sistemática a que ya me referí (*La fe filosófica ante la revelación*, 1962), acudo al texto —de marcado estilo oral, tomado por alumnos y publicado tras su muerte— de un curso, *Cifras de la Trascendencia*²¹, tenido en Basilea en los mismos meses (1961) en que preparaba el libro. De sus ocho lecciones, las cuatro últimas se refieren a la «cifra del Dios personal».

Jaspers proclama un decidido personalismo cosmovisional, que le sirve de fondo desde el que intenta a la vez comprender y superar la concepción monoteísta:

Existen, expresado esquemáticamente, dos actitudes fundamentales. [En una] lo que los hombres hacen se realiza por personas. [Eso puede olvidarse, pero hay un despertar:] el individuo adquiere conciencia de sí mismo como posible libertad precisamente porque la cifra de la Trascendencia se le hace divinidad personal (79).

La segunda concepción es ésta: en los hombres ocurren sucesos debidos a fuerzas y poderes anónimos, como estados sociales, disposiciones estatales, casualidades, leyes sociológicas, etc. [...]. En cuanto individuo el hombre sólo es exponente de acontecimientos impersonales. O es, como en Hegel, instrumento del Espíritu universal (79-80).

La primera concepción que, a pesar de su dificultad, privilegia la dimensión personal humana se ha desarrollado, arguye Jaspers, en relación con las varias formas históricas de un trato humano con la Trascendencia en la cifra del «Dios personal». Este trato ha sido *personalizador* para el mismo hombre. Pero cabe con el mismo efecto tratar de salvar la «pureza de la cifra» sin la «corporalización» que se le ha dado en las tradiciones monoteístas. Y ello es más conforme a la sobriedad filosófica:

Desde la filosofía, estoy convencido de que la pureza de la cifra es más verdadera que la corporeidad, y de que su eficiencia no debe quedar

21. K. Jaspers, *Cifras de la Trascendencia* [1970], Alianza, Madrid, 1993. Las referencias entre paréntesis en las citas que siguen remiten a esta edición. Pero me tomo la libertad no sólo de hacer omisiones [con mi resumen entre corchetes], sino de introducir retoques, teniendo presente el original y para hacer más asequible el texto. Todo el tema se encuentra con más desarrollo en las partes centrales (IV y V, pp. 151-459) del libro de 1962.

empañada por la corporeidad [...]. Si la Transcendencia habla de forma pura en el lenguaje de las cifras [...], entonces llega el hombre a poseerse a sí mismo sin engaño (83-84).

No quedan claros en el contexto todos los matices que incluye Jaspers en esa «corporeidad» que da la fe monoteísta a la cifra «Dios personal»; y de algunas de sus insinuaciones²² depurarían hoy a «Dios» no pocos creyentes monoteístas. Pero prevalece una neta intención de distanciar; y creo que lo central de la «pureza de la cifra» que Jaspers reclama es el abandono de lo que llamo «privilegio» otorgado a los símbolos («cifras») del ámbito personal. Los creyentes en Dios no se sentirán ya a gusto con esa «pureza» y tenderán a pensar que tienen buenas razones para no sentirse obligados a ella. Jaspers se muestra consciente de la seriedad de la renuncia que su posición filosófica exige a los seres humanos, para quienes, por otra parte, quiere conservar íntegro el tesoro de la personalidad:

Si no existe Dios personal; es decir, si el silencio no significa que quizá calle Alguien que también podría hablar y que hablará, sino pertenece a la Transcendencia como tal; si el hablar mediante las cifras sigue siendo necesariamente equívoco [...], ¿es esto el final de la fe en Dios o es, más bien, el comienzo de la perfecta pureza de la fe en la Transcendencia? No es fácil pretensión el llegar mediante la cifra de la personalidad divina a lo que en realidad es más: al fundamento de la personalidad, allí donde cesa nuestro pensamiento, hacia lo que pensamos pero nunca alcanzamos como objeto. Si se cumple esta difícil pretensión de renuncia y se instaura otra más pura relación «existencial» con el fundamento de aquello por lo que nos sentimos regalados y podemos ser libres, entonces existe, o puede existir, una confianza que puede prescindir de la corporeidad de la divinidad personal; [...] y llegamos a ser personales en la medida en que referimos a la Transcendencia nuestras cifras... (85).

El texto que acabo de citar con tanta extensión es elocuente. Y no facilita al creyente monoteísta, ni al filósofo de la religión que reflexiona sobre la plausibilidad de su fe, un irenismo concordista que suprimiera la distancia en la que tan claramente quiere situarse el pensador de la pura fe filosófica. Pero, por otra parte, deja la puerta abierta a importantes preguntas sobre lo que Jaspers *quiere excluir*. ¿Qué necesita la «cifra» para ser «pura»? Faltan suficientes aclaraciones en el texto; y un

22. Por ejemplo, la consecuencia: «el infierno y quién sabe qué cosas más» (*ibid.*). Seguramente, el problema de más fondo es la apelación de los monoteísmos a hechos históricos concretos, y a textos relativos a los mismos, como la «revelación de Dios». Dejo para el último capítulo la discusión de este tema.

creyente monoteísta podría replicar que tiene su propia manera *depurada* de entender los símbolos que usa.

Subsiste la diferencia por la decidida voluntad crítica del pensador de la fe filosófica. El creyente de las tradiciones monoteístas, incluso con una intención purificadora muy afín a la exigida por Jaspers, quizá no llegue a juzgar que puede inhibir en puro *silencio* perplejo la seriedad de su actitud *invocativa*. Esto es lo que, en mi reflexión sobre la significatividad simbólica, he querido destacar como *concesión de privilegio* al ámbito simbólico de lo personal. Si, como insiste Jaspers, es más fácil como actitud vivida que la austeridad filosófica que él reclama, es en cambio más difícil como posición teórica cuya plausibilidad se pondera. Aunque no se ve quede, sin más, anulada tal plausibilidad.

En todo caso, esta última reflexión ha introducido ya mi discurso en el punto central que buscaba en el presente capítulo. Y hace también comprensible que lo inicie no por análisis y argumentos, sino presentando reflexiones recientes de pensadores creyentes que hablan *de la actitud y desde la actitud*. Algo congruente con la intención que ya he expresado de atender sobre todo a la *experiencia religiosa* que subyace a la fe monoteísta y la configura.

8.2. «LO PERSONAL» EN LA FE MONOTEÍSTA

También aquí encuentro lo más oportuno centrarme en un autor y citarlo con amplitud. Y no veo otro mejor que el filósofo austríaco-judío Martin Buber (1878-1965) en su breve obra de 1923 *Yo y Tú*, ese genial manifiesto de un «personalismo dialógico» que es a la vez antropología, filosofía primera y filosofía de la religión.

8.2.1. *Presupuesto: la constitutiva experiencia del «tú»*

Para poder captar y valorar la aportación que aquí interesa es imprescindible citar extensamente el exabrupto inicial, que define las líneas esenciales de su pensamiento²³.

Para el ser humano, el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él. / La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas (*Grundworte*) que él puede pronunciar. / Las palabras básicas no son palabras aisladas sino pares de palabras. / Una palabra básica es el par Yo-Tú. / La otra palabra básica es el par Yo-Ello; donde, sin

23. M. Buber, *Yo y Tú* [1923], trad. de C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1993. Los números entre paréntesis tras las citas remiten a esta edición. (Me permito algún retoque.)

cambio de palabra básica, pueden entrar también las palabras Él o Ella. / Por eso, es también doble el Yo del hombre. / Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es diverso del de la palabra básica Yo-Ello.

Las palabras básicas no expresan algo que estuviera fuera de ellas, sino que, pronunciadas, fundan un modo de existencia (*Bestand*). / Las palabras básicas se pronuncian desde el ser (*mit dem Wesen*). / Cuando se dice Tú, se dice el par Yo-Tú. / Cuando se dice Ello, se dice el par Yo-Ello. / La palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con todo el ser (*mit dem ganzen Wesen*). / La palabra básica Yo-Ello nunca puede ser dicha con todo el ser. / No hay un Yo aislable (*an sich*), sino sólo el Yo de la palabra básica Yo-Tú y el Yo de la palabra básica Yo-Ello. / Cuando el ser humano dice Yo, se refiere a uno de los dos. El Yo al que se refiere, ése está presente cuando dice Yo. También al decir Tú o Ello está presente el uno o el otro Yo de las palabras básicas. / Ser Yo y decir Yo es lo mismo. Decir Yo y decir una de las palabras básicas es lo mismo. / Quien dice una palabra básica, entra en esa palabra y se instala en ella.

La vida de los humanos no se limita al ámbito de los verbos activos. No se limita a las actividades que tienen algo por objeto. Yo percibo algo. Yo siento algo. Yo me represento algo. Yo quiero algo. Yo pienso algo. No de sólo esto consta la vida humana. / Todo eso, y lo semejante, funda el reino del Ello. / Pero el reino del Tú tiene otro fundamento.

Quien dice Tú, no tiene algo por objeto. Pues donde hay algo, hay otro algo; cada Ello limita con otro Ello. Sólo es por cuanto limita con otro. Pero donde se dice Tú, no hay otro Algo. El Tú no pone confines. / Quien dice Tú, no tiene algo. Sino que se sitúa en relación (7-8).

Para interpretar bien estos aforismos y el espíritu a que introducen, hay que percibir que les es esencial la conjugación de una justa *reivindicación lingüística* —tan acorde con el «giro» que por esos años daba la filosofía europea— con un hondo, prevalente, *mensaje ético*.

Que el lenguaje, *medio* en que se desenvuelve todo el conocimiento superior humano, no es sólo sistema semiótico sino, más radicalmente, plasmación de la intercomunicación humana, es más que evidente, aunque tantas veces olvidado. Todo nuestro conocer superior versa sobre «ello» (lo *objetivo*); pero en un «dia-logo» entre «yo» (el *sujeto* que conoce y habla) y «tú» (el *otro sujeto*, a quien se dirige, y a quien no puede menos de suponer vinculado con él en estructuras intersubjetivas). Pero Buber va, obviamente, más lejos. Además de resolver la aporía teórica de la amenaza de «solipsismo» que acecha el comienzo fenomenológico del filosofar, inculca desde el primer momento toda una *actitud ética* (no expresamente denominada así). Sólo es correcta aquella actitud general humana que mantiene al «tú» en su dignidad de tal. Aunque sea tristemente inevitable que se lo «sumerja en el ello» (y lo denominemos, en nuestro diálogo con otros, «él» o «ella»), traicionamos la dignidad

humana, la de cada uno y la de todos, si nuestra actitud (y los comportamientos acordes) lo toman «simplemente como ello». (No es necesario que advierta la velada alusión kantiana —«nunca meramente como medio»— de mi expresión, que juzgo la adecuada al mensaje querido por Buber. Sí creo necesario añadir que, aunque la conexión lingüística es muy certera y afortunada, no valdría por sí sola para poder dar por resuelto el arduo problema kantiano de la fundamentación de lo ético.)

No teoriza Buber mucho sobre «persona». Pero sí deja suficientemente claro que tal es la denominación adecuada para el ámbito de la palabra básica Yo-Tú:

El Yo de la palabra básica Yo-Ello aparece como ser individual y llega a hacerse consciente como sujeto (del experimentar y del usar). / El Yo de la palabra básica Yo-Tú aparece como persona y llega a hacerse consciente como subjetividad (sin genitivo dependiente). / El ser individual aparece cuando se contrasta frente a otros seres individuales. / La persona, cuando entra en relación con otras personas. En la subjetividad madura la sustancia espiritual de la persona...

La persona dice «Yo soy», el ser individual dice: «Así soy yo» (49-50).

8.2.2. Dios, ¿«Tú eterno» del creyente?

La filosofía de la religión instaurada en *Yo y Tú* es la más enérgica reivindicación de la índole personal del Misterio último del ámbito religioso. Lo reconoció él mismo en un Epílogo puesto en 1957 a una reedición de la obra:

La designación de Dios como una Persona es imprescindible para aquellos que, como yo, no entienden por «Dios» un Principio que puede identificarse con «el Ser», como han hecho a veces místicos como Eckhart [...] sino, más bien, Aquel —sea lo que sea— que entra en relación inmediata con nosotros los humanos en actos creadores, reveladores y salvadores, y, con ello, nos posibilita entrar a nuestra vez en relación inmediata con Él²⁴.

El destacado de la «relación», al mismo tiempo que señala un indisoluble tipo de religión —el monoteísmo del Misterio *invocable*—, revela un estilo de filosofar; pocos encarnarán tan netamente como él la preferencia propia del tercer tipo cosmovisional de Dilthey. Es también patente —aunque no pretendida— la cercanía al punto de arranque

24. M. Buber, *Nachwort* [1962]; traducción mía (en la edición citada, p. 101).

fenomenológico: ya que «relación» no expresa en Buber una categoría de lo objetivo, sino la esencia misma («encuentro») de la *consciencia* (actualizada) de intersubjetividad.

Es en la tercera parte de *Yo y Tú* donde encontramos desarrollada, aunque sumariamente, la filosofía de la religión de Buber. La precede en las partes anteriores una sugestiva apelación a una noción (no muy definida): «el *Apriori* de la relación, el Tú innato»²⁵. Probablemente quiere sugerir con ella lo constitutivo de una orientación relacional intersubjetiva en la esencia misma del sujeto humano. Siendo así que el pensamiento de Buber tiende a contraponerse al «trascendental» subrayando lo actual (el «encuentro»), aquí pone un límite a tal actualismo y hace el lógicamente indispensable reconocimiento de lo estructural. Ello puede facilitar la comprensión de lo que la tercera parte de la obra dice sobre el «Tú eterno». Aquí se hace de nuevo indispensable citar con amplitud. Pero iré entreverando la cita con algunos comentarios, para tratar de afrontar desde una lógica más llana su índole no poco enigmática.

Sin otra preparación —inmediata—, se abre esa tercera parte con un lacónico aforismo y su compleja glosa, cuyo comienzo transcribo a continuación:

Las líneas de las relaciones, prolongadas, se encuentran en el Tú eterno. / Cada Tú singular es una mirada orientada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular, la palabra básica se dirige al Tú eterno: de esta mediación del Tú de todos los seres viene que se plenifican (o dejen de plenificarse) las relaciones entre ellos. El Tú innato se realiza en cada relación y no se agota en ninguna. Sólo se realiza plenamente en la relación inmediata a aquel Tú que por esencia no puede convertirse en Ello (57).

Múltiples comentarios resultan obligados. El primero se ha de referir, obviamente, a la imagen geométrica que preside todo. Es muy expresiva; aunque su brusca introducción la deja imprevista. En su aire de definición axiomática resulta bastante voluntarista. Pero es —si se superan estas reservas quizá excesivamente críticas— excelente para presidir la exposición de un tema que se percibe esencial para el autor. Se completa con otra imagen geométrica, la del «Centro», que ocurre no mucho después: «El mundo del Tú tiene su coherencia en el Centro, donde las líneas prolongadas de las relaciones se encuentran en el Tú eterno» (75).

25. M. Buber, *Yo y Tú*, cit., p. 24. Sobre la relación del pensamiento dialógico de Buber con el de inspiración «trascendental-existencial», ha escrito una profunda monografía M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter De Gruyter, Berlin, 1965.

La obviedad del tema «Dios», que entra en el discurso sin necesidad de complejas introducciones y fundamentaciones, es propia de los escritores judíos. Dios es tema religioso, no ha de ser buscado filosóficamente; pero tiene pleno derecho a ocupar papel relevante en el discurso filosófico. Algo análogo, o más acentuado incluso, encontraríamos si estudiáramos —lo que sería pertinente, pero tan complejo que excede mis posibilidades y propósitos— la presencia de Dios en la obra de Emmanuel Lévinas²⁶. Algo debe atribuirse, sin duda, a la conciencia étnica de los autores. Pero, más amplia y hondamente, debe reconocerse subyace una fuerte *experiencia religiosa*.

Aquí se abre una inevitable pregunta a quien intenta leer los textos desde una perspectiva filosófica que no incluya *necesariamente* la participación en la fe de quien los escribió. Creo que hay una primera respuesta relativamente obvia. Son textos de gran valor, realmente insustituibles, para la *comprensión de la experiencia creyente*; y ésta es la primera meta de un estudio sobre la plausibilidad del monoteísmo. Pero queda, sin duda, pendiente otra cuestión ulterior: ¿cabe rastrear en la experiencia que atestiguan los textos alguna *argumentación antropológica* («endógena»)? Tal pregunta es relevante. Resulta atractiva la concepción y sorprende, al mismo tiempo, la ausencia en los textos de cualquier preocupación argumentadora. En seguida presentaré unas sugerencias sobre cómo quizá cabría explicitar, sin traicionar el espíritu de los textos, lo que pueden contener de argumentación.

Se impone también un comentario sobre la expresión final del primer texto citado: «aquel Tú que por esencia no puede convertirse en Ello». ¿No es algo más desiderativo que real lo que así se expresa? Porque repetidamente se nos ha dicho en las partes anteriores que la desdicha humana es no poder mantener continua la presencia viva del «tú», el «encuentro»; inevitablemente se nos hunde en el «ello» y nos referimos a «él» o «ella» en nuestro siguiente encuentro con otro «tú». Esto es tan claro que pienso hay que entender que lo que se pide para el «Tú absoluto» es una especie de «imposibilidad *de derecho*» (pero no de hecho) de que le ocurra lo mismo. Pienso que el contexto confirma esta inter-

26. Remito al excelente estudio de U. Vázquez *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, UPC, Madrid, 1982. Encuentro también acertado e iluminador el estudio de J. M.³ Mardones «E. Lévinas: Dios aparece en el rostro del otro», en su libro *Síntomas de un retorno*, Sal Terrae, Santander, 1999, pp. 69-90.

El pensamiento filosófico de Lévinas es siempre más centralmente ético: la incondicional interpelación que supone para cada humano «la mirada del otro humano». Esto, al menos en teoría, facilita encontrar en él la base de una cierta argumentación. Y, en cuanto a sus extremadas profesiones de apofaticidad, me parece que el contexto —asertivo— pide no sean leídas de modo excesivamente literal.

pretación; porque a continuación prosigue Buber su glosa, defendiendo precisamente la corrección del uso del término (iobjetivo!) «Dios»:

Los humanos han llamado a su Tú eterno con muchos nombres. Cuando cantaban sobre el así denominado, lo pensaban siempre como Tú: himnos de alabanza fueron los primeros mitos. Luego pasaron los nombres a formar parte del lenguaje del Ello; que empujó a los humanos cada vez más a considerar y a tratar a su Tú eterno como un Ello. Pero todos los nombres divinos permanecen santificados; porque en ellos no sólo se ha hablado de Dios sino también a Dios.

Algunos querrían proscribir el uso legítimo del vocablo Dios, porque se ha abusado tanto de él. Y, ciertamente, es el más abrumado de todos los vocablos humanos. Pero quizá también por eso mismo es el menos anticuado y el más indispensable de todos. ¿Qué pesan las muchas vaciedades dichas acerca de la esencia y las obras de Dios (nunca otra cosa han sido ni serán) frente a la gran verdad de que todos los humanos que han invocado a Dios se referían realmente a Él? (57).

Esta defensa admite, ciertamente, réplicas críticas. Pero quizá no puede negársele un fondo de fuerza. Debe probablemente entenderse como intento dialéctico de superar un límite, en primera instancia infranqueable, el de la necesidad de la objetivación que es siempre inadecuada a lo que se intenta al referirse al Misterio. Algo, pues, no demasiado diferente de lo que he sugerido en el capítulo anterior.

Por otra parte —y encuentro muy importante subrayar esto—, «Dios» no es, según Buber, un «Tú» al que haya que buscar en el aislamiento del mundo y de los otros «tú». Al contrario. Las imágenes de la convergencia de las líneas y del Centro en que convergen ya lo anunciaban. Ahora, el final de las glosas que estoy comentando al aforismo fundamental lo expresa con esta contraposición:

Pues quien pronuncia el vocablo «Dios», y significa realmente «Tú», se dirige (cualquiera sea la ilusión en que esté preso) al verdadero Tú de su vida, que no podría ser limitado por ningún otro y con el que está en una relación que incluye todas las otras.

Pero también se dirige a Dios quien aborrece ese nombre y se tiene por ateo, cuando con todo el impulso de su ser invoca al Tú de su vida como al que no podría ser limitado por ningún otro (57-58).

¿Habría que tomar como irenismo conciliador lo que lleva a esta paradójica posición? Pienso que no. Es, más bien, convicción: es quizá la esencial apertura universal del genuino monoteísmo, que acaba rompiendo todo gueto étnico-fideísta. Y que facilita, con ello, el esfuerzo que estoy haciendo por percibir un fondo susceptible de comprensión argumentativa, incluso si ésta no ha sido pretendida por el autor.

Voy ahora, como anuncié, a preguntarme por la posible argumentación latente en la experiencia atestiguada por Buber. ¿Cabría buscarla intentando conjeturar cuál habría sido su respuesta a la concepción contrapuesta de Jaspers? Quizá la expresión más cercana a una ostensión argumentativa sea la ya citada: «El Tú innato se realiza en cada relación y no se agota en ninguna. Sólo se realiza plenamente en la relación inmediata a aquel Tú que por esencia no puede convertirse en ello». Obviamente, queda abierta una réplica crítica: ¿y por qué tendría que realizarse plenamente? ¿Cabría, entonces, sobreentender como respuesta una «postulación» de tipo kantiano, apoyada en una tendencia humana a la «plenitud», que parece lógicamente suponerse? Ello daría cuenta de otras expresiones del mismo contexto, como «El sentido que tiene del Tú el ser humano [...] *aspira*, más allá de todos y, sin embargo, no fuera de ellos, a su Tú eterno»; «su sentido del Tú [...] no puede *saciarse* antes de haber encontrado el Tú infinito» (60-61; son míos los subrayados). Pero seguramente apelar de modo tan directo al estilo kantiano es alejarse demasiado del espíritu de Buber²⁷.

Es más probable pensar que habría objetado a Jaspers: si no se da *un relieve único* al símbolo «lo personal» («cifra» si se quiere), *corremos el peligro de hundir en el «Ello» la Trascendencia*. (Y una «Trascendencia-Ello» ¿no hundiría en lo objetivo el primado de lo personal, que Jaspers mantenía en su «primera» de dos concepciones contrapuestas de la existencia humana?) A una demanda así no habría sido Jaspers insensible. Aunque tampoco quizá le habría hecho rebajar su austera demanda de pureza. Subyacen *dos* experiencias, capaces de dialogar pero diferentes. (¿En su configuración cultural sólo o en algo nuclear?)

8.2.3. *Precisiones sobre la noción «persona»*

Me parece oportuno insertar aquí una digresión más analítica sobre la noción «persona». Digresión que ha de comenzar recordando las vicisi-

27. Aun esta misma expresión argumentativa, que es difícil no encontrar como subyacente a los intentos dialógicos, podría presentarse en términos más modestos. Así creo lo hace Juan Martín Velasco en su excelente libro, de orientación filosófica dialógica, *El encuentro con Dios* [1979], reed. Caparrós, Madrid, 1995. Ver, por ejemplo, p. 275: «Con esto no hemos demostrado que el absoluto sea persona. No era éste nuestro intento. Pero hemos mostrado por qué la realidad humana del encuentro puede ser constituida en símbolo para expresar la relación del hombre con la realidad última. Así creemos haber fundado racionalmente desde el interior del símbolo mismo la validez de la categoría, del símbolo, del encuentro con que el sujeto vive y expresa lo esencial de su relación religiosa [...] [fundamentación que debe continuarse] mostrando que la visión de la realidad contenida en la comprensión de la relación con el Misterio en términos interpersonales ilumina el ejercicio de la existencia».

tudes del vocablo mismo en nuestra cultura occidental, referidas todas a las lenguas matrices griega y latina²⁸. Tanto el latín *persona* como el griego *prósopon* significaron originariamente la máscara con la que se caracterizaba el actor teatral. El uso que han venido a cobrar es, pues, fruto de una metáfora no difícil de comprender: alude a la índole de «personaje» que representa cada ser humano en el juego escénico que es la vida. Es conocido que fue la especulación teológica cristiana (en las controversias trinitarias y cristológicas de los siglos IV y V) la que dio relieve a la noción, antes sólo discretamente esbozada. No sería justo decir que la filosofía griega desconoció totalmente lo que hoy llamamos «persona»; pero sí hay que reconocer que no le dio el relieve que hoy le damos y que no destacó para referirse a ese significado ni el término «persona» ni ningún otro claramente sinónimo²⁹. Estas observaciones deben completarse con otra: en el uso cristiano, un término que es en su origen claramente antropológico es empleado tan primariamente para lo teológico que torna (de rechazo) problemático el uso más llanamente humano.

Quedó, en todo caso, como clásica la definición de Boecio: *rationalis naturae individua substantia*³⁰. En ella se destacan dos elementos. Por una parte, *lo singular* («sustancia individual»), lo concreto (frente a lo abstracto de «naturaleza racional»). Por otra, *lo «racional»*: no es persona cualquier individuo, cualquier concreto, sino sólo el de tal naturaleza. Es al preguntarnos por este último requisito cuando nos acercamos más a lo que queremos significar con «persona»; pero hay que reconocer que para ello, ya no nos ayuda casi nada la definición y tenemos que poner por cuenta nuestra los matices pertinentes.

Abreviando el análisis, creo que, de las características sugeridas por «racional», no son las del ámbito teórico (capacidad de entender, argumentar...) las relevantes para lo que quiere sugerir «persona»; sino las del ámbito moral. Y, ante todo, las que surgen de la valoración ética. «Persona», dirá Kant, es *un fin en sí mismo*, algo que la conciencia moral valora de tal modo que entiende que debe «no ser nunca tomado como puro medio». O, en otra expresión equivalente del mismo contexto

28. Sobre nociones homólogas en otras culturas (por ejemplo, *Jiva* en el hinduismo), puede consultarse la última parte del volumen II de *Les Notions Philosophiques*, PUF, París, 1990. Siempre son menos relevantes; con frecuencia sugieren cierto matiz ilusorio.

29. Sí se encuentra un uso precursor en las teorías gramaticales, desde el siglo II a.C. (Ver, sobre toda la historia del concepto, el amplio estudio del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. de J. Ritter y K. Gründer, VII, 269-338). Es justo añadir que, sin un término específico, la realidad de lo que entendemos por persona tuvo peso en la filosofía de Sócrates y Platón y en la cultura democrática ateniense.

30. Boecio, *Contra Eutichen et Nestorium*, 5; ML, 64, 1337-1354.

kantiano: que «tiene dignidad y no precio». Como ya recordé en mis menciones de los capítulos tercero y sexto, en la comprensión kantiana las personas forman un «reino de fines» que es «autónomo»: se dan a sí mismas la ley a la que se sienten sometidas. Ello y sólo ello es lo que las hace reconocerse «libres», es decir, origen no heterodeterminado de sus propias decisiones y, más radicalmente, del curso de su vida. *Actores responsables* del mismo³¹.

Esta característica es la que más nos devuelve a la metáfora inicial. No en el sentido —que también es real desde otro punto de vista, el sociológico, y habrá de tenerse por complementario— de desempeño de *rol* social («personaje» de un guión ajeno). Se sugiere, más bien, al *actor-autor*. Naturalmente, sin pretender que la libertad sea omnimoda, algo que sería ilusorio: el no estar simplemente heterodeterminados no quita la dependencia múltiple de condicionamientos externos. Permite, eso sí, que *cada persona* —siempre en tanto connota a todas— tenga un *autodominio*; sea (como gustó expresarlo Zubiri) «suya»³².

Para ser exhaustivo, el análisis debería retrotraerse todavía un paso. En la base de ese relativo «autodominio» que la libertad otorga a la persona, hay que reconocer en ésta la *indole* «*auto-consciente*». Todo ejercicio «racional», tanto teórico como valorativo y práctico, lo supone: es la condición radical de posibilidad del ser *actor-autor*. Una índole cuya huella más patente (como ya he destacado más de una vez) se revela estructuralmente *en el lenguaje*. En los «pronombres *personales*» ante todo; pero también en otros múltiples morfemas afines, en los déicticos, en la conjugación y tiempo verbales... Y no menos en la esencial dimensión *pragmática*, por la que el hablar está siempre referido a los *partners* de la interlocución.

A la autoconsciencia me referí sumariamente al presentar en el capítulo tercero el hecho histórico significativo que fue la emergencia moderna del «*sujeto*»³³, así como su posterior «crisis» y la actual supe-

31. Puede consultarse mi artículo «Persona y ética teológica», en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 167-183.

32. Tomar muy rigurosamente esa caracterización conduce a Zubiri a tener la persona humana como un «relativamente absoluto»; lo que le facilita una conclusión sobre «Dios» como «absolutamente absoluto». Es algo que merece ser tratado: lo haré después (8.4.2).

33. Como ya advertí (capítulo tercero, nota 16), la historia del término «sujeto» es paradójica; desde su inicial acepción de sustrato de la predicación, pasando por la aún frecuente de «objeto, tema» sobre el que se habla, hasta la específica acepción moderna en que se apropia a la autoconsciencia y se contraponen a lo objetivo; una acepción que sólo parece haberse impuesto desde la *Crítica* de Kant. Sobre esta historia, además de los Diccionarios filológicos (Bailly, Ernout-Meillet, etc.), ver el artículo «Objekt» (de Th. Kobusch) en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., VI, 1026-1038; así como

ración de la misma. Es oportuno ahora incorporar el término «sujeto» a la noción de persona. Para denominar el sustrato irreductiblemente individual que entra en la constitución de cada persona, allí donde la definición de Boecio decía *substantia* es hoy preferible, para evitar las múltiples connotaciones de ese término, decir «sujeto». «Persona», en suma, es *sujeto autoconsciente y libre*; a lo que hay que añadir, según lo visto: *cuya dignidad funda el reino ético de los que se exigen no tomarse nunca como mero medio*. Pero al final de esta breve clarificación nocional recordaré que no es ninguna teoría sobre la persona lo que busco aclarar. Sino el hecho de que *la actitud* religiosa monoteísta, invocativa, «trata como personal» al Misterio Absoluto.

8.3. EL AMOR EN LA RELIGIOSIDAD MONOTEÍSTA

La experiencia en que se basa una fe en Dios que «lo encuentra» como «Tú absoluto» puede ser analizada en los términos en que he intentado hacerlo hasta aquí —o, quizá, en otros más adecuados— y conducir así a un dictamen sobre plausibilidad. Pero no es la única vía que se abre cuando se indaga la plausibilidad. El análisis puede también partir de determinadas experiencias humanas más concretas que resultan centrales en el modo como se vive y se expresa la religiosidad monoteísta. Para buscar en esta dirección, es necesario volver una vez más a los datos históricos conocidos.

Ahora bien, al emprender ese camino no es evitable tropezar con una previa pregunta crítica: ¿Son coincidentes los monoteísmos que conocemos? ¿Es *el mismo* el «Dios» que presentan? Dos milenios de historia nos recuerdan un continuo antagonismo de las tres mayores tradiciones monoteístas, llevado frecuentemente hasta guerras y derramamientos de sangre. Y ese antagonismo ha buscado legitimación en diversidades de la misma noción de Dios y de su designio en el mundo. Judíos y musulmanes han rechazado la visión cristiana «trinitaria» de Dios y la absolutización («divinización») de Jesús. Cristianos y judíos han rechazado no menos la absolutización (= revelación verbal literal) del Corán. En esta primera mirada, queda el monoteísmo hebreo como el menos impugnado e impugnado. Pero, en cambio, por su historia —la inicial, desde luego, pero también la posterior hasta hoy— es el más vinculado a una etnia concreta; y, como ya dije en el capítulo segundo, tiene en ese particularismo un obstáculo a la exigencia universalista que le es lógicamente esencial.

el «Subjekt/Objekt; subjektiv/objektiv» (X, 402-434). También el artículo «Sujet» (de J. Henriot) en *Les Notions Philosophiques*, cit., pp. 2498-2501.

Este problema del judaísmo nos puede ayudar también a ver dónde está la más clara raíz de los otros antagonismos mencionados. Sin infravalorar las diferencias simbólicas y doctrinales, me parece que la raíz del antagonismo no está tanto en esas diferencias cuanto en la dimensión política, que tuvo, por cuanto religión étnica, el yahvismo; dimensión política que pronto asumió el cristianismo al hacerse, con Teodosio, religión oficial del Imperio romano; y que, al menos desde la *Hégira* y la fundación de la *Umma* de Medina, también tuvo el islam. La identificación, mayor o menor, con lo nacional-político ha producido particularismos comparables al hebreo. Dejo para otro contexto tratar puntos concretos de la relación religión/política. En todo caso, en la medida en que el antagonismo de las tradiciones monoteístas sea atribuible a su dimensión política, queda abierto el camino para una consideración común en el nivel más fundamental de la misma actitud religiosa básica y de su expresión simbólica. Un nivel en el que, sin pretender quitar relevancia a lo que incluso en él hay de diferencia —dejando también para otro contexto su alcance concreto y posibles vías de superación— cabe, y es lo que aquí importa, establecer una hipótesis razonable sobre un suficiente *núcleo común*.

Hay para ello un rasgo históricamente destacable que, aunque de entrada parece subrayar las diferencias, podría señalar en su fondo el posible núcleo de coincidencia; en un punto que, por otra parte, se presta a la reflexión filosófica. Partiendo de su presentación más antigua, la del monoteísmo yahvista, se trata de «la Alianza» (*Berit*). Esta noción básica incluye, ciertamente, el factor electivo (que es particularista y excluyente). Pero lo que expresa con más fuerza, y como algo aún más nuclear, es *la fe en la iniciativa divina amorosa*. Es en el seno de una conciencia de Alianza donde tiene sentido la concepción de las esenciales pautas éticas como mandamientos divinos, como «Ley» de Dios (*Torá*)³⁴.

La esencial implicación política, teocrática, de la Alianza se purificó notablemente en la historia posterior, con los profetas del tiempo-eje. De las tres grandes instituciones que vertebraban socialmente el yahvismo (monarquía davídica, Templo/sacerdocio, profetismo), esta última significó un vector de progresiva purificación por aquilatamiento de lo esencial. Llegó a formular la noción utópica de una «nueva Alianza», en la que «la Ley estaría escrita en el corazón»³⁵; en la que, consecuen-

34. Ver, sobre todo, G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel* [1957], Sígueme, Salamanca, 1969, concretamente pp. 168-174. (Me resulta menos convincente la primacía que otorga a la *Torá* N. Lohfink, *La alianza nunca derogada*, Herder, Barcelona, 1992.)

35. Jer 31, 31 ss.; Ez 36, 26. Aquí también remito al libro de G. von Rad *Teología*

temente, la prevalencia religiosa iría pasando desde el culto exterior a la actitud (y obras) de justicia y misericordia inter-humana³⁶; en la que habría una virtual apertura a todos los humanos. Este proceso muestra la fuerza del núcleo que he denominado «iniciativa amorosa», más allá de sus concreciones. Aunque la imagen de Yahvé que ofrecen los escritos bíblicos incluye, y a veces subraya, otros aspectos (ira, castigo, e incluso venganza), es innegable la prevalencia del amor compasivo. Así en la bella autopresentación: «Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad, que guarda su benevolencia hasta la milésima generación»³⁷.

El cristianismo vio desde el principio así a Dios; y se comprendió a sí mismo desde muy pronto como realización de la «nueva Alianza» anunciada por los profetas del destierro. La historiografía actual, incluidos muchos autores judíos, conceptúa en todo caso a Jesús como continuador coherente de la línea religiosa iniciada por los grandes profetas. En este nivel histórico —previo a la posterior teologización y no desatendible por ella—, la más genuina aportación cristiana es la *plena centralidad del aspecto amoroso* en la concepción de Dios y de la relación humana con él, incluida la dimensión ética. La invocación jesuana *Abba!* expresó con fuerza esa novedad; y vino así a fundamentar la consecuente insistencia en el amor (*agápe*) como principio único en que pivota la relación de la conciencia religiosa hacia Dios y hacia el «prójimo»³⁸.

del Antiguo Testamento II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel [1960], Sígueme, Salamanca, 1969, concretamente, pp. 333-340.

36. Yahvé pide a sus fieles, como más valioso que los sacrificios rituales, '*ahab*: amor interhumano, un amor no de mero sentimiento sino activo. El término sería traducido por el griego *agapân* en la versión de «los Setenta» —no hubieran valido *philên* ni *erân*: cf. T. J. Botterweck, *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1978)— y asumido centralmente en los escritos fundacionales cristianos. Los profetas entendían que tal amor al prójimo es la respuesta adecuada al «amor» que ha mostrado Yahvé al instituir la Alianza; amor éste que expresan preferentemente como misericordia, benevolencia o gracia (ver la nota siguiente).

37. Ex 34, 6: una de las cumbres, sin duda, de la religiosidad bíblica. Los términos hebreos reúnen diversos matices de amor generoso. Yahvé tiene *rahamîn* (entrañas compasivas) y *hesed* (benevolencia); es *hannun* (agraciante...) (ver B.-M. Ferry en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1994, col. 1035). Como diré en seguida, los escritos fundacionales cristianos han hecho confluír estas tradiciones semánticas sobre el amor divino en el mismo verbo, *agapân* —con el sustantivo derivado, *agápe*—, con que traducían '*ahab* (amor interhumano; cf. nota anterior).

38. Poner ahí la «esencia» de lo cristiano es algo que, aunque no igualmente acentuado por los estudiosos actuales, va siendo más y más claro. Remito a los dos grandes libros de E. Schillebeeckx *Jesús. Historia de un viviente* [1974], Trotta, Madrid, 2002, sobre todo pp. 105-246, 612 ss.; y *Los hombres, relato de Dios* [1989], Sígueme, Salamanca, 1994, sobre todo pp. 252-279.

El rasgo puede resultar, de entrada, algo menos nuclear en el Corán, eclipsado en su relevancia por la impresionante insistencia en la proclamación testimonial de la *unicidad* de Dios. Pero se hace patente en ese otro rasgo que subyace a dicha proclamación: la autoconsciencia de ser objeto de predilección divina que goza el profeta Muhammad y que reconocen en él los fieles al proclamarlo «el Profeta». Por otra parte, la índole amorosa de Allah es proclamada insistentemente, al comienzo de cada sura del Corán: «en el nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso». Y la «entrega devota» (*islam*) que se pide a los creyentes —potencialmente, a todos los humanos— incluye muy relevantemente amor a Dios y una operosa generosidad («limosna») en la relación interhumana. Hay que añadir que a la tradición mística musulmana *sufí* debemos algunas de las manifestaciones más elocuentes de la centralidad de la vivencia del amor en la experiencia religiosa monoteísta³⁹. Y valga observar, de paso, que es en ese nivel de máxima intensidad de la *experiencia* religiosa donde se da la mayor cercanía entre representantes de las tres tradiciones monoteístas: alrededor del *amor* —de Dios, a Dios, a todos con Dios...—. Hasta el punto de resultar difícil, en la primera lectura de algún texto, decidir de qué tradición proviene. Las diferencias más patentes vienen de preferencias simbólicas de la *expresión*.

Pues bien, es con base en los datos que acabo de evocar como me atrevo a proponer la hipótesis sobre la que quiero trabajar. La referencia común a Dios como a quien tiene y ejerce una *iniciativa amorosa* en la historia humana supone en cualquier caso que se cree en *Dios como amoroso*. Puede ponerse entre paréntesis el que cada una de las tres tradiciones se represente de modo diverso (y aun antagónico) *el resultado* de la iniciativa amorosa. Más hondo que eso hay que situar la coinciden-

39. Sin poder abordar aquí el tema con la amplitud que merecería, me remito al excelente libro de E. Galindo *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos* (EVD, Estella, 1994) como testimonio de la centralidad del amor en la tradición mística sufí. Véase especialmente su capítulo octavo. Y, como botón de muestra, estas citas: «Porque profeso la religión del Amor, voy dondequiera que vaya su cabalgadura, pues el Amor es mi credo y mi fe» (Ibn'Arabi, murciano, 1165-1240, cit. p. 238). «En nuestra religión del Amor no hay más religión que el Amor» (Rumi, persa, 1207-1273, cit. p. 126). «Señor, un día visito la iglesia / otro día la mezquita; / pero, de templo en templo, / sólo a Ti voy buscando. / Para Tus discípulos / no hay herejía, / no hay ortodoxia; / todos pueden ver / Tu verdad sin velos. / Que el hereje siga con su herejía / y el ortodoxo con su ortodoxia. / Tu fiel es el vendedor de perfumes; / necesita la esencia de las rosas / del divino Amor» (Abu-l-Fadl, indio, 1551-1602, cit. *ibid.*)

Para un conocimiento más pleno del sufismo, el gran estudio de A. Schimmel *Las dimensiones místicas del islam* [1975], Trotta, Madrid, 2002), ver especialmente cap. 6. Una antología muy completa de textos sufíes, la de R. Gramlich, *La mística del islam* [1992], Sal Terrae, Santander, 2004.

cia de las tres en su fe en la índole amorosa de Dios; y en ver implicada en ella la actitud ético-religiosa de amor interhumano. Si esto se admite, entonces cabe tenerlo por nuclear (lo nuclear o, al menos, uno de los elementos de lo nuclear) en la fe y la religiosidad monoteísta.

Preguntados adecuadamente, los creyentes de las tres tradiciones monoteístas se encontrarían de acuerdo en que una formulación como «Dios es amor» (*Ho theòs agápe estín*) (u otra sustancialmente análoga) pertenece a su fe y constituye una expresión relevante en ella. El que se encuentre literalmente sólo en un escrito cristiano (1 Jn 4, 8 y 16) no sería obstáculo para esa amplísima convergencia. Es cierto que ya en el contexto de dicho escrito, y más aún en el global del Nuevo Testamento, tenía matices universalistas propios⁴⁰. Y será, desde luego, la reflexión teológica cristiana la que hoy le dé —tampoco podría decirse que lo ha hecho siempre— más relevancia; y, por supuesto, viendo en ella matices implícitos que no admitirían los teólogos de las otras tradiciones. Ellos, a su vez, le darían otros matices; y acudirían espontáneamente a otras fórmulas tomadas de sus propios escritos. Por mi parte, tampoco pretendo que la fórmula sea la única que puede encontrarse para vehicular un núcleo común monoteísta. Para lo que busco en este momento, basta que la fórmula sea apta y resulte, al menos, aceptable para todos. Y creo que lo es⁴¹. No me resulta verosímil que un creyente monoteísta suficientemente culto la vaya a rechazar.

En el contexto de una reflexión filosófica sobre la plausibilidad de la fe en Dios, su mayor relevancia es la que expresó Bergson (como ya recordé en el capítulo segundo) al presentar su «religión dinámica»: «A esta indicación ('Dios es amor') deberá atenerse el filósofo que busca tomar a Dios como persona sin incurrir en groseros antropomorfismos»⁴².

40. Hay que reconocer, por otra parte, que la exhortación al amor fraterno en la Carta tiene un primer horizonte particular, la comunidad cristiana (que se siente perseguida desde fuera y también desgarrada por una secesión interna); pero también que da suficientes indicios de apuntar más allá de ese horizonte.

41. Quede también claro, si para alguien no lo estuviera, que, en mi intención, no encubre ningún artificio apologetico cristiano. Simplemente me resulta buena y más familiar; por lo que es preferible a las alternativas en que podía pensar.

Es también suficientemente diferencial respecto a la religiosidad «mística» oriental. Aunque no es aquí el tema tal diferencia y es importante destacar también la cercanía: encuentro muy valiosa la aproximación que hace J. Hick en su *An Interpretation of Religion* (Macmillan, London, 1989, pp. 325 ss.) de las básicas actitudes éticas expresadas por la noción cristiana de *agápe* y la *karuna*, relevante sobre todo en el budismo *Mahayana*. (Sobre diferencias de matiz a este propósito entre budismo y cristianismo, H. de Lubac en el capítulo «La charité bouddhique» de *Aspects du Bouddhisme*, Seuil, Paris, 1951.)

42. H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* [1932], p. 267 de la edición típica francesa; Tecnos, Madrid, 1996, p. 320.

Voy, pues, a centrarme en esa expresión, buscando ante todo *comprender* la experiencia religiosa que la originó. Para lo cual hay que:

1) atendidas las indicaciones filológicas pertinentes, precisar su *significado y alcance antropológico y religioso*⁴³;

2) para, desde ahí, intentar la *ponderación filosófica* sobre lo que pueda contribuir a la plausibilidad de la fe en Dios.

8.3.1. Agápe extrapolado hacia ho theòs

Punto de arranque de la reflexión parece, entonces, debe ser esa *peculiaridad léxica* (hoy bien estudiada y ampliamente difundida) del griego de los escritos cristianos en cuestión, que acudieron al inusual lexema *agápe*, y no a los usuales *éros*, *storgé* o *filía*, para expresar la básica noción «amor». Como sustantivo, el uso extrabíblico de *agápe* sólo está atestiguado en la *koiné* egipcia. El verbo *agapân* era clásico, pero poco usado (quizá destacadamente para el amor materno solícito, con matiz de «acariciar»). La traducción de la Biblia de «los Setenta» (hecha en Alejandría en el siglo I antes de nuestra era) lo había elegido para expresar el *amor al prójimo* exigido por Dios (ver, antes, notas 36 y 37).

En los escritos fundacionales cristianos, el sustantivo derivado, *agápe*, constituye una noción absolutamente central, el culmen de cuya utilización es, precisamente, la aplicación al mismo Dios en el texto recordado. Es oportuno añadir como aclaración: no sería, desde luego, acertado interpretar la fórmula *Ho theòs agápe estín* como un intento de definición metafísica de esencia; pero menos aún puede quitarse fuerza al hecho de que es una de las poquísimas frases del *Nuevo Testamento* que tienen por sujeto a Dios y por verbo a «ser» con predicado sustantivo; un hecho que le da indudable relevancia.

La intuición selectiva que subyace al dato lingüístico que acabo de mencionar invita a pensar por qué no se adoptó otro de los vocablos que ofrecía el léxico griego para expresar el amor. Con razón se ha considerado, sobre todo, la contraposición con *éros*. El contraste viene no del matiz sexual que el término (en sus derivados, «erótico, erotismo...») connota entre nosotros; sino del *autocentrismo* que subrayaba para él la filosofía platónica. *Éros* destaca el aspecto del amor humano por el que es esencialmente expresión del *deseo* que busca autorrealización. No tiene mucho sentido pedir al hombre que ejerza el *éros*, puesto que no

43. Sobre el alcance del texto, el mejor comentario es sin duda el agustiniano, que en seguida voy a citar. En cuanto a las cuestiones filológicas a que me refiero, ver C. Spicq, *Agapé. Prolégomènes à une étude de Théologie néo-testamentaire*, Nauwelaerts, Louvain, 1955.

puede no hacerlo. Ello es índice —había notado Platón en el conocido mito puesto en labios de Diotima en *El banquete*— de la finitud, no cualquiera, sino de una conjunción de riqueza y pobreza (= «Éros, hijo de Póros y Penía»). Lo que los escritos cristianos expresan como exigencia religiosa no excluye el aspecto éros («amarás a tu prójimo como a ti mismo») pero orienta la atención hacia «el prójimo»; por ello, buscando destacar el aspecto de *generosidad oblativa*, han acudido a un término inusual que podía sugerirlo: *agápe*.

Un libro célebre de Anders Nygren, *Eros y Agape*, extremó el contraste y lo tradujo en una teología de radical contraposición de «lo natural» (*éros*) y «la gracia» (*agápe*)⁴⁴. Tal exageración resulta filosóficamente poco comprensible; y tampoco parece haga justicia a la intención cristiana originaria. Parece más razonable entender que la exigencia ético-religiosa de esa tradición monoteísta se cifra en algo que quedaría mejor expresado como «agapización progresiva del eros», en un camino ideal hacia una meta nunca del todo asequible. Podría, precisamente, ser esa «noción-límite» (o «asíntota») lo que se quiere sugerir cuando se dice: *Ho theòs agápe estín*. (Donde habría, obviamente, que entender *pura agápe*.)

En tal caso, la terminología resultaría adaptarse de modo particularmente afortunado a eso tan difícil que estoy buscando: un «símbolo esencialmente privilegiado»⁴⁵ para la denominación personal de Dios. El uso de *agápe* como predicado de «Dios» tiene sentido sólo así: a) por cuanto, por una parte, es *expresión de una experiencia* personal que se supone en el creyente; y b) por otra, expresa algo que el creyente es *consciente de no tener plenamente* en su experiencia, sino sólo en una como mezcla diluida en la que la base sigue siendo *éros*. Con lo que decir *Ho theòs agápe estín* sería formular la solución, imposible a nivel humano —y, más generalmente, a nivel finito—, de la tensión inmanente a una experiencia ético-religiosa de amor que busca superar siempre más el aspecto *éros* hacia el aspecto *agápe*.

Ésta es la iluminación más importante que el término y el uso generalizado que supone en el ámbito de la experiencia cristiana fundacional

44. A. Nygren, *Eros y Agape*, 2 vols. [1930, 1937], Sagitario, Barcelona, 1969.

45. Es oportuno subrayar que debemos hablar de «símbolo» y rehusar la tentación de hablar de «concepto». Es símbolo porque, en su significado inicial, denomina una actitud humana, que vivimos y de la que podemos hacer fenomenología. (Que, incluso, podemos justamente, en un antropomorfismo descendente, aplicar a los animales en razón de sus comportamientos análogos a los humanos.) Es claro que, al aplicarlo a Dios, el escrito *teológico* que es la «primera carta de Juan» muestra una voluntad de depuración desde símbolos más básicos, como, en concreto, el de «Padre», que la tradición evangélica atestigüa usó centralmente Jesús de Nazaret. Pero eso no es razón para pensar que se ha abandonado el ámbito simbólico.

podría aportar al problema que busco aclarar. Podría aportar también, inseparable de lo anterior, una como argumentación endógena de la experiencia de fe: *la clave de posibilidad de la experiencia cristiana de amor generoso se entrevé justamente en «Dios»*, denominable por ello «(pura) Agápe»⁴⁶.

Quede claro que no he intentado propiamente hacer una *exégesis* literal del texto. Mi reflexión filosófica busca *comprender desde lo humano* la experiencia que subyace al texto y al contexto que lo hizo posible. Pero que la elaboración que supone mi reflexión no es ajena al sentido original puede corroborarlo el germen de una elaboración así que ofrecen los comentarios que les dedicó Agustín de Hipona; unos comentarios que, en contraste con el pasaje que cité en el capítulo sexto (argumento «de la verdad» en el tratado *Del libre albedrío*), no adoptan ninguna forma explícita de «prueba de Dios», pero podrían contenerla implícitamente:

Nadie diga: «No sé a quién amar». Ame a su hermano y amará al mismo amor. Pues más cercano le es el amor con el que ama que el hermano a quien ama. He aquí que ya puede tener a Dios más cercano que al hermano; más cercano, sin duda, porque más presente; más cercano, porque más íntimo; más cercano, porque más cierto. Abraza a este Dios-amor y con tu amor abraza a Dios (*Amplectere dilectionem Deum et dilectione amplectere Deum*). Tal es el amor que consocia con vínculo de santidad a todos los buenos ángeles y a todos los siervos de Dios, que a todos nosotros nos une mutuamente y nos incorpora a Él. Cuanto más sanos estamos de la hinchazón de la soberbia, tanto más llenos estamos de amor; y ¿de qué sino de Dios está lleno el que está lleno de amor? Pues experimento el amor y, en cuanto puedo, lo considero con mi mente y creo en la Escritura que dice que «Dios es amor y el que permanece en el amor permanece en Dios». Parece que Juan calla aquí sobre el amor de Dios; no lo haría, sin duda, si no quisiera que en el mismo amor fraterno entendiéramos a Dios. Porque, como muy claramente dice en la misma carta: «Queridos, amémonos mutuamente, porque el amor procede de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor». El amor fraterno —porque fraterno es el amor con que nos amamos mutuamente— no solamente proviene de Dios, sino que es Dios, según autoridad tan relevante. Así pues, cuando con el amor amamos al hermano, con Dios amamos al hermano; y no puede ser que no amemos principalmente al mismo amor con el que amamos al hermano. De donde se sigue que aquellos dos preceptos no pueden estar el uno sin el otro, porque Dios

46. Huelga decir que la peculiaridad filológica griega que he analizado no es más que un vehículo: lo único esencial es *la experiencia* que así buscó expresarse.

es amor. A Dios ama, ciertamente, quien ama el amor; y necesariamente ama el amor quien ama al hermano⁴⁷.

Espero no haya resultado impropio la larga cita. Una consideración más bien literaria del comentario agustiniano destacaría quizá sobre todo el arte retórico; pero ni aun así quitaría con ello relieve al pensamiento filosófico, que usa el artificio para expresar —en un comentario cuyo género primario es teológico y aun espiritual— una audaz concepción que podría ser reasumida, sin forzarla, en perspectiva humanista de «filosofía trascendental».

Sea uno u otro su alcance, el texto citado sugiere a «Dios» como una *Fuerza amorosa íntima* —una Trascendencia no «hacia fuera» sino «hacia el fondo» del creyente—. (Es obligado recordar aquella otra expresión de las *Confesiones*: «Y Tú eras más íntimo que mi intimidad, al mismo tiempo que más alto que lo supremo de mí»⁴⁸.) Una Presencia actuosa, de la cual el creyente/amante se vive como instrumento; lo que permite el juego polisémico alrededor del «amar *con* el amor» (= con el propio acto de amar/= con Dios-Amor, cuya presencia actuosa no es separable del propio acto de amar).

Hay, sin duda, buenas razones en favor de la fidelidad hermenéutica del comentario y de su idea central. Como confirmación, valga citar aún otro versículo del pasaje comentado: «A Dios nunca lo ha visto nadie. Si *nos amamos mutuamente*, Dios está en nosotros y su amor llega en nosotros a plenitud»⁴⁹.

En un medio polémico, marcado por veleidades gnósticas (= «ver a Dios»), el texto inculca la relevancia del *amor interhumano* de los creyentes no sólo como lo más valioso de su actitud sino como su más auténtico acceso a la realidad de Dios; aquello desde donde únicamente pueden decir que «lo conocen».

8.3.2. Ponderación filosófica

Debo ahora, según me propuse, ponderar qué podría aportar, para mi proyecto de pensar la plausibilidad de la fe en Dios y, más concreta-

47. Agustín, *De Trinitate*, 8, 8 (CSEL, 50, 286-288). En términos muy parecidos se expresa en el comentario *In Iohannis Evangelium* 17, 8 (CL 36, 174). Y, naturalmente, en los comentarios a la «primera carta de Juan, *ad Parthos*» (*Obras*, BAC, 187, pp. 312 ss., 342 ss.). Son todos escritos de madurez, datables entre los años 410 y 416.

48. Agustín, *Confesiones*, 3, 6, 11 (CSEL, 33, 53).

49. 1 Jn 4, 12. El subrayado es mío. Pienso que, en el conjunto, el «en nosotros» puede entenderse: a través de nuestro amor mutuo. No se olvide el contexto más inmediato (1 Jn 4, 8) de la primera inclusión del texto clave: «quien no ama, no conoce a Dios, porque Dios es amor».

mente (según el planteamiento que vengo haciendo), de la índole privilegiada de la atribución a lo Absoluto del símbolo «amor, amoroso», la reflexión que la consciencia cristiana —en esto, presumiblemente, representativa de toda consciencia monoteísta— ha dejado en el texto analizado.

En mi análisis se han solapado varias dimensiones; conviene ahora destacarlas para evitar deslizamientos que supondrían confusión. Una inicial consideración filológica sobre la peculiaridad del término *agápe* condujo sin solución de continuidad a otra antropológica tendente a aquilatar su significación. Ésta abría ya la puerta a la pregunta (decisiva) sobre lo que quiso decirse en la atribución del término a Dios. Y al ulterior resultado: vistos en su conjunto, los textos que expresan esa atribución *la vinculan a la actitud amorosa interhumana*.

Hay, pues, que asumir que la que podemos llamar «básica experiencia monoteísta cristiana» no separa —ni permite separar— el «amor» interhumano que se exigen los creyentes del «amor» que atribuyen a Dios. Un dato éste que es consonante, como es conocido, con repetidas aserciones del Nuevo Testamento, referidas a las mismas enseñanzas de Jesús. Lo religioso y lo ético-cristiano se funden en esa experiencia. Como es muy comprensible, la expresión verbal de la comunidad cristiana interpreta primariamente esa fusión en el sentido que podemos llamar ascendente: «puesto que Dios ‘es amor’ y nos ama, debemos nosotros amarnos mutuamente». Pero también hace posible una sugestiva convertibilidad del sentido (hacia otro «ascendente») en esa otra expresión ya citada: «A Dios nunca lo ha visto nadie. Si nos amamos mutuamente, Dios está en nosotros y su amor llega en nosotros a plenitud».

La consideración filosófica no tiene otro posible camino que el ascendente; y verá con simpatía la cercanía que en esto le brinda el texto cristiano —y, por supuesto, el comentario de Agustín de Hipona, cristiano y filósofo—. Podría entenderlo como una invitación a interpretar esa inversión de sentido como un germen de «argumentación endógena» desde la que intentar comprender la plausibilidad de una fe que ha buscado expresarse así. Tal argumentación no sería del tipo de las argumentaciones «objetivas»; sino, más bien, de ese otro que Kant llamó «trascendental», la que, desde lo antropológicamente vivido, concluye a sus condiciones de posibilidad.

Y, puesto que fue el mismo Kant quien ensayó hacia Dios tal tipo de argumentación a partir de la vivencia ética, en lo que llamó «postulado de la razón práctica», puede ser pertinente comenzar evocando ese proceso kantiano como «modelo». Lo haré en dos pasos; ya que pienso que, además de la presentación clásica de las *Críticas*, que Kant denominó «teísmo moral», cabe encontrar otra, suficientemente diversa y que

vendría a ser complementaria, en los complejos textos de los últimos legajos del *Opus postumum*.

8.3.2.1. El modelo kantiano: a Dios desde el deber

A) Supone Kant la actitud ética (vívida y teorizada). Y cuenta tácitamente con una concesión de confianza a la vida humana: no concibe pueda tenerse por irrealizable ese objetivo ético que es el «supremo bien», conjunción máxima posible de honestidad y felicidad. Ello le autoriza ulteriormente a postular el «Supremo Bien Originario» (Dios), en cuanto arquetipo y garante de la realizabilidad⁵⁰. En esta última fórmula, «bien» no es sólo lo deseable y valioso, sino «*Bondad suprema*»: una realidad personal en la que coinciden en grado sumo honestidad y felicidad; que, como tal, es origen tanto del hombre (y su ser moral) como de la Naturaleza. Incluye, entonces, algo como lo que en los humanos es la «voluntad»: Kant contó siempre con ello en sus escritos éticos cuando, en contraposición con la honestidad humana, que es «deber», veía la divina como «Santidad», «Voluntad santa»⁵¹. Para matizar tal atribución, acudió Kant a la clásica solución de la «analogía»⁵²; pero sólo como cautela expresiva; el peso de la aserción gravita sobre el postulado y sólo de él podría venir que «Voluntad santa» sea una noción esencialmente privilegiada. Que Kant la tiene por tal lo muestra el que hable con naturalidad de Dios como «Legislador, Gobernador y Juez» de los humanos; también como poderoso, Creador⁵³.

El razonamiento es de notable claridad; deja con ello patente y con poca matización el antropomorfismo de la noción básica. También un fuerte condicionamiento por el deseo: no sólo esa dependencia del «deseo radical» que implica (como mantuve en el capítulo sexto) todo razonamiento «trascendental» por cuanto arranca de una básica confianza en el sentido de la vida humana; sino otra de más alcance que incluye la *esperanza en esa realización plenaria de «sentido»* que los humanos

50. Remito a lo escrito en el capítulo sexto. Y, para un tratamiento más amplio, al capítulo tercero de *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983.

51. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 125 ss.; trad. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2000, p. 241; en bastantes otros pasajes hay alusión ideal por el contraste con el modo como se define la voluntad humana.

52. La exposición más explícita la hizo en la obra de 1783 *Prolegómenos a toda Metafísica del futuro que querrá presentarse como ciencia* (Ak. IV, 357-362).

53. La *Crítica del juicio* da por sentado que el argumento postulatorio conduce al Creador. El hombre moral reformulará su ideal del supremo bien (derivado) entendiendo hacer meta suprema suya lo que piensa habría sido «fin final» de la actuación del Creador. Puede verse mi artículo «El 'teísmo moral' en la tercera *Crítica* kantiana»: *Miscelánea Comillas* 49 (1991), pp. 3-22.

llaman «felicidad». (Algo que ha merecido para el argumento kantiano el calificativo de «epidológico»)⁵⁴.

B) Hay una innegable *posterior evolución* de Kant en el tema; que puede en parte explicarse por la percepción de los problemas a que acabo de aludir y la búsqueda de purificación. A partir de la definición de «religión» (= «tomar el deber como mandato divino») y redefiniendo desde ahí la misma base ética, avanzó hacia una concepción más depurada. No queda ésta clara porque nos la testimonian sólo las notas fragmentarias de los legajos finales (de entre 1801 y 1803) del *Opus postumum*. Veo como sólidamente probable, aunque sólo probable, la interpretación que a continuación sugiero⁵⁵.

El razonamiento —por supuesto, nunca expresado en estos términos— que podría aspirar a resumir lo esencial de esa reflexión del último Kant, tomando así el relevo del «clásico» postulado del teísmo moral, pero en su mismo espíritu, diría:

a) *Debo*; es decir, experimento como un «hecho de mi razón» una conciencia ética de exigencia absoluta que me pide «tomar a la humanidad, en mi propia persona y en la de cualquier otro, siempre como fin, nunca puramente como medio»; y que, en virtud de tal imperativo categórico, me hace proponerme como meta el «supremo bien». (Imperativo no heterónimo sino *autónimo*, que proviene *de mí y de los otros seres personales*.)

b) Pero tal «autonomía» —y con ella el deber mismo en su exigencia absoluta— encierra algo *enigmático*: es humano y desborda lo humano, propone lo que ni podemos plenamente realizar ni podemos dejar de buscar; lo que le confiere un cierto carácter religioso.

c) Luego *es razonable creer en «Dios»* como su condición de posibilidad: es decir, en una *Realidad absoluta que vive en los seres personales* (a la que no podríamos negar índole «personal», aunque deberemos purificar lo antropomórfico de la expresión)⁵⁶.

54. De la esperanza. Así lo llama R. Rodríguez Aramayo; ver nota 32 del capítulo sexto.

55. Ya en *El teísmo moral de Kant* (cit., pp. 139-157) esbocé un análisis de ciertas claves de esos textos, que me orientaba en la dirección de lo que ahora digo más asertivamente; sin poder ahora repetir el análisis y, menos aún, ampliarlo cuanto haría falta, lecturas repetidas del conjunto han ido reforzando mi convicción. Tratándose de notas muy fragmentarias, oscuras e iterativas, caben muchas interpretaciones y quizá nunca se llegue a la definitiva.

56. En la a primera vista caótica acumulación de expresiones de diversa inspiración de esas páginas del *Opus postumum*, reaparece muy frecuentemente la clásica terna de predicados antropomórficos: «Legislador, Gobernador, Juez». Junto a esas expresiones, otras señalan a un Absoluto marcadamente inmanente: «Dios es la Razón pura autolegis-lante».

El comentario más relevante que hay que hacer se refiere a la reorientación del estilo argumentativo, que quizá es mejor no llamar ya «postulado». Aunque todo sigue últimamente apoyado en una apelación tácita al deseo radical y a la confianza en que no puede ser fallido, ahora *no se centra en la esperanza*, ni en la finalidad como tal: apela, más bien, a una *presencia, fundante de la experiencia del deber*⁵⁷.

La premisa menor (*b*) es la menos explicitada como tal en el texto kantiano, la que por tanto más contiene de interpretación mía. Literalmente, el razonamiento de Kant tendría forma de entimema. En favor de mi interpretación puedo decir, ante todo, que es el mejor modo de hacer conclusivo el entimema y mostrar su lógica interna. Hay, sin duda, un enigma en la «autonomía» tal como la entiende Kant: el deber es individual —cada conciencia tiene sólo acceso inmediato a sí misma—; pero no es, en sentido estricto, «individualista», porque no sólo orienta hacia los demás (como «fines en sí»), sino que se siente *emanar también de ellos y que sólo así puede imponerse*. Es enigmática esa especie de inhabitación mutua de los seres personales. Kant, que dio siempre cierto carácter religioso al enigma, habría sacado al final la consecuencia más expresamente. Ello implica una *fuerte immanentización de Dios* en el hombre; pero conjugable con una trascendencia que Kant da indicios sobrados de querer mantener. Más que de «panteísmo», se podría hablar —dada la predilección tan marcada en todo el contexto por el recurso expresivo a la preposición «en»— de *pan-en-teísmo*⁵⁸.

La interpretación que acabo de hacer de Kant me parece, repito, seriamente probable. Pero tampoco es necesario que lo sea para lo básico de mi actual intento. Incluso quien de otra interpretación a los textos aludidos podría encontrar la postura que le atribuyo suficientemente

En la expresión más recurrente, casi como definición de Dios (*Ens summum, summa Intelligentia, summum Bonum*), así como el primer miembro evoca la índole absoluta, el tercero es claramente ético y personal. Y quizá es el término «Santidad» (ya de antiguo caro a Kant para decir la Voluntad buena absolutamente) el que mejor exprese esa trascendencia/inmanencia que parece va buscando: algo *en* el fondo de lo humano *mayor* que lo humano, clave de la hondura religiosa de su conciencia ética. (Es significativo que cite tres veces el texto de Hechos 17, 28: «En él vivimos, nos movemos y existimos».)

57. En un modo de argumentación típicamente «trascendental», más coherente incluso con todo el criticismo que el usado en los postulados de la razón práctica.

58. Anticipando la formulación que usaría Krause decenios después y sin pretender con ello aproximar las posturas de ambos, pues Krause tiene no poco de espíritu hegeliano. (Volveré al tema «panenteísmo» en el capítulo próximo.) Es, en todo caso, innegable, dado el gran número de referencias a Spinoza, que Kant sintió necesidad en sus últimos años de aceptar el desafío del pensador judío, que hasta entonces había más bien soslayado con un rechazo generalizado. La ambivalencia de las alusiones sugiere ahora una síntesis de aceptación y rechazo: un indicio más de su búsqueda de un teísmo moral purificado.

razonable en sí misma y tal que ayude al análisis de la plausibilidad de la conciencia religiosa monoteísta en su concesión de privilegio a la simbólica personal.

8.3.2.2. Del amor vivido al «Amor Originario»

Paso ya a ensayar aquello que venía buscando y por lo que he recordado el modelo de argumentación kantiana. Se trata de ver si ella ayuda a comprender una argumentación endógena presumiblemente presente en los textos cristianos sobre el «Dios es amor». Esquemataré para sugerir el paralelo:

a) *Amo*; donde puede entenderse, según los mismos textos ya presentados, que un *cierto amor interhumano* —aquel del que, de entrada, se trata— *no es éticamente indiferente*, sino que urge en la conciencia creyente una exigencia de «querer hacer para los demás lo que quiero hagan para mí» (con los matices realistas que ponen, en su aplicación, las diversas formulaciones de esta «regla de oro»)⁵⁹.

b) Pero un amor entendido con esa exigencia y esa apertura universal encierra un *hondo misterio religioso*, dada la índole autocéntrica de cada ser humano.

c) Luego es razonable vivirlo como *procedente últimamente de Dios*; que *se revela*, así, como «Amor Originario», presente en lo íntimo de cada persona.

Añado unas observaciones. En la conclusión, la originación del *amor* en Dios no es una instancia más de la procedencia de todo lo objetivo de un «Ser absoluto». El razonamiento trascendental explicita la vivencia de una *dependencia radical en la misma actitud amorosa*. Proporciona, pues, título específico para una atribución privilegiada. La semejanza con el argumento kantiano expuesto antes es pretendida. Pero no creo pueda denunciarse como excesivamente forzada. Hay, desde luego, diferencias. Ante todo, la que concierne a la premisa menor: aquí, al contrario que en los textos éticos kantianos, la índole religiosa es tan marcada que casi resulta artificioso el disociar un «amor interhumano» en el punto de partida para *después* encontrarle su raíz en la fe en Dios. En la letra de los textos de las tradiciones monoteístas no sólo aparecen

59. Una aplicación del modelo ético kantiano a la comprensión de *lo específico cristiano en ética* la hice con cierta amplitud en mi colaboración «El cristianismo y la filosofía moral cristiana», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética I*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 282-344. Después, desde otro ángulo, en mi librito *Qué aporta el cristianismo a la ética*, SM, Madrid, 1991, pp. 33-56. Sigo pensando que, por paradójico que resulte, tal aproximación es más fecunda que otras que se han hecho. Y, como puede verse por lo que aquí he escrito, entiendo que alcanza incluso a iluminar la misma *experiencia religiosa cristiana* (y monoteísta, en general).

unidos, sino que el «amor del prójimo» está subordinado a un explícito «amor a Dios» y vinculado con Dios como «mandato suyo».

La inversión que mi propuesta hace respecto a esos textos religiosos busca destacar en ellos una «infraestructura» humana, filosóficamente investigable. Quizá puede mantenerse que algo así subyace a la «experiencia monoteísta» integral. Y probablemente hay creyentes de hoy que entienden así su fe. Iríamos, pienso, a una frontera (quizá la de los «círculos interno y externo» de que habló Kant⁶⁰), frontera no neta, que unos trazarán más acá y otros más allá. La aproximación puede, en todo caso, ofrecer al creyente la posibilidad de corregir, en armonía con la intención de su fe, el antropomorfismo excesivo que lastra el lenguaje de «los dos mandamientos» y la concepción preceptista del origen de la conciencia.

Me permitiré aún añadir que los creyentes —que pueden legítimamente no sentirse muy concernidos por la preocupación teórica que guía mi búsqueda de la plausibilidad de la fe— pueden en todo caso recibir de esta oferta filosófica convergente otro importante servicio: captar que no es separable el aspecto «teórico» de su fe en Dios de otro «práxico» (ético-religioso). Una imbricación bien captada por Henri Bergson, que la puso como clave de su concepción de la religiosidad «dinámica»: «Porque el amor que le consume [al místico] no es ya simplemente el amor de un hombre por Dios, sino el amor de Dios hacia todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama a toda la humanidad con un amor divino»⁶¹. Y que fue puesta también de relieve en la controversia «analítica» sobre la significación de «Dios» que presenté en el capítulo quinto. El declarado empirista A. Braithwaite expresó: «Si la afirmación ‘Dios es amor’ [...] no significa la decisión de seguir en la vida una vía de amor (*an agapeistic way of life*), no se ve qué pueda significar»⁶². Y P. Van Buren sacaba esta consecuencia: «Si el amor del prójimo es el *test* del amor de Dios, entonces, por el principio de verificación, es también su significado»⁶³. La unilateralidad de esta postura es patente;

60. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, prólogo a la 2.^a ed. [1794], Alianza, Madrid, 1969, pp. 26-27. Sobre esto, a lo que ya aludí en el capítulo sexto, he de volver aún.

61. H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, cit., p. 247; en la trad. cit., p. 296. Ver aún: «Coincidiendo con el amor de Dios por su obra, amor que lo ha hecho todo, sería capaz de entregar a quien supiera interrogarlo, el secreto de la creación» (*ibid.*, p. 248; trad., p. 297).

62. R. B. Braithwaite, *An Empiricists View of the Nature of Religious Belief* [1955]; ver extractos, bajo el mismo título, en R. E. Santoni (ed.), *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Indiana University Press, 1968, pp. 333-361, concretamente p. 337.

63. P. Van Buren, *El significado secular del Evangelio* [1963], Península, Barcelona, 1968, pp. 119-120, 189-190, etcétera.

pero señala con acierto lo ineludible de un mínimo de implicación de praxis en la teoría. «Dios» sólo tiene significado *desde una actitud vital coherente*, como «Aquel que la fundamenta». Todo el discurso religioso sobre el amor, central en la concepción monoteísta, carecerá de base si se lo aísla de una actitud de praxis amorosa. (Algo que ya sabía el escrito cristiano del que he partido: «quien no ama, no conoce a Dios; porque Dios es amor»).

8.3.3. Reflexiones recapitulativas

He explorado, como alternativa y/o complemento del «encuentro personal» presentado en el apartado anterior, las virtualidades de un análisis de la atribución «Dios es amor», que es central en las tradiciones monoteístas y expresa quizá más precisamente lo que implica la pervivencia en ellas de la actitud invocativa ante lo Absoluto, lo que significa «índole personal de Dios». Es, en todo caso, un «atributo» esencial de «lo personal», lógicamente convertible con ello: no hay «persona» sino donde hay capacidad de amor —del que la libertad es factor inseparable—; y, viceversa, no son concebibles «amor» y «libertad» impersonales. (Ya se ve que entiendo lo *personal* desde lo *ético*, no primariamente desde lo metafísico —si bien hay en lo ético implicaciones metafísicas que cabe explicitar—. «Persona» es, en suma, «realidad individual autoconsciente, libre porque capaz de amar»⁶⁴.)

El uso trascendente de «amor» que hace la religiosidad monoteísta —ante todo, en el nivel vivencial y buscándole después la expresión «Dios es amor»— debe desde la filosofía de la religión ser calificado como «simbólico», según he insistido. Para que resulte plausible para la crítica filosófica, ha de someterse ante todo a la «lógica de la analogía del ser», a ese proceso dialéctico presentado en el capítulo anterior que impone una «sintaxis de lo Absoluto». Habrá que decir: «Dios *es amor*, pero *no es amor*; sin que la negación anule la afirmación». Pero eso no es aún suficiente; porque, mientras que en las otras múltiples simbolizaciones («roca, fuego, luz...») la conciencia religiosa queda satisfecha con dejar así «cifrado» su lenguaje (o con buscar traducirlo en otros términos), en este caso no quedaría satisfecha⁶⁵. Porque no es nada se-

64. Antropológicamente, es por lo ético como llegamos a lo que hoy entendemos por «persona». Esto responde a lo que Kant llamó «primado de la razón práctica». Como ha podido verse, no disuena del enfoque de la «primera carta de Juan»; difiere esta tradición cristiana de la ética kantiana en el relieve del amor.

65. Mirado desde otro ángulo, tendríamos aquí la «metáfora esencialmente intraducible», frente a la (al menos relativa) traducibilidad de otras. Pero precisamente y de modo inseparable, la fe pide mayor alcance para esta simbolización.

cundario, sino *la misma esencial actitud invocativa* con que se vive ante lo Absoluto («la Trascendencia») la que pide que la cifra «amor», y las otras que sean constitutivas de la índole de «Tú» que vive al invocar, tenga mayor consistencia, trascienda la ambigüedad de lo cifrado de un modo como no lo hacen las demás cifras⁶⁶.

Se reclama así un *privilegio* que es lógicamente inseparable del de todo un campo simbólico: el de lo más nuclear de la vida íntima autoconsciente. Y a tal reclamación subyace toda una «visión del mundo»: una concepción de lo real que no homologa todos los tipos de realidad y que no aceptaría que esa vida íntima autoconsciente —y su exigencia ética— fuera *mero* producto de los procesos cósmicos. Esto es algo que, con unas u otras palabras, vengo insinuando desde la primera presentación de los monoteísmos. Es la visión del mundo que suele expresarse como «espiritualista» en contraposición con «materialista» o «naturalista».

El creyente la asume como obvia y no necesita para ello una prueba específica, distinta de la misma experiencia que funda su fe. Pero ya se ve que queda confrontado a los problemas provenientes de los datos que aportan las ciencias de la naturaleza en su nivel actual. A ellos, por mi parte, habré de dar atención en el capítulo siguiente (avanzando, desde los datos científicos, a una cierta reflexión metafísico-cosmológica).

Pero no habría sido tal reflexión la más apta para la comprensión y la valoración de la posible argumentación endógena presente en la misma fe en su pretensión de un privilegio simbólico para lo personal. De ahí mi neta preferencia, al reflexionar sobre esa pretensión de la consciencia monoteísta, por el estilo que Kant llamó «trascendental». Algo que tiene la ventaja adicional de haber sido el mismo Kant —en su «teísmo moral» y en la corrección del mismo que intentó en los últimos meses de su vida lúcida— quien ha dejado entablada en ese estilo una «vía» hacia Dios. La cercanía en que tal esfuerzo filosófico queda de lo que, por su parte, sugieren textos clave de la primera reflexión cristiana ayuda a descubrir implícita ya en la misma experiencia cristiana una «vía» así hacia Dios.

66. Deseo aclarar aquí que esto es lo que quise, en sustancia, decir —con una terminología que hoy me resulta ambigua y por ello no retomo— cuando hablé (*Metafísica religiosa*, 2.^a parte del libro común con J. Martín Velasco *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973) de «anclaje trans-simbólico» (pp. 312, 313, 333, 340, 345, 357). Contribuyó a invitarme a usar esa expresión mi aceptación de la idea de P. Tillich de que *being itself* sería la única denominación «no simbólica» de Dios (cf. su *Teología sistemática* I [1963], Ariel, Barcelona, 1972, p. 307); idea esta última a la que hoy encuentro más bien responde el acento en la función de la «analogía del *ser*» como «sintaxis de lo Absoluto», que he desarrollado en el capítulo anterior.

Se hace, incluso, plausible entender así ya el mismo proceso virtualmente presente en el uso del término *agápe*: que expresa a la vez la exigente vivencia del amor interhumano y la denominación más válida para el Misterio religioso que en él se revela. La consciencia cristiana vive como una relación indisoluble entre su esfuerzo por «agapizar el constitutivo eros humano» y el Misterio trascendente/inmanente al que invoca y entiende poder llamar «pura *Agápe*».

Denso contenido el encontrado a la expresión «Dios es amor»⁶⁷: condensa, sin dejar el inicial nivel vivencial, el itinerario interpretativo desde la subjetividad vivida por la experiencia creyente hacia su condición de posibilidad en la «Subjetividad absoluta». Hacia una *Subjetividad absoluta benevolente* que cabe, así, llamar «Amor Originario»⁶⁸.

67. Esta manera de entender las virtualidades filosóficas del texto (1 Jn 4, 8 y 16) supongo no es rechazable para la exégesis profesional, aunque quizá la desborde. Supongo también que son muchos los que lo han visto así, aunque mi presentación pueda tener alguna peculiaridad. Por mi parte, hice ya una presentación en «El *lógos* interno de la afirmación cristiana del Amor originario», en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 369-401. De ahí lo retomé en el capítulo 2.º de la *Metafísica religiosa*, cit., donde le añadí forma argumental más diversificada que la anterior. No me agradaría hoy insistir en ese modo de presentación y en los términos concretos empleados («estructural connaturalidad» de la simbólica de lo personal que avala su privilegio). Pero podrá apreciarse que mi presentación actual, que tengo por más madura en su sobriedad, no ha cambiado demasiado. Lo más nuevo será el acento en que lo que la reflexión filosófica hace es dar estructura a una «argumentación endógena», presente en la experiencia del creyente. (Por eso también prescindo ahora totalmente de lo que era tema del capítulo primero: el símbolo «inteligencia». Que es condición lógica y antropológica del amor, pero no algo igualmente vivido en la experiencia nuclear del creyente.)

68. Los acentos que pongo, pienso habrían dado plena satisfacción a la principal crítica que hizo a mi trilogía metafísica, tras una presentación amplia y generosa, el gran amigo que fue José Manzana («Una metafísica del sentido»: *Pensamiento* 32 [1976], pp. 181-204). Valga completar aquí mi ya muchas veces expresada gratitud con un esbozo de respuesta. Acogedora de su crítica; pues mi acento actual recae —eso sí, para la actitud *religiosa*— en la misteriosa *presencia fundante* del Amor Originario y evita así la «posible desviación hacia el opcionismo» (201) que la acumulación de otros factores le pudo hacer temer en mis primeros libros. Manzana, que fue siempre *más* kantiano que yo (cf. *ibid.*, pp. 198-199, su aviso a mi falta de claro primado del «Bien» sobre el «Ser»), no gustaba de lo «postulatorio» (en la *letra* de la segunda *Crítica*) y no llegó a ver como yo veo ahora la auto-corrección que supone el *Opus postumum*.

Él completaba a Kant con Fichte —me ayudó al redactar el capítulo 1 de la *Metafísica religiosa*, que aquí omito—; y con Descartes (a quien leía empáticamente desde la «Meditación 3.ª» sobre el origen —para él, experiencial— de la «idea de Infinito»); reprochándome (*ibid.*, p. 203) leerlo con excesivo acento en la 5.ª (argumento ontológico). No he logrado aún superar esta distancia con Descartes; ni lo histórico es lo importante. Yendo a la cuestión de fondo que aquí subyace, siempre acepté que no cabe sin sofisma presentar lo Absoluto al final de un proceso en cuyo inicio no estuviera de algún modo (= «No me buscarías si no me hubieras encontrado»); pero recelé, y recelo, del buscar apoyo fácil en

Pero no podría cerrar estas reflexiones recapitulativas sin recuperar un elemento de lo aducido del que no he vuelto a hacer mención. Me refiero al «postulado» de Dios, que era la pieza central del «teísmo moral» tal como lo expuso Kant en sus dos últimas *Críticas*. Toda mi atención ha ido a la tentativa del *Opus postumum*, que ofrecía un modelo con el que poder captar la plausibilidad inherente a la experiencia cristiana. Cabe preguntar: ¿no da también la «vía» kantiana del postulado un modelo para entender algo de la fe cristiana?

Es relativamente obvia una respuesta afirmativa. La *esperanza*, a la que en definitiva ha buscado Kant una radicación filosófica, es históricamente inseparable de la fe monoteísta. «Dios» (tanto más cuanto más se subraye su índole amorosa) es la clave decisiva para que el deseo radical humano no se vea condenado a la frustración; y, por ello, una dimensión «escatológica» (una u otra) es inseparable de la fe en Dios. Kant, en su «fe racional», no argumentó desde el simple «deseo de felicidad», sino desde aquel que es inseparable de una actitud ética (que tiende al «supremo bien»). Las escatologías monoteístas coincidían en ello (dándole, eso sí, una presentación imaginativa muy criticable: mérito y sanción).

Tiene, pues, sentido no olvidar el otro aspecto del modelo kantiano al buscar algo de argumentación endógena en la fe monoteísta. Habrá, entonces, que hablar de «dos vías» hacia la plausibilidad de esa fe. Una mira a Dios *como Fundamento*, la otra, más bien, *como Fin*. La primera (que he desarrollado más) vendría a completar la iniciada en el capítulo anterior con Zubiri y su «religación»: el «Fundamento religante» aparece, desde la experiencia ética del *amor*, como «Amor Originario». La segunda, con el Kant más clásico, postula a Dios como «Sumo Bien originario», garantía de *esperanza* del proyecto ético-amoroso humano.

La primera resultará, fácilmente, más convincente al mismo creyente; sin dejar de ser también comprensible desde experiencias análogas. Y tiene en su favor el que no recurre tan expresamente a una confianza otorgada al deseo radical —aunque siempre necesita de un fondo de tal confianza, como toda reflexión de tipo «trascendental»—. Es probable que muchos filósofos rechacen en su base la argumentación, por recelar que sea finalmente atentatoria contra la autonomía ética humana. Pero, aunque en esa concepción se introduce algo que puede ser llamado «teonomía» —desde la experiencia de *amar* se reconoce su fundamentación en Dios-Amor—, no tendría que significar «heteronomía». Queda, más

«experiencias de presencia inicial» forzadas por mor del resultado. *Las del deber y el amor sí pueden ser genuinas*: un acento éste que sospecho no habría gustado a Descartes; a mí, con Kant ¡y con Manzana!, sí.

bien, sugerida esa relación compleja «trascendencia/inmanencia») del ser humano a Dios de que trataré en el próximo capítulo.)

La vía que hace el «rodeo» por la esperanza tiene —además del inconveniente aludido de su mayor apoyatura en la confianza en el deseo— el peligro de reintroducir una motivación interesada en la actuación ética. Pero tal peligro es evitable. Y no cabe duda de que da una ventaja al creyente en Dios a la hora de afrontar el obstáculo que plantea, a todo el que se esfuerza éticamente, la perspectiva de una última derrota ante el mal.

8.4. SOBRE POSIBLES ENFOQUES ALTERNATIVOS

Este apartado tiene función complementaria. En lo escrito en el capítulo anterior y en lo que va del actual, he presentado con amplitud, y he hecho de algún modo más, ideas de dos pensadores, Tomás de Aquino y Xavier Zubiri; a quienes, no obstante, no sigo en su íntegro proceso. Es razonable explicitar las diferencias que me hacen llamarlos «enfoques alternativos». Añado aún un tercer enfoque muy contrastante: el de Richard Swinburne.

8.4.1. *El proceder deductivo de la Summa tomista*

La presentación de la «analogía del ser» (y de la «onto-teología») de Tomás de Aquino ocupó un lugar relevante en mi capítulo séptimo; y no como erudición histórica, sino porque, a partir de esa presentación, hice una propuesta (una reconversión en clave lingüística) que significaba mi aportación personal al tema. Esta cercanía no implicaba, como hice ver, simple identificación. En mi propuesta, la fórmula *Ipsum Esse Subsistens* es válida (y aun no fácilmente sustituible) para resolver el problema de la designación de Dios y su unicidad («lo Absoluto en perspectiva humana»). Expresa también el título más esencial; a partir del cual se hacen, sin duda, derivaciones legítimas, tal la de ciertos atributos divinos metafísicos, como «eterno». Pero, como ya indiqué en algún momento, no pienso que la atribución, más problemática, de los atributos personales ocurra, sobre todo en la consciencia del creyente, de modo deductivo a partir de la fórmula por cuanto expresa infinitud.

De ese punto quiero ahora ocuparme. Buscaré ante todo reconstruir el proceso por el que Tomás de Aquino argumentó en favor de los predicados personales con los que la religiosidad monoteísta caracteriza a Dios. Por una parte, los considera tan esenciales que los equipara a los «trascendentales» (*ens/esse, unum, verum...*) en cuanto a no contener

otra imperfección que la importada por el «modo de significar»⁶⁹; por otra, no parece muy sensible a la objeción que provendría de su origen antropológico. La argumentación en la que se apoya su atribución aparece con poco relieve, diluida a lo largo del desarrollo sobre Dios; como un proceso *deductivo* desde la básica noción trascendental «ser». En mi presentación, voy a seguir la línea argumental que ofrece el tratado sobre Dios que forman las cuestiones 2-26 de la parte primera de la *Summa theologica*.

Es en la cuestión 20, artículo 1.º, donde aparece la referencia explícita a la afirmación «Dios es amor» —a la que, en mi desarrollo, he dado el relieve decisivo—, como apelación dirimente de la duda, que se enunciaba «Sobre si hay amor en Dios»⁷⁰. Voy a seguir hacia atrás, en sus pasos esenciales, el hilo argumental que arranca del cuerpo de la respuesta afirmativa tomista. (Los subrayados serán míos.)

«Ya se mostró que hay en Dios *voluntad*; de ahí que sea necesario concluir que hay amor»: tal es la prueba de la tesis mantenida en la cuestión (20, 1); el término medio al que se acude es antropológicamente comprensible: «el amor es el primer movimiento de la voluntad como de cualquier potencia apetitiva». Se nos remite, pues, a la afirmación «hay en Dios voluntad». La encontramos en la cuestión anterior (19, 1); y su prueba es, de nuevo, una remisión a algo lógicamente previo: «Quienquiera que tenga *entendimiento*, tiene también voluntad [...] Luego, puesto que en Dios hay entendimiento, hay voluntad». Se añade aún que «como su entender es su ser, así también lo es su querer». Ambos asertos, que Dios tiene entendimiento y que éste es idéntico con su ser, estaban, efectivamente, hechos en la cuestión 14 (artículos 1 y 4). Esta vez, la prueba del artículo primero es algo más compleja, como vamos a ver. Pero, en definitiva, también remite a algo anterior.

Lo preguntado en dicho artículo es «si hay en Dios ciencia». Con este vocablo se quiere expresar conocimiento verdadero y cierto, el acto esencial del entender. La prueba de la respuesta afirmativa busca su término medio en la *immaterialidad*. Ya que —en un desarrollo de clara inspiración aristotélica:

[...] la diferencia de los entes cognoscentes y los no cognoscentes está en que los segundos (al tener su forma totalmente coartada por la materia)

69. Véase, por ejemplo, *Summa theologica*, 1, 13. Pero no se olvide la relevancia que, como recordé en el capítulo séptimo, el Aquinate concede al «modo de significar» (*ente/esencia/ser*), viendo en él expresión insuperable de finitud; que ya por sí sola prohíbe hacer sin correctivo apofático la atribución a lo Absoluto. Como dije, lo más relevante de la «analogía» tomista es esta «analogía del ser».

70. Puede ocurrirse ya de entrada una cuestión crítica más bien nominal: sin la atribubilidad de «amor» ¿cabe hablar de «Dios» (y no de «lo Absoluto»)?

no tienen sino su sola forma, mientras que los cognoscentes (no teniéndola así coartada) pueden albergar también formas ajenas (por cuanto la especie de lo conocido está en el cognoscente) [...] Queda, pues, claro que es la inmaterialidad de un ente la razón de que sea cognoscitivo, y en la medida de la inmaterialidad está la de la capacidad cognitiva [...]

Por lo cual, estando Dios en el sumo de la inmaterialidad, como quedó claro (7, 1), está claramente en lo sumo del conocimiento (14, 1, c).

En el último paso de este complicado argumento —que es muy discutible, pero en cuya discusión detallada no tendría sentido entrar ahora— se nos remite expresamente de nuevo a algo anterior. Es en la cuestión séptima, dedicada a la Infinitud de Dios, donde estaba probada, equivalentemente, la inmaterialidad: en la dilucidación de la noción de «infinito» se dejaba muy claro que la infinitud proviene del principio formal, no del material (ya que «la materia se perfecciona por la forma [...] mientras que la forma ve contraída su amplitud por la materia a la que informa»). La conclusión incluye la inmaterialidad, aun cuando su meta es la infinitud de Dios; para lograr la cual apela a dos pasajes anteriores:

Aquello que es máximamente formal en todo es el ser mismo, como consta de lo ya dicho (4, 1; *ad* 3). Siendo, pues, el ser divino no un ser recibido en algo sino él mismo su ser subsistente, como se mostró (3, 4), queda probado que Dios es infinito y perfecto⁷¹.

Este final del razonamiento —que es, propiamente, su comienzo— contiene claves *metafísicas* que, entendidas con base *lingüística*, me resultan sumamente respetables; a las que tiendo, incluso, a adherirme. Pero no tiene por qué implicarse con ellas una concepción *físicamente* hilemórfica y es muy problemático fundar en ésta la cognitividad⁷².

71. Interesante notar, de paso, la equivalencia de las nociones metafísicas de «Infinito» y «Perfecto». Recordar lo dicho en el capítulo anterior. En la metafísica del Aquinate ambas nociones no hacen sino expresar la sugerencia lingüística del «infinitivo» «ser» (*esse*), una *plenitudo inagotable*, no cuantitativa.

Ofrece obvios flancos a la crítica la consistencia «real» (incluso adjetivada como «metafísica») que se da al sistema lingüístico. Tal ha sido, no obstante, la tesis de las escuelas rígidamente «tomistas». Pienso, como ya dije en el capítulo anterior, que cabe una reasunción de lo esencial que lo tenga sólo por «interpretación» humana de la realidad; no por ello desprovisto de relevancia. Para mí, por ello, resulta doblemente problemática la derivación objetivista de contenidos semánticos que ahora estoy presentando.

72. Hay en Aristóteles *dos* concepciones hilemórficas muy diversas, que, si se superponen, dan origen a equívocos. Una de ellas, el más propio «hile-morfismo», es más bien una teoría *física*, buscada para explicar el enigma del cambio: en ella, la «materia» (*hyle*) es «el sustrato primero inmanente del que se hace algo de modo no accidental» (*Física*, 1,

Yendo más al fondo, la simple consideración de la infinitud —y del ser como expresión suma de infinitud— *no permite deducciones concretas* como la intentada por el Aquinate. Atribuciones de claro origen antropológico, como la del conocer y el amar, encuentran, desde un punto de vista crítico fácilmente comprensible, más bien un óbice en la infinitud. Si tal atribución ha de hacerse, como de hecho hace la conciencia religiosa monoteísta, habrá que contar con otra apoyatura. Esta dificultad que señalo contra la validez del razonamiento ontológico de Tomás de Aquino se opondría, a mi entender, a todo intento de argumentación propiamente *objetiva*. No es alrededor de un *objeto* (de mayor o menor perfección) como es razonable buscar lo que pueda tenerse por argumentación endógena de la fe que se expresa en «Dios es amor». Porque una deducción de índole objetiva, hecha desde una noción suprema de infinitud, avalaría en principio *toda* atribución (con tal de que después se someta a los correctivos a los que me referí en el capítulo anterior)⁷³.

Una polivalencia así concuerda con el hecho innegable de que la conciencia religiosa ha acudido en su historia a tan múltiples simbolizaciones. Pero, si eso es todo, todas las atribuciones simbólicas quedan en principio igualadas. Y esto es, precisamente, algo que la fe monoteísta no se resigna a aceptar. Su actitud invocativa acude, desde luego, a un repertorio muy amplio de símbolos de todo tipo: basta para verlo recorrer el Salterio bíblico. Pero no sólo en el uso de ciertas simbolizaciones predilectas, sino (sobre todo) como tal actitud, está reclamando para

8); las «formas» hacen composición real con ella, advienen y receden: son la actualización de sus virtualidades. La otra teoría responde a nuestra espontánea interpretación *lingüística* de lo real. Aquí, «materia» es: «ni qué ni cuál ni cuánto ni nada de lo que determina al ente» (*Metaf.*, 7, 3): algo incompatible con lo anterior; «formas» son, por contraste, lo que da «el qué, el cuál...» de cada realidad concreta, una imanentización mundana del *eídos* platónico, predicados universales que se «individúan» por la materia y la designación cuantitativa que cabe hacer en ella (la deixis lingüística) El teorema central tomista de la «limitación del acto por la potencia» sólo es comprensible en esta concepción. Y sólo de una superposición de las dos nociones de «materia» pudo surgir el teorema que ahora comento de la inmaterialidad como principio del conocer. Véanse al respecto los artículos de J. De Vries, «Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form»: *Scholastik* (1957), pp. 161-185; y «Zur Sachproblematik von Materie und Form»: *ibid.* (1958), pp. 481-505. Con más amplitud y complejidad trata el tema L. Cencillo en su libro *Hyle. La materia en el Corpus aristotelicum*, CSIC, Madrid, 1958.

73. Todo predicado expresa a la vez algo positivo («perfección») y su límite, y eso *en el mismo significado*; algo muy diverso de las «nociones trascendentales» (*ente, verdadero, bueno...*), que, según Tomás de Aquino, sólo expresan el límite en el «modo de significar»; cf. nota 69 y, más ampliamente, el capítulo séptimo y sus notas 56-57 y 67. Mi queja en este capítulo va contra la facilidad con que se les asimilan nociones antropológicas, como inteligencia, amor, libertad...

unos pocos símbolos —los tomados de la vida espiritual humana, y, ante todo, «amor»— un *privilegio esencial*. (Algo que no parece expresamente tenido en cuenta en la argumentación tomista.)

8.4.2. *Zubiri: de lo relativamente absoluto a lo absolutamente Absoluto*

En el apartado final del capítulo anterior (7.4) me he referido ampliamente a la aportación de Xavier Zubiri; una aportación que puede centrarse en el término «religación». Su primera aparición en 1935 significó un importante giro metódico respecto al tratamiento habitual: era una llamada a retrotraer el tema hasta un nivel pre-conceptual, el nivel «fenomenológico-existencial»: encontrando así dónde está ya siempre planteado para los humanos el «problema de Dios».

Ahora bien, en los escritos posteriores, desde los años sesenta, ha hablado Zubiri de una «vía de la religación», desarrollando aquel germen en forma argumental para concluir así en la afirmación fundamentada de la existencia de Dios.

Reconstruiré en su línea más general el proceso zubiriano. Como ya dije, denomina «deidad» a «la realidad en cuanto poderosa»: el término a que remite la vivencia de religación. Y se propone llegar desde ella *hasta* «Dios», como «Fundamento» «último, posibilitante e impelente» de la poderosidad de lo real. Frente a la alternativa politeísta (fundamentos múltiples) y la panteísta (no otro Fundamento último que la misma realidad poderosa) —y frente al agnosticismo que se inhibe y al «a-teísmo» que rechaza la búsqueda más allá de la simple facticidad—, la fe en Dios reconoce para la deidad un Fundamento único y trascendente.

Para justificar este paso, Zubiri hace explícita apelación a la índole *personal* del ser humano; con lo cual piensa mostrar que «Dios» es *esencialmente personal*. El concepto al que acude para lograrlo es el de «absoluto». La persona humana se caracteriza por ser «relativamente absoluta»; ello la justifica en el reconocimiento del Fundamento último como «absolutamente absoluto». Y esto es ya tenerlo por *personal*. Acude, como vemos, a una noción altamente metafísica de «persona». Es una sugerencia muy interesante, que evita las debilidades que cabe encontrar en los tratamientos más antropológicos: para algunos, al precio de cierta oscuridad lingüística. Hay que tratar de analizar y evaluar correctamente.

a) Un primer paso del razonamiento es muy comprensible y sugerente. La realidad humana tiene —digamos que de modo fenomenológicamente evidenciable— la característica de la *autoposición*. De no ser sólo «de suyo», como toda realidad, sino también «suya». Eso, justamente, la constituye en *personal*. Dice Zubiri:

[...] la realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que «de suyo» me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo realidad que me es *propia* en cuanto realidad, es decir que es mi realidad, mi propia realidad [...] El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado *suidad*, el ser «suyo». Esto no sucede a las demás realidades [...] Pues bien, la suidad constiuye, a mi modo de ver, la razón formal de la *personeidad*...⁷⁴.

b) Un segundo paso del razonamiento conduce a atribuir a la realidad humana, en razón precisamente de su *suidad*, índole «absoluta»:

[...] su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad [...]: es un modo de realidad *ab-soluto* [...]; su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un *absoluto relativo*. Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluta es un carácter cobrado⁷⁵.

c) Un tercer paso acerca ya al punto culminante. En el párrafo de *El hombre y Dios* explícitamente dedicado a «La justificación de la realidad de Dios» se arranca precisamente de esa índole de la realidad humana como «*absoluto relativo*, absoluto cobrado». El razonamiento toma como clave una distinción, hasta entonces no destacada, entre lo real y «la» realidad⁷⁶:

74. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., pp. 48-49. El recurso a una metáfora lingüística de tipo morfo-sintáctico es típico de Zubiri; del mismo estilo del recurso ya conocido al término «de suyo» para caracterizar la consistencia de lo real. La sugerencia de *autoposesión* (= «suyo») es aquí oportuna; y resulta bastante obvio ligarla a la autoconsciencia y a la libertad. (Las citas en mi texto se refieren siempre a ese libro.)

Con el título de *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri* ha escrito recientemente un libro excelente Andrés Torres Queiruga (Tirant lo Blanch, Valencia, 2005). Ver, sobre «religación», pp. 49-84.

75. *El hombre y Dios*, cit., pp. 51-52. El texto aclara bien el sentido en que se usa el (en sí ambiguo) término «absoluto»: quiere decir «estar suelto», no formar parte de lo real como una realidad más, sino como «abierto» a la realidad como tal —recogiendo la otra metáfora a que vimos recurre como aclaración—. Queda planteada la pregunta del alcance de esta índole *ab-soluta*; y, concretamente, del apoyo que pueda prestar para la argumentación hacia Dios.

76. Es el mismo Zubiri quien usa aquí repetidamente (no menos de veinticuatro veces en quince páginas, de la 138 a la 153) ese artificio gráfico, no usado por él otras veces, que consiste en entrecomillar el artículo definido que antecede al término «realidad» dejando éste sin entrecomillar. Busca, creo, expresar de otra manera la peculiaridad humana en el enfrentarse a lo real. Pero el artificio se presta a suscitar recelo. ¿Insinúa una cierta hipostatización platonizante? A quien esto tema, no le tranquilizará la apelación a lo «físico», pues es clara la índole lingüística del recurso. Se preguntará si la relación no es

Religado al poder de lo real como último, posibilitante e impelente, me hallo físicamente determinado por él en mi ser absoluto. Lo que nos determina físicamente es, pues, «la» realidad. «La» realidad es lo que «me hace ser Yo»... Cada cosa real lleva *físicamente* en su realidad el carácter y el poder de «la» realidad *simpliciter*... La cosa real en cuanto real es esa extraña imbricación ambivalente de ser «esta» realidad y de ser presencia de «la» realidad. Esta imbricación estructural es lo que formalmente llamamos «enigma» de la realidad (140, 144, 145).

Esa enigmaticidad del poder de lo real es clave en todo el proceso. «La determinación de mi relativo ser absoluto es la vivencia física del enigma de la realidad»... Porque «lanzados por la realidad misma hacia su enigma, la inteligencia puede descubrir cuál es el nudo de la dificultad» (146, 147).

d) Y éste es ya el antecedente inmediato del paso verdaderamente decisivo de la argumentación, que conviene transcribir esta vez sin omisiones:

La realidad en que se funda este poder no son las cosas reales concretas. En otros términos: todas las cosas son reales pero ninguna es «la» realidad. Pero «la» realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda «la» realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es «una» realidad sino el fundamento de «la» realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto (148).

Es ya un corolario la prolongación del argumento hasta la índole *personal* de Dios:

La realidad absolutamente absoluta es *eo ipso* una realidad absolutamente «suya». Consiste, pues, en «suidad» absoluta. Por tanto es esencialmente personal, porque personidad consiste formalmente en suidad. Si Dios no fuera absolutamente suyo no sería absolutamente absoluto. En su absoluta concreción, Dios es esencialmente personal⁷⁷.

semejante a la que podría señalarse, por ejemplo, entre cada hombre y «la» humanidad». Se percibe que no es ésa la intención de Zubiri. Pero, por eso mismo, no queda claro esta vez qué vivencia inmediata querría suscitar su «metáfora gráfica» Y, naturalmente, crece el recelo con la relevancia atribuida a lo así sugerido para la búsqueda «justificación de la realidad de Dios».

77. *El hombre y Dios*, cit., p. 168. Podría suscitar duda el sentido del adverbial «absolutamente», propio de Dios. Ha de entenderse, pienso, precisamente *por su contra-*

[Corolario que es aún aclarado así por Zubiri:] Dios es vida absoluta porque es absolutamente suyo, porque es persona [...] Su vida, su autoposesión, está fundada en su suidad [...] *Fruición es el reposo en la plenitud de la propia realidad.*

Puede ser oportuno recoger unas posibles *observaciones críticas*. Es fácil estar de acuerdo con (a) y (b). Quizá, en cambio, necesita aclaración (c), con su atípica distinción entre *lo real* (=las cosas reales) y «*la realidad*». Excluyo, desde luego, toda contaminación «platónica» o ingenuo realismo de los universales. Me parece claro que, en el principal texto citado, lo que se quiere destacar (y para lo que se recurre al artificio gráfico) es que hay en las cosas reales un «poder» que es impositivo incluso *sobre esa misma realidad* «*ab-soluta*» que es la inteligencia sentiente humana (y ello hace que ésta sea sólo «relativamente» absoluta). De tal modo es origen del «de suyo» de todo lo real, que lo es también de la índole impositiva que (como tal «de suyo») tiene sobre la específica realidad personal humana («suya» y «ab-soluta», pero, por esto mismo, sólo relativamente).

El punto en que puede encontrarse mayor dificultad es (d), con su buscadamente rigurosa estructura polisilogística. Superada la oscuridad que podría afectar a la forma en su tenor literal, el fondo dejará a algunos ciertas perplejidades: 1) ¿Justifica el razonamiento hecho la conclusión: «existe otra realidad, en que se funda 'la' realidad»?⁷⁸. 2) Incluso en el caso de darse por válido el razonamiento, ¿queda con ello garantizado para tal Fundamento *todo* lo que quiere sugerir la denominación «realidad absolutamente *absoluta*»?⁷⁹.

Estas preguntas críticas son sin duda susceptibles de suficiente respuesta desde las posiciones peculiares de Zubiri —que, incluso tras un esfuerzo no pequeño, no estoy seguro de conocer adecuadamente—. A la acogida que he prestado a las posibles críticas subyace la preocupación que he manifestado tantas veces por analizar la plausibilidad de la fe en Dios en lo que añade a la aserción de figuras más neutras de lo «Absoluto», como *Brahman* o *Tao*.

posición al «relativamente» que modifica el «absoluto» de la persona humana. *Y no homologarlo* con el significado de ese mismo adjetivo básico («absoluto») en cuanto aplicable tanto a la persona humana como a Dios.

78. La duda es: ¿por qué se ve aún necesario «fundar 'la' realidad» y no basta la fundamentalidad ya admitida para la deidad? Y, si se insiste en que necesita aún fundarse, ¿no habría que buscar siempre otro fundamento *in infinitum*?

79. Es claro el «absolutamente» por contraste con el «relativamente» que modifica el «absoluto» de la persona humana; pues sobre él no ejerce ya «la» realidad su poderosidad determinante. Pero ¿queda justificado el *básico* «absoluto», en definitiva, el que tal Fundamento sea una realidad «suya» (= personal)?

Buscando comprender lo que sería *el fondo* del razonamiento con el que Zubiri culmina su «vía de la religación» (y con el que indudablemente piensa llegar a Dios, justificada su índole personal) y evaluarlo con justicia, podría quizá resumirse así: «ha de tenerse como *persona* aquello *por lo que* últimamente los humanos somos *personas*». No sería muy diverso lo que habría que reconocer presente en cualquier tipo de «argumentación endógena» que se adivinara en las vivencias de fe monoteísta. Si una ventaja veo en las más abiertamente antropológicas, está en dejar más al descubierto su débil entraña, evitando las desconfianzas que puede generar el revestimiento metafísico, con su inevitable pretensión de conceptualización y rigurosa argumentación. (Valga repetir que, en mi opinión, no cabe atribuir a *lo Absoluto* cualesquiera predicados finitos en virtud del *por lo que*; sólo puede razonarse cómo encontrar privilegiables ciertas simbolizaciones.)

8.4.3. *Swinburne: Dios personal en un empirismo moderado*

Salto ahora a un clima y estilo filosófico muy diverso. Ya no se trata de una estricta «alternativa» a mi propuesta como lo eran las dos anteriores. Es una alternativa global que no es inoportuno mencionar aquí. Es la de Richard Swinburne, a quien me referí (5.2.5.1) como a caracterizado representante de la *Philosophical Theology*: sin duda el que tiene en su haber un *corpus* escrito más extenso y cuidado, al mismo tiempo que de resultado positivo para la plausibilidad de la fe (mono)-teísta. Aunque difiero en el enfoque cosmovisional, encuentro aleccionador su esfuerzo tanto por algunas muy interesantes convergencias como por las divergencias que subsisten.

Como ya dije, hace contraste con la línea que yo he mantenido su preocupación por atenerse lo máximo posible a la *literalidad* de las predicaciones que se hacen en el lenguaje religioso, y de esas otras (teológicas) que explicitan lo implícito en la actitud creyente. Una preocupación ésta, empirista, que será muy comprensible para muchos en nuestra cultura.

De ahí también que en su descripción dé la mayor relevancia a los rasgos semánticos y que, entre ellos, destaque como el primero y más básico el ser *persona*; asumido como el lógico sujeto de la serie de predicados en que se expresa la fe y los presupuestos obvios de la actitud orante. Desde la primera frase de la Introducción al libro de 1977, *The Coherence of Theism*, se formula:

Entiendo por un teísta un hombre que cree que hay un Dios. Por un «Dios» entiende él algo así como una «persona sin cuerpo (es decir, es-

píritu) que es eterno, libre, capaz de hacer cualquier cosa, que conoce todo, es perfectamente bueno, es el objeto adecuado de culto y obediencia para el hombre, el creador y conservador del universo». Cristianos, judíos y musulmanes son teístas en el sentido descrito. Muchos teístas mantienen ulteriores creencias sobre Dios y en ellas difieren entre sí; en creencias ulteriores difieren aún, en cada grupo, algunos miembros de los otros...⁸⁰.

Se comprende que la primera tarea que se propone se refiera a la noción «espíritu», ya que constituirá el sujeto (en el doble sentido, gramatical y consciente) de todo lo demás que se diga. Esto (ver índice) puede resumirse en los siguientes predicados, objeto de otros tantos capítulos en la parte segunda del libro: «omnipresente; libre y creador del universo; omnipotente, omnisciente; perfectamente bueno, origen de obligación moral; eterno, inmutable».

Su estrategia gradúa su vindicación de coherencia de las afirmaciones relativas a un Dios así concebido: es más fácil encontrar tal coherencia si se deja fuera la ardua cuestión de la «necesidad de existir» y se piensa, por lo pronto, en un «Dios contingente». Ocorre, no obstante —reconoce— que los escritores de las tradiciones monoteístas que han pensado en profundidad han reclamado ese título de «Ser necesario». Por ello, emplea aún la tercera parte en indagar la coherencia también en ese supuesto. Le resulta factible; pero sólo «si términos como ‘persona’ y ‘omnipotente’ son entendidos en sentidos nuevos y analógicos, mucho menos fáciles de captar» (4).

En la parte primera ha rechazado la contrastabilidad (empírica), incluso en forma mitigada («débil»), como criterio para juzgar la coherencia. En la parte segunda, la ostensión de coherencia se va haciendo mediante explicaciones de los términos utilizados que no suponen en ellos un significado diverso del que tienen en el lenguaje ordinario⁸¹. Es proceder —mantiene expresamente (74)— según la «univocidad»

80. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977, p. 1; en una nota al vocablo «persona» se precisa: «Uso este término en el sentido moderno. Ciertos teístas desean añadir que Dios es ‘tres personas en una substancia’. Pero, entonces, usan ‘persona’ en un sentido especial y bastante diferente, como traducción (sospecho que más bien insatisfactoria) del latín *persona* y del griego *hypóstasis*». Cf. aún, sobre esto, pp. 99 ss.

En los paréntesis de mi texto remito a páginas del original inglés. Una traducción de dos capítulos relevantes (4 y 5) puede leerse en E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de Filosofía de la Religión*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 125-160.

81. Un ejemplo significativo de lo que eso supone lo encuentro en la interpretación del predicado «eterno»: no se trata, como es lo habitual en la tradición teológica, de pensar a Dios como «atemporal» (más allá de todo tiempo), sino de tenerlo por «sempiterno» (es decir, de duración temporal sin principio ni fin).

reclamada por Duns Escoto y Guillermo de Ockham, a la que, en los hechos si no en la teorización, se acomodó también Tomás de Aquino (!). Cuando pasa, en la parte tercera, a tratar de incorporar el predicado «necesario en el existir», todo se hace más difícil y reconoce tener que apelar a teorías del significado que tomen términos clave ('persona', 'omnipotente') por «análogos». Lo que al fin propone como ostensión (*indirecta*) de la coherencia es la posibilidad de llegar a contar con una *buena base inductiva para afirmar como real* lo que llama «mínimo esencial en la noción de Dios»: a saber, «un fundamento personal del ser» (224 ss., 256 ss., 268-280, 289-292)⁸². Es perceptible un cierto giro en esta última denominación: «fundamento del ser».

Reconoce (224) tomar de Tillich tal terminología; la introduce al final de la segunda parte, como síntesis de la serie de los predicados presentados en ella. Sin duda, no sólo por lo cómodo de un título breve; sino con vistas a la tercera parte y su peculiar exigencia. El discurso entra en lo metafísico (225) al mantener la *Unicidad* de Dios, incluso por una prueba de apariencia llana. No acude a «Infinito». Lo Absoluto se hace presente como «Necesario». Da el autor, al principio de la tercera parte, cuidadas precisiones sobre el significado que puede tener el término «necesario» en este contexto. Podrá haber quien vacile ante la duda sobre si su admisión del «Dios-Necesario» es pura concesión a la tradición de los pensadores teístas o un auténtico reconocimiento. De entrada (254), es la requisitoria de J. N. Findlay (a la que me referí en el capítulo quinto) la que parece forzar el tema. Pienso, no obstante, que Swinburne asume seriamente que el genuino teísmo necesita ese mínimo de lo que prefiero llamar «metafísica de lo Absoluto»; a pesar de que, como apareció en palabras citadas antes, tal asunción viene a perturbar la coherencia lograda y obliga a introducir en ella un reajuste.

Es comprensible, cuando se ha estado usando el término «persona» a partir de su uso en la relación humana, contando de entrada con que no habría por qué cambiar tal uso al aplicarla a Dios. Ahora se encuentran incompatibilidades; porque ser persona a nivel humano, según las reglas semánticas adecuadas, parece implicar «poder tener y no tener [ciertos predicados; y en la aplicación a Dios:] omnipotencia, omnisciencia o libertad perfecta, permaneciendo la misma persona». Lo cual obliga, finalmente, a *desistir* —en estos casos— *del propósito de usar los términos en su significado normal y apelar al «analógico»*. Swinburne lo admite; pero pide cautela y atenerse a lo imprescindible:

82. Entiendo que esta posición remite el encuentro de lo buscado en el libro sobre la «coherencia del teísmo», al otro libro que, de hecho, iba a seguirle en poco tiempo: *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

El único modo como el teísta puede mantener la compatibilidad de tales proposiciones [que aúnan «personal» y «necesario»] es jugando, al fin, la carta analógica. Tal carta es, como vimos⁸³, una carta que es perfectamente justo jugar; pero que no debe ser jugada con demasiada frecuencia. Es un comodín que sería suicida jugar más de dos o tres veces en una partida (272).

Me resulta interesante ponderar cómo queda el esfuerzo de Swinburne en relación con el mío. Es notable la convergencia que supone la final ruptura de la tan buscada univocidad y la admisión del uso «analógico» para el término clave, «persona»; así como el acceso a un mínimo de metafísica en el predicado «necesario». Pero quizá prevalecen las divergencias. Ante todo, en lo metafísico. He expresado antes mis recelos ante lo que me parecía encontrar en Zubiri de excesiva conceptualización metafísica abstracta. Entiendo que en filosofía de la religión la apelación metafísica ha de ser *mínima y bien justificada*. Pero quizá la que hace Swinburne no llega: no es del todo coherente, al no articular los predicados de lo Absoluto, «Necesario, Infinito, Único»; y puede parecer una admisión *ad hoc* hecha a regañadientes. Hace ver bien la inviabilidad del empirismo radical; pero deja desear la búsqueda, más sistemática, de una metafísica modesta, de reglas claras, fundada en la aspiración humana.

Lo que sin duda hay que tener como menos satisfactorio es la tardía y escasa admisión del papel de lo simbólico⁸⁴ en la figura de un uso «analógico» de los términos⁸⁵. En relación con lo cual, no puedo menos de añadir que las aclaraciones que hace la parte segunda sobre la coherencia de «predicados en un Dios contingente» me dejan la impresión de una lectura literalista de narraciones míticas. Que encuentro dudosamente acertada incluso en referencia a un panteón politeísta —imás abiertamente «simbólico», según pienso!—; pero, en todo caso, alejada del «Misterio trans-hierofánico» que es el «Dios» de la fe monoteísta.

Al presentar las alternativas, no he dejado de insistir (discretamente) en mi preferencia por la filosofía expuesta en los dos últimos capítulos (séptimo y octavo): la tengo por más adecuada no sólo como filosofía, sino también desde un punto de vista religioso. No es más fácil para

83. Al decir esto piensa en dos autores que ha presentado, I. Ramsey e I. M. Crombie.

84. Ni siquiera, salvo error mío, aparece la palabra; ni una justificación epistemológica genérica de algo a lo que la fenomenología de la religión da tanto relieve.

85. Definido (60) como modificación de las reglas semánticas del uso de un término («W»); hasta quedar en «más semejante a lo así normalmente llamado que a lo ‘no W’»; algo que permite ser ilustrado por los usos lingüísticos de la física cuántica contemporánea («partícula, onda») y se conecta con la teoría de «modelos y cualificadores» de Ramsey.

el creyente: al que impone una incómoda disciplina del misterio, con renuncia a espontáneas pretensiones objetivistas. Pero sí más saludable porque con ello lo prepara mejor para el ambiente crítico de nuestra cultura y lo aleja del peligro dogmatista y fundamentalista.

8.5. ANTE ALGUNAS POSIBLES OBJECIONES

Al cerrar el capítulo y mirando al conjunto, con su fuerte acento en la privilegiada comprensión de *Dios como «Amor Originario»*, no es evitable una pregunta crítica: ¿no es *unilateral* esa comprensión? Problemática por ello, al menos desde estos tres ángulos:

A) es poco verosímil, si ha de dar cuenta de la *historia* de los monoteísmos, que contienen tan grandes *dosis de violencia*;

B) es también poco verosímil para una reflexión *filosófica* que ha de pensar si un origen amoroso cuadra con una realidad —física y moral— con *tanto exceso de mal*;

C) y, en la misma *vivencia religiosa de base*, es dudoso que el creyente logre hacer *compatible* «Dios-Amor» con el «Dios eterno» (Absoluto transtemporal) que, según el análisis metafísico del capítulo anterior, exige la proclamación «Dios único».

Son objeciones serias. El esbozo de respuesta que hago a continuación tendrá aquí que quedar en simple esbozo, sin el desarrollo deseable.

A) A una presunta mayor *violencia* inducida por los monoteísmos me referí ya con brevedad en la presentación del hecho religioso (capítulo segundo). No cabía entonces, ni tampoco me sería posible ahora, un estudio adecuado. Habré de contentarme con sugerir que no consta que lo que hay de real en el hecho denunciado contradiga lo que en el capítulo presente he mantenido sobre la índole nuclear de la vivencia que subyace al «Dios es amor». La violencia precedía históricamente. Para comprender su retorno ayuda la hipótesis de Bergson en sus *Dos fuentes*: la vivencia amorosa viene de la intuición de los grandes «místicos» originadores de «religiosidad dinámica»; pero es recogida siempre sobre un fondo previo de «religiosidad estática», a la que transforma pero por la que se impurifica⁸⁶.

86. H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, cit., pp. 25-28, 48-49, 70. El que la fe en la *unicidad* de Dios haya inducido violencia dogmatista (por cuanto «posesión de la Verdad única») es un hecho documentable en no pocos contextos. Pero responde a una degeneración «estaticista» de lo «dinámico» de la religiosidad que llegó al monoteísmo buscando la *trasparencia* de todas las mediaciones hierofánicas hacia el *Misterio inefable*. Éste (Dios no menos que Brahman) es *buscado como única* «Verdad

Para explicar una mayor violencia en las tradiciones previas, sigo pensando que es correcto recurrir a otros factores que pueden ser decisivos: dominancia viril, particularismo étnico... Este último factor, muy detectable en el yahvismo, reaparece (como ya recordé antes) de uno u otro modo en el cristianismo y en el islam —siempre contra su intuición universalista—. La dominancia viril (propia de sociedades de pastores) en las tradiciones «uránicas» semitas en que surgió el monoteísmo puede pesar en sus hábitos belicosos⁸⁷.

En relación con ello hay también que preguntarse sobre un específico «*patriarcalismo* monoteísta». Lo que hay de hecho es quizá referible a la pervivencia de un fondo «uránico», con su relieve del símbolo paterno. (La pervivencia de un fondo «ctónico» en religiones «místicas» da más cabida al símbolo materno). Pero hay que subrayar que el «patriarcalismo» cultural —discriminación y explotación de la mujer— es mayor en ámbitos uránicos politeístas. Si lo que el símbolo «Padre» sugiere para el «Dios» único es «Amor Originario», coincide en ello con la sugerencia que tendría el símbolo «Madre»; y orienta, más bien, hacia una religión de iguales⁸⁸.

B) Respecto al ingente problema del «*exceso de mal* en el mundo» sólo es posible aquí reconocer el mayor relieve que cobra para la fe en Dios precisamente cuando es comprendida como en el presente capítulo he intentado hacerlo. Un «problema del mal» lo hay para todo ser humano que piense; pero nadie lo tiene tan agudo como el creyente cuya fe es actitud invocativa del Misterio último como *origen amoroso del mundo*. Por eso he reconocido en mi planteamiento que no basta para dar a esa fe un laudo de plausibilidad la ostensión de coherencia *interna* sobre la que vengo reflexionando en los capítulos séptimo y octavo. Queda una tarea más compleja: una discusión en torno a su coherencia *externa*, es decir, con la *visión global de la realidad*; en la que ha de jugar papel

última»; pero, por definición, *nunca «poseible» en las fórmulas* en que se expresa la fe en Él. Diré más sobre este tema —y sobre el que hoy llamamos «fundamentalismo»— en el último capítulo.

87. Habría aquí que referirse de nuevo a la *sacralización de la violencia*; y habría que acudir de nuevo (como en el capítulo primero) a René Girard. No voy a repetirme. Sí tengo por oportuno recordar la tesis de dicho autor que ve precisamente al cristianismo como superación de esa sacralidad.

88. No pocos usos concretos de «Padre» en los relatos evangélicos —tal el de la famosa parábola de Lc 15— sugieren una superación de lo específico del rol paternal. Y la práctica de las primeras comunidades cristianas tendía abiertamente a la sociedad de iguales (cf. Gál 3, 28: «Ya no hay más [...] varón ni mujer, pues sois uno en Cristo Jesús»). Hay que atribuir a otros factores menos genuinos la persistencia del patriarcalismo en las iglesias cristianas hasta hoy.

decisivo el tema del mal. A esa coherencia irán dedicados los capítulos próximos; en ellos habrá sendos apartados dedicados al «mal físico» (9.4) y al «mal moral» (10.1.6); cuya problemática en relación con la fe es más lógico tratar por separado.

Hay otro aspecto, menos directo, de esos problemas del mal, sobre el que es oportuno decir aquí al menos una palabra. Porque ha sido, pienso, al intentar afrontarlos teóricamente cuando en las tradiciones monoteístas se han formulado *creencias y doctrinas que resultan poco acordes* con la fe en Dios-Amor: justicia divina «vindicativa», castigo infernal eterno del pecador, perdón divino condicionado a expiación, pecado «original» que, por trasmisión hereditaria, hace de la humanidad una *massa damnata*...

Más que buscar forzosamente la compatibilidad de tales creencias y doctrinas con lo nuclear de la fe, lo que se requiere es un estudio histórico cuidadoso sobre influjos y contextos por los que —contra la genuina inspiración básica— surgieron esas creencias como respuesta (ifinalmente ineficaz!) al problema del mal. Pero ello es, más bien, tarea de la reflexión *teológica*⁸⁹. La ayuda de la filosofía de la religión no puede ir más allá de la sugerencia de planteamientos más correctos del problema, unida a la denuncia de la ineficacia de dichas respuestas. Yo, en todo caso, no puedo ahora ir más allá de esta somera indicación.

C) De tipo muy diverso es la objeción que voy a abordar en último lugar. Representa una radical puesta en cuestión del monoteísmo tal como lo he tenido presente al ponderar su plausibilidad. En el capítulo anterior acepté —e incluso reivindicué— la pertinencia de unos nucleares predicados metafísicos; en el presente, en fuerza de la esencial actitud invocativa que es la fe, he tomado el predicado antropológico «amor» como también nuclear a «Dios» (atribución *simbólica*, pero *privilegiada*; que, aun sometida a la pauta dialéctica, expresa más que sólo una cifra entre las cifras...). ¿Son compatibles esos dos tipos de predicados? Muchos lo niegan. Algunos teólogos hacen hoy de modo tan unilateral la reivindicación del «Dios-amor», que excluye implícitamente lo metafísico. Según esa tendencia, no sólo hay que proscribir el hablar de «Dios impasible» —proscripción justa, porque «impasible» difícilmente no excluye «amor»—, sino que, para recoger la actitud invocativa creyente, hay que concebir «Dios» (sus «afectos» y «decisiones») como *capaz de evolucionar* con tal actitud. La demanda de esta tendencia con-

89. La teología cristiana lo ha ido haciendo a lo largo del siglo XX y, sobre todo, desde 1965. Sobre la base de estudios exegéticos e históricos muy serios, y, hay que añadir, remontando no pocas incomprensiones de la autoridad institucional.

fluiría con las críticas hechas al lenguaje teológico-metafísico desde el empirismo: tal lenguaje hace a «Dios» «morir la muerte de las mil cualificaciones»⁹⁰.

La dificultad es real. Nunca desaparecerá. Y no pocos por ella preferirán, como lo único filosóficamente razonable en el tema, la «fe filosófica» de Jaspers. Mi intento ha sido mostrar que una síntesis de lo antropológico-simbólico y lo metafísico no es inviable y que puede no traicionar la autocomprensión del creyente. Hay aspectos de esta cuestión, ligados al ejercicio concreto de la fe (fe en la Providencia, oración...), que es preferible reservar para un contexto posterior (10, 1). Ahora querría sólo sugerir cómo podría ser coherente un «Dios *Amor Originario* y a la vez *Eterno*». Elijo este término como epítome de los predicados metafísicos, entendiéndolo desde luego en el sentido clásico de «más allá del tiempo», que excluye de Dios la «temporalidad» con la que el creyente *vive de hecho* su relación con él.

La vida de fe, y más cuando es concebida como relación amorosa, incluye de parte del creyente una esencial temporalidad: el cambio sucesivo de una actitud a otra, con unos u otros contenidos que responden a las circunstancias en que se desarrolla su vida integral. El creyente se dirige a Dios desde su estado de ánimo, uno u otro. Se siente necesitado y pide ayuda; pecador, y pide perdón; los encuentra y expresa gratitud. No puede por menos, en su vivencia, de «vivir la presencia de Dios» como *coextensiva* con sus vivencias. Y tiende espontáneamente a entender esto como *distensión temporal* del mismo Dios; por lo que verá la sugerencia de que «no hay en Dios mismo tal distensión» como atentatoria contra lo que vive y como equivalente a una declaración de que «Dios» no es una realidad viviente.

Ahora bien, todo ello está suponiendo la mentalidad «univocista». Y ya sabemos que hay buenas razones para superarla. Si es comprensible en lo que podríamos llamar «filosofía espontánea del creyente», son muy obvias sus dificultades y el riesgo de implausibilidad que induce para la fe. Un creyente razonable puede ser capaz de entenderlo. Porque no se le pide que renuncie a lo realmente nuclear de su pretensión vivida. En ese «límite» o «asíntota» al que la analogía/dialéctica eleva la atribución de *agápe* («Amor Originario», *Agápe pura*) sólo habrá de excluir aquellos aspectos que, en el punto de partida («éros en vía de aga-

90. La expresión es de A. Flew en la disputa de las parábolas (que reseñé en el capítulo quinto). Pero el tema se encuentra básicamente en las requisitorias de muchos teólogos de hoy no reconciliados con lo metafísico. Incluso cuando marcan distancia con la «teología del proceso» de A. N. Whitehead. Pienso que deberían reconsiderar su postura; quizá mis reflexiones sintéticas pueden ayudar a ello.

pización»), llevan el sello de la finitud. Tal exclusión le obliga, es cierto, a renunciar a la simple *proyección en la realidad de Dios* del despliegue antropomórfico de su relación a él; algo no cómodo, porque dicha proyección proporcionaría una confortante «imagen obvia» de Dios. Pero el creyente hará bien en aceptar con todas sus austeras consecuencias que su actitud es de *fe* más allá de cualquier obviedad: que su misma «experiencia de Dios» no escapa a ello.

El reconocer a Dios como «Eterno», más allá de toda distensión temporal, no es incompatible con tenerlo por «viviente». Una «vida» extendida en el tiempo es, desde luego, la que los humanos vivimos, la única que podemos imaginar y sobre la que entablamos nuestras «teorías de la vida». Pero tal vida es una vida finita. ¿Es digna de Dios? Creer en «Dios viviente» ¿no será más bien atribuirle una «vida infinitamente densa», una «vida» superior y, desde luego, *no imaginable*? ¿No es su misma fe la que pide al creyente esta renuncia a la imagen obvia? Quizá esta recia fidelidad a la «teología negativa» no sólo hace al creyente menos vulnerable en el actual mundo crítico. Lo hace también *más respetuoso* de Dios; por tanto, más auténtico creyente. Y debe también hacerse consciente de que puede no ser tanto su experiencia cuanto fragmentos doctrinales tradicionalmente recibidos los que le creen o agraven el problema⁹¹.

91. Entre ellos habría que enumerar aquellos que, partiendo de las confesiones trinitarias cristianas, se plasman en una imagen «dialógica» *interna* de Dios; ciertas teologías pasan de ahí a su temporalización. Debe aconsejarse cautela. Voces teológicas autorizadas han puesto en guardia sobre la distancia entre el uso de «persona» (*hypóstasis*) en las discusiones teológicas de los siglos III-VI (y en las fórmulas de confesión de ellas nacidas) y la semántica actual del término. Cf. K. Rahner, «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*», en *Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid, 1964, pp. 105-139.

No sé si habrá extrañado a alguien la ausencia en mi exposición de referencias trinitarias. Debe recordarse que mi propósito era indagar la plausibilidad del *monoteísmo*. Querría añadir que, si hay que tener por nuclear a la singularidad monoteísta *cristiana* la invocación «¡Padre!» —con la adhesión a Jesús como «Hijo de Dios» y la conciencia de ser guiados por su «Espíritu»—, no es tan claro lo sea en la misma medida una *doctrina* sobre «la Trinidad».

EL COSMOS, CREACIÓN DE DIOS

En el capítulo presente me propongo completar la indagación sobre la plausibilidad filosófica del monoteísmo, pasando a buscar —según el plan esbozado en la Introducción de esta tercera parte— *qué asunciones filosóficas generales pueden resultar coherentes* con él, tras haber estudiado su coherencia interna (y la «argumentabilidad endógena» inherente a su más básicas experiencias). La vigilancia sobre la coherencia sistemática es obligada en todo trabajo filosófico. Aun sin dar primacía a la construcción de sistema, al menos debe asegurarse, para aquello cuya plausibilidad se indaga, que no contradiga a una *visión global del Universo* en la que entren todas las consideraciones de lo real que sean pertinentes.

Las grandes concepciones religiosas han incluido desde muy antiguo una determinada versión de la realidad del *Cosmos*¹: una «cosmogonía» y una «cosmología» que resituaban todo lo conocido en el ámbito de lo sagrado y lo referían de uno u otro modo al Misterio. Como es de sobra sabido, la versión del monoteísmo yahvista (heredada después por el cristianismo y el islam) llama a esa relación «creación». Según el comienzo del documento «sacerdotal» del Pentateuco, «en el principio creó Dios los Cielos y la Tierra. La Tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el Espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas»².

Se está generalmente de acuerdo en que las expresiones responden a los rasgos más básicos de la cosmología habitual mesopotámica: los Cie-

1. El vocablo de origen griego *Cosmos* es hoy más usual que el más tradicional *Mundo*, de origen latino, sobre todo si, como me propongo, ha de subrayarse la atención a la «cosmología» contemporánea de apoyatura científica.

2. Gén 1, 1-2; traducción de la *Biblia de Jerusalén*.

los envuelven por arriba la Tierra, que es también envuelta por aguas a su nivel (separadas, según el mismo relato, por la obra creadora y constituidas en «mares»); aún subyacen otras aguas que forman el abismo; y hay todavía unas aguas envolventes de todo, que son separadas también por la obra creadora mediante la bóveda del «firmamento». Tal cosmología era un supuesto cultural obvio para los redactores (algo después del exilio, en el siglo V a.C.). Pero éstos han puesto sumo cuidado en disociarla de la cosmogonía a la que iba unida en los mitos originales, con sus múltiples figuras hierofánicas (dioses de uno u otro nivel, luchas de poderes, resistencia del material preyacente...)³. En el relato de la redacción sacerdotal, la «creación» ocurre por la palabra divina.

En la reasunción de las fórmulas bíblicas que suponen los primeros *credos* cristianos (siglo II d.C.) podría entenderse perdura la misma cosmología, si bien pronto se sustituyó —y sin gran dificultad, pues la diferencia no afectaba a lo esencial— por la cosmología «tolomeica»⁴, vigente hasta la Edad Moderna. Lo que, en el fondo, se dice al afirmar: «Creo en Dios [...], creador del cielo y de la tierra», no es sino esto: *todo lo que no es el mismo Dios depende en su existir de Dios*; aunque, eso sí, se dice, desde una perspectiva espontánea humana, que *pone en el centro a la Tierra*, el habitáculo de los humanos. Valga apuntar ya aquí, anticipando, que, cuando en la Edad Moderna acabe imponiéndose la concepción astronómica «copernicana», ella sí significará comprensiblemente el comienzo de una gran crisis para la visión monoteísta y su noción de «creación»; precisamente por cuanto implica esa centralidad humana. La primera incidencia histórica de la crisis (condena de Galileo en 1633 por la autoridad católica romana) se ha hecho emblemática; pero era sólo el comienzo de una polémica que había de acompañar el desarrollo de las concepciones evolucionistas —primero referidas a los vivientes del planeta Tierra, después a todo el Cosmos a partir de lo que hoy llamamos *Big-Bang* inicial.

Cuando un creyente monoteísta retoma todavía hoy la fórmula «creo en Dios, *creador* del cielo y de la tierra» necesita, como ya puede estar quedando claro, *esencializar* lo que dice hasta dejarlo en el mencionado «todo lo que no es Dios depende en su existir de Dios». Aun así, habrá de preguntarse por el sentido de lo que afirma en su creencia: ¿es una *explicación* del Cosmos, y, si lo es, puede armonizarse con las cien-

3. Sobre la cosmogonía mesopotámica puede leerse el estudio de Elena Cassin en el *Diccionario de las mitologías* I, ed. de Y. Bonnefoy, Destino, Barcelona, 1996, pp. 111-128. Cf. la traducción de F. Lara Peinado del poema babilonio *Enûma elish*, Trotta, Madrid, 1994.

4. Ésta es asumida ya por escritores eclesiásticos de los siglos IV y V.

tíficas en boga?, ¿o es, más bien, algo de otro orden, y, en ese caso, con qué función? La coherencia exige al creyente actual una *hermenéutica* de esa relación a Dios que denomina «creación».

Tal hermenéutica es *a fortiori* —en el nivel reflexivo y con mayor complejidad— una tarea ineludible de una filosofía de la religión que se pregunte por la plausibilidad del monoteísmo. Tomando «creación» como hilo conductor de las reflexiones, parece razonable partir del significado religioso usual del término; que, según entiendo, podría describirse así:

a) se trata de una dependencia concebida en analogía con la «producción por causalidad eficiente»; pero diversa, ya que no se refiere a acontecimientos cósmicos concretos sino a su globalidad;

b) que, al revés de las que conocemos, *no presupone algo previo* sobre lo que actúe la «causa» (es lo que en la fórmula escolástica se decía con el añadido *ex nihilo*);

c) y que está presidida por una *decisión inteligente y voluntaria*.

Es ésta una descripción no poco antropomórfica, sobre todo en el último rasgo; requiere por ello una depuración que tenga en cuenta las pautas apuntadas en los capítulos precedentes. Pero que ha de afrontar, previamente, el grave problema al que vengo aludiendo.

1) El problema tiene alcance metafísico; pero nace en niveles más bien *físicos* y cercanos a las teorías científicas vigentes. Y puede resumirse en el término «evolución». La visión global del mundo que ofrecen hoy las ciencias y que ha de asumir toda teorización metafísica (cosmológica) que quiera tenerlas en cuenta es de *índole evolutiva*. Ahora bien, tal línea de pensamiento parece inevitablemente designar una *alternativa explicativa global* a la clásica visión religioso-metafísica que implicaba el hablar de «creación». ¿No queda ésta simplemente obsoleta y quizá ya, incluso, sin sentido ante las ciencias actuales?

2) Tal es, sin duda, el aspecto más urgente y complejo del problema con el que debe enfrentarse el capítulo. Pero hay también otro aspecto más puramente *metafísico*, que no era desconocido a la reflexión filosófica del pasado: es el que suscita el mismo supuesto tácito de *exterioridad mutua* en que son concebidos «Dios» y «Cosmos». Hablar de creación busca subrayar entre ellos una diferencia no gradual sino *absoluta*; y eso es lo que se expresa cuando se habla de «trascendencia» de Dios: Dios no sólo no se identifica con el Cosmos, sino que el Cosmos sólo existe por Dios. Ahora bien, ¿no traiciona esa concepción la misma intención que conduce a adoptarla, por cuanto concibe a Dios como «exterior» al Cosmos? (Realidades en relación de mutua exterioridad parece han de ser de algún modo homogéneas, al ser adicionales.) Esto invita a reconsiderar la afirmación de «trascendencia»; a ponderar la alternativa

«inmanencia». Hay que recordar que ha habido toda una línea de tradición religiosa que ha vivido como inmanencia la relación al Misterio. El «panteísmo» ha sido generalmente rechazado en la tradición monoteísta; ¿habría que hacer un replanteamiento?

3) Hay otro aspecto del problema: es el que las concepciones científicas y su obvio supuesto de *materialidad* de todo lo que forma el Cosmos plantean sobre la índole de la realidad de Dios: ¿tiene sentido, y cuál, su tradicional denominación *espiritual*?

4) Es, por fin, inevitable en este contexto el abordaje de otro grave problema que se implica en cualquier intento de consideración sistemática de la relación entre Dios y Cosmos: el constituido por *el mal* de todo tipo, tan copiosamente presente en el Cosmos: ¿resulta compatible con la consideración de éste como «creación de Dios», sobre todo cuando «Dios» es concebido con fuerte acentuación de su índole amorosa?

La relevancia de unos y otros de los problemas aludidos será evaluada diversamente según el estilo cosmovisional de cada filosofía: es bueno rememorar una vez más esta cautela metódica. Difícilmente podrá, incluso quien tenga una filosofía de tipo naturalista, eludir ciertas aserciones metafísicas; pero será una metafísica minimalista la que ensaye, lo más cercana que pueda a los cánones científicos. Mientras que una filosofía de la religión que se haga desde el temple idealista-objetivo, con su asunción de racionalidad total, verá con gusto, y abordará con gran confianza como pieza central, una metafísica del monoteísmo. Desde una filosofía de temple humanista, con base ético-antropológica, los problemas metafísicos ni se tratarán minimalísticamente ni se magnificarán. Recibirán un enfoque peculiar: se verán como problemas de un ser humano que busca «sentido», ineludibles problemas-límite, quizá siempre más problema que respuesta. A los que la posible respuesta se buscará desde una aceptación generosa de la realidad humana y sus exigencias; aunque sin que ello haga menos obligada la confrontación con la visión más realista-objetiva que ofrecen las ciencias. (La fe religiosa *no brota* de evidencias de ese nivel sino de una experiencia interior, pero no podría subsistir *contra* las mismas.) Esta incómoda *dualidad metódica* será quizá fecunda al abordar el último problema de los antes enunciados.

He aquí, según lo dicho, el esquema del capítulo:

9.1. Creación y concepción evolutiva del Cosmos.

9.2. La paradójica inmanencia de la absoluta Trascendencia fundante.

9.3. Dios, ¿espíritu puro?

9.4. Bien y mal en el Cosmos.

9.1. CREACIÓN Y CONCEPCIÓN EVOLUTIVA DEL COSMOS

No es tarea fácil la que ahora me propongo abordar. De lo que es el Cosmos son posibles descripciones de varios tipos. Pero, para el propósito que ahora persigo se requiere rigor y son las actuales *ciencias naturales* («físicas» en el sentido amplio) las únicas que pueden darlo. Esto deja en situación poco cómoda. Ni, como es obvio, cabe aspirar a hacer en breves páginas un resumen adecuado de lo que las ciencias tendrían que aportar en su estado actual, ni cabe tampoco, por ello, echar por otro camino prescindiendo de esa aportación. Hay que intentar una evocación sintética que tenga en cuenta los capítulos mayores, sin dejar fuera, en lo posible, ninguno que pueda ser pertinente para la confrontación con lo que sobre el Cosmos en su relación a Dios profesa la fe monoteísta.

Es razonable que tal evocación tenga un primer epígrafe histórico, tomando como punto de partida el tiempo en que era posesión pacífica la espontánea convicción humana de la centralidad cósmica del planeta Tierra; esa convicción que, como dije, era el supuesto de las fórmulas de creencia monoteísta en la «creación del mundo por Dios». Y que, desde ahí, siga los pasos de su sustitución por esa otra visión del Cosmos hoy vigente, cuya clave de expresión es, con toda seguridad, el término «evolución».

9.1.1. *El destronamiento del «rey de la creación»*

La convicción de estar situado en una posición central respecto a lo que llama «el mundo» es espontánea para el ser humano. Y no fácil de superar: cualquier *descripción inicial de «los fenómenos externos»* debe todavía hoy comenzar por ahí, si ha de ser hecha por un sujeto humano consciente y a partir de sus experiencias sensoriales inmediatas; sólo después podrá, y deberá, *rectificando* la descripción inicial desde una reinterpretación, añadir la *descripción científicamente elaborada* (que cada sujeto hará desde testimonios recibidos por vía sensorial, de modo más o menos directo, de especialistas fiables). Fue importante ya en su momento el avance científico que supuso la elaboración de la concepción astronómica tolemeica: incluía observaciones no obvias y mediciones rigurosas con hábiles diseños de comprobación. Pero sin romper la espontánea convicción de base ni obligar a su rectificación.

De aquí la importancia mayor que hay que otorgar a la revolución astronómica iniciada por Copérnico y consumada por Kepler, Galileo y Newton. Lo nuevo en ese comienzo de la Modernidad no fue sólo un mayor rigor metódico, con la cuantificación matemática de las re-

laciones observadas y la provocación de experimentos, sino algo que comenzaba a afectar a la misma descripción de la realidad percibida, obligando a rectificar la «imagen del mundo», hasta hacer que no sea ya coincidente con la espontánea. Esto hace más comprensibles las conocidas resistencias iniciales. Al mismo tiempo que, una vez abierto el camino de las rectificaciones, obliga a tener ya siempre lo hecho por provisional. Toda imagen científica del mundo podrá cambiar, e incluso es normal esperar que cambie: un «falibilismo» éste que las recientes teorías de la ciencia tienen bien asimilado.

Como se ha dicho repetidas veces, el «susto» copernicano, al que acabo de aludir, fue sólo el comienzo de otros muchos. Éstos pueden agruparse según criterios diversos. Voy a referirme en seguida a varios de los cambios más relevantes de la imagen espontánea del mundo. Pero, yendo ante todo al más sonado, la visión *evolucionista* de la serie de los vivientes en la Tierra (con su explicación, por Darwin, en un mecanismo azaroso de selección natural) fue especialmente impactante por cuanto terminaba de arruinar la conciencia que fácilmente tenía el ser humano no sólo de habitar el centro del Cosmos, sino de constituir su razón de existir: algo de tal modo especial que —en términos caros a las tradiciones monoteístas— le otorgaba derecho al título de «rey de la creación»⁵.

En realidad, el gran cambio —incluido el consecuente «destronamiento»— no hay que atribuirlo en solitario a Darwin. Venía de una larga serie de avances de los conocimientos científicos llevados a cabo en los siglos que van del XVII al XIX; y culminaría sólo con los todavía más espectaculares del siglo XX. Valga esta elementalísima evocación:

— La *química* fue analizando los cuerpos naturales, compuestos, y llegando cada vez a algo más elemental⁶.

— Una tarea que trasladó a una *física*, ahora preocupada ante todo por el microcosmos; y que había aprendido a añadir a la fuerza gravitatoria la del electro-magnetismo⁷.

5. Es ya tópico el texto de S. Freud que habla de «heridas del narcisismo humano»: tras las aportadas por Copérnico y Darwin, enumera como tercera la que él mismo ha traído con el descubrimiento del inconsciente, que hunde definitivamente el orgullo del «yo». Desde el punto de vista de mi exposición, no es lo más destacable la repercusión para la sensibilidad humanista, sino el cambio de la imagen del mundo. Por eso, aun cuando he dado pronto relieve a la específica aportación darwiniana, serán otros cambios en física, química y biología los que más destaque.

6. Los nombres a citar serían múltiples: Lavoisier, Dalton, Gay-Lussac... Un hito muy importante ha de ponerse en 1869, con el establecimiento de la primera «tabla periódica de los elementos» (Mendeleev).

7. Es la aportación de Faraday, Ampère, Maxwell... A mediados del siglo XIX se formulan las leyes de la termodinámica; y hacia el final se descubre el mundo de las partículas

— La *geología* facilitó un estudio reconstructivo muy aquilatado de las edades del planeta; que fue decisivo para, completando las observaciones actuales con las de fósiles debidamente datados, elaborar la *biología* en clave evolutiva⁸.

— El primer tercio del siglo XX ha sido la edad revolucionaria de la *física*⁹.

— El gran incremento de las posibilidades de observación *astronómica* permite ya extender al Cosmos entero la visión evolutiva: un único proceso expansivo tras una gran explosión (*Big-Bang*) inicial¹⁰.

— Y en tal proceso no se ve ya como excepción el surgir de la vida, tras el continuo avance en la segunda mitad del siglo de la *biología molecular*¹¹.

Un importante resultado social de esta serie de avances científicos que acabo de enumerar es que hoy el humano instruido ha aprendido a reconocer que *nada tiene que «ser» como a él se «le aparece»*. Desde luego, se sentirá «destronado». Puede que también *perdido* en esa imagen del Cosmos que le ofrecen los saberes objetivos que gozan de más autoridad social (confirmados como están por el impresionante despliegue tecnológico que han potenciado). La realidad sensible, que ya los filósofos llamaban «fenoménica» (= «conocida *en su aparecer consciente*») corre peligro de quedar ahora como simplemente «aparencial»: lo material no es continuo ni estático, ni tiene las cualidades con las que lo percibimos (color, dureza, etc.). Nuestros sentidos construyen en parte lo que espontáneamente tenemos por «mundo real». Tal «descubrimiento» puede dejar una primera impresión «escéptica»: una despreocupación teórica por algo que no cambia las condiciones de uso del «mundo

subatómicas. Aportaciones muy relevantes son las de Röntgen (1895): rayos X; y la de los esposos Curie: radioactividad.

8. Las concepciones biológicas evolucionistas comenzaron ya en el siglo XVIII y se fueron imponiendo a lo largo del XIX. La publicación por Ch. Darwin de su *Sobre el origen de las especies* (1859) fue, sin duda, decisiva incluso más allá de la biología.

9. Dos son las revoluciones más destacables: la teoría de la relatividad de Einstein (1905, 1916) y el paso de la física clásica a la «cuántica» (Planck, 1900, 1926). De 1911-1913 data el modelo atómico sustancialmente vigente (Rutherford, Bohr). En 1929 se diseña el primer ciclotrón, que permitirá investigar las partículas subatómicas.

10. La idea se remonta a 1929, cuando Hubble observó la creciente separación de galaxias. Se fueron sumando indicios convergentes; y la teoría quedó marcada con el título de *Big-Bang*, inicial humorada de Hoyle. En 1965 captaron Penzias y Wilson la que llamaron «radiación de fondo», que sería su huella actual.

11. Por dar una fecha, valga 1953, cuando Watson y Crick establecieron la estructura helicoidal del ADN (ácido desoxirribonucleico), determinante en los procesos de transmisión hereditaria de la vida. Su conocimiento ha permitido tanto el precisar el mecanismo de la evolución de los vivientes como el establecer sólidas conjeturas sobre la biogénesis.

real», el que nos dan directamente los sentidos y en el que seguimos viviendo; atentos, eso sí, a aprovechar las oportunidades que hoy brinda la tecnología. (Una primera impresión que es compatible con la convicción oscura de que «en el fondo, las ciencias tienen la verdad».)

Lo evocado últimamente es un *problema epistemológico* ya otras veces aludido y que no puedo tratar con detención. Debo, al menos, ofrecer unas indicaciones hacia la que pienso correcta solución, que ayudarán a la comprensión de lo que diga en el resto del capítulo.

Ante todo: nada de lo dicho anula la consciencia de *estar en la realidad*; o, quizá mejor, de *ser realidad en realidad*: la realidad de un sujeto humano autoconsciente situada en otra realidad, a la que pertenece y que lo desborda inmensamente; que, afectándolo, origina con él el conjunto potencialmente infinito que llamamos Cosmos¹². Tal consciencia general no se da separada de las concreciones en que se realiza. Las cuales participan de su carácter de realidad pero incluyen referencias condicionantes tanto a la estructura específica del sujeto humano como a la de aquello del mundo que en cada caso lo afecta. Eso da a cualesquiera concreciones conocidas por los humanos una índole que pienso puede bien llamarse de «interpretación de lo real»¹³. Ya nuestra misma dotación sensorial perceptiva hace, al ser afectada por los agentes del medio en que vivimos, la más elemental y espontánea de las interpretaciones; una interpretación que es prolongada, con importantes adiciones, por nuestro lenguaje natural.

En estas breves alusiones a tomas de posición epistemológica he buscado sólo el mínimo que me parecía necesario para darme a entender en lo que sigue. Pienso que, en el contencioso que podría entablarse sobre *¿qué Cosmos es más real, el de nuestra percepción sensorial directa o el «científico»?*, una buena respuesta debe siempre partir de que *ambos son interpretaciones*. Dicho lo cual, hay que añadir que ambas interpretaciones no se contradicen entre sí: están hechas, por así decirlo, en claves diferentes. La espontánea y directa cuenta con la ventaja de su *mayor inmediación e indubitabilidad*, por depender de solas estructuras naturales. Es, en cambio, relativamente más tosca y, desde luego, *más limitada* (no sólo con el límite genérico de las estructuras humanas, sino con el peculiar del sujeto que en cada caso la hace; limitada también

12. «Real» es, en definitiva, lo que no *se resuelve* en ilusión aparental; y que tampoco *se agota* en su aparecer consciente («fenómeno») o en constructos interpretativos. Es conocida la sugerente descripción de Zubiri: «lo de suyo». Y su idea de la prioridad de una «impresión de realidad», que constituye al ser humano en «animal de realidades».

13. Ya he acudido más de una vez a este término que hice central (1969) en mi *Metafísica fundamental*. Remito para aclaración a su última parte y sobre todo al compendioso capítulo XV.

por su concreta situación espaciotemporal en el mundo). Por ello pide complementos y de hecho todos los buscamos y logramos¹⁴.

La interpretación científica es, para los humanos de nuestra cultura, mucho *más amplia y ambiciosa*: puede hablarnos de un proceso que lleva en curso miles de millones de años y de un Cosmos en expansión en el que la Tierra es algo minúsculo. Pero no sólo de ese asombroso macrocosmos en que nos perdemos; también de un microcosmos, no menos asombroso, que constituye todo (el ser humano incluido), y de cómo la evolución cósmica ha ido conduciendo los mínimos elementos a integrarse en organizaciones progresivamente más complejas hasta formar lo que hoy podemos llamar «el mundo». La desventaja de esta interpretación —o serie de interpretaciones llamadas a complementarse, no sin problemas— es que *se tratará siempre, en principio, de constructos* (conceptual-lingüísticos); hechos por unos u otros humanos, que no siempre han podido añadir solidez a su construcción teórica con felices comprobaciones empíricas; y que los mismos científicos reconocen han de mantener abiertos a eventuales importantes correcciones.

Cada uno de los humanos informados del contencioso a que he aludido lo resuelve para sí mismo de una u otra manera¹⁵. Parece la más razonable la postura que acoge las dos demandas y trata de conjugarlas. Dije antes, por mi parte, que la filosofía debe conservar (según la propuesta «fenomenológica») el «mundo de la vida» como punto de partida y de arribada; pero debe también auto-corrigerse con los resultados de las ciencias acreditadas. Para el problema que intento abordar en este capítulo, es particularmente importante, insustituible, que el que filosofa se haga cargo, al menos en los rasgos más esenciales, de la actual visión científica del Cosmos. He estado evocando cómo ha surgido y cuál es el alcance de sus hallazgos. Ahora debo ya pasar a intentar resumir esos hallazgos.

Algo que resulta todavía menos fácil que lo anterior. Para los buenos conocedores, entre los que no estoy, resultará muy deficiente, a veces ingenuo, lo que diga. Toda insistencia es poca en que no pretendo ser completo ni muy exacto. Pero sería más justificada la crítica que se me

14. Todos conocemos nuestros datos biográficos, aun cuando no tenemos acceso cognitivo directo a los más antiguos... Muchas son también las noticias que, incluso antes de acceder a los resultados hoy tenidos por científicos, incorporamos de nuestro medio cultural. Con lo que «el mundo de cada cual» es siempre más amplio que el marco estricto de sus percepciones.

15. Quizá de modo anárquico. En todo caso, por la avasalladora difusión de la tecnología en nuestros ambientes y, sobre todo, a través de la informática y los medios de comunicación, una creciente mayoría sabe que existe la visión científica y no pocos rasgos de sus resultados (aunque quizá con bastantes deformaciones).

haría si omitiera este modestísimo menester de presentación sumaria. ¿Podré contar con la comprensión de mis lectores (de unos y otros, los buenos conocedores de lo científico y los no conocedores)?¹⁶.

9.1.2. *El proceso evolutivo cósmico según la visión científica*

Valga, pues, enunciar: «En el comienzo, hubo el *Big-Bang*...». Esta teoría cosmológica es, hoy por hoy, tan sólida y aceptada —aunque no infalible ni inmutable— que permite empezar así¹⁷. Y eso es bueno en varios sentidos. Permite una descripción global, «holista», y dinámica, evolutiva. Desde la cual se llega bien a lo analítico (partículas elementales, radiaciones, fuerzas básicas...); ya siempre en el supuesto de que debemos superar la neta contraposición nocional clásica entre «materia» (inerte, compacta...) y «energía».

Hay que advertir que la teoría implica que tanto el espacio como el tiempo no constituyen un marco externo en el que ocurra la gran explosión; sino que, por el contrario, son dimensiones del Cosmos que surgen con todas las demás en la misma «explosión». El tiempo transcurrido hasta nuestra actualidad sí resulta medible (con aproximación): se habla de «unos» quince mil millones de años. Pero esa medida es interna a los mismos procesos y no supone un marco externo en que se encuadre. Por lo cual, preguntas como ¿qué había antes de la explosión? o ¿qué habrá después? no tienen mucho sentido *dentro de la teoría*, o, al menos, no admiten en ella respuesta de su mismo rango. Cabe hacerlas; pero habrá que decir que son preguntas de índole filosófica, y no muy recomendables, por hacerse a una teoría con la que no son coherentes.

16. En apoyo de mi osadía, me permito acudir (en un doble sentido) a nuestro gran pensador, recientemente fallecido, Pedro Laín Entralgo. En sus libros de la última década (desde *El cuerpo humano. Teoría actual*, pasando por *Cuerpo y alma*, hasta su último brillante ensayo *Qué es el hombre* —siempre en orden a abordar el problema del «dualismo», del que me ocupo en 9.3—), ha comenzado por introducir al lector en la visión científica actual. Acudo a este precedente para legitimar el sentido de mi propio intento; muy consciente de que mi información es mucho más modesta. Acudo también en otro sentido: en ciertos puntos, que indicaré, me beneficio de la breve y clara síntesis lograda por Laín. Quede expresada aquí, una vez más, mi admiración y gratitud.

17. De la copiosa literatura actual de divulgación sobre el tema, es oportuno destacar, por el impacto, el libro *Historia del tiempo. Del Big-Bang a los agujeros negros* ([1988], Crítica, Barcelona) del físico inglés Stephen Hawking. También los varios libros de Paul Davies, sobre todo: *Dios y la nueva física* [1985], Salvat, Barcelona, 1986, y *La mente de Dios* [1992], McGraw Hill, Madrid, 1993.

Particularmente interesante es el capítulo 8 de Hawking, «El origen y el destino del Universo»: hace ver bien los problemas irresueltos de la teoría y lo varias y vacilantes que son las propuestas con que se busca resolverlos; un contexto en el que también hace el autor su «propuesta» —no muy convincente— de «mundo finito sin fronteras».

Tampoco es afortunada la pregunta ¿qué originó la explosión? (Y menos aún el alivio apologético que algunos creyentes recibieron asumiendo que el *Big-Bang* podría ser una especie de evidencia empírica del acto creador de Dios.) Planteamientos así suponen que hubiera que tomar «explosión» (el título irónico dado por Hoyle) en sentido literal. Pero la teoría no asume la preexistencia de una determinada energía que, bajo presión externa y alcanzado un umbral crítico, desarrolla bruscamente unos efectos... La teoría está construida como hipótesis fecunda para dar cuenta de efectos posteriores, observables todavía hoy, como la expansión galáctica. Al ser múltiples tales efectos y no habiendo alternativas de explicación tan amplia, acabó siendo muy generalmente aceptada; le han surgido problemas pero también confirmaciones. Hoy por hoy, ya lo he dicho, es una teoría firme, a la que hay que atenerse. Por encima de la cual cabe aún teorizar hipótesis de mayor envergadura; pero que, al no ser ya explicativas de observables concretos y concurrir con alternativas, habrán de distinguirse de la teoría *científica* y ser tenidas por filosóficas¹⁸.

Aparte de las ventajas que la han hecho prevalecer, la teoría tiene otra adicional, de orden pedagógico. Al intentar hacer una presentación sintética de lo que las ciencias piensan hoy sobre el Cosmos, el comienzo por el *Big-Bang* es ya una declaración de no-primariedad para «partículas» y «radiaciones»; de las que, por lo demás, intentaré en seguida hacer un sumarísimo inventario.

En efecto: la hipótesis consiste precisamente en anteponer a todos los estados diferenciados que podemos reconstruir otro *estado original indiferenciado*, una «singularidad» respecto a la posterior homogeneidad. En un libro que hizo época y sigue siendo citado como referencia, el físico norteamericano Steven Weinberg describió (1977) *Los tres primeros minutos del Universo*¹⁹. Es a partir de ellos cuando podemos pensar que empezó la formación de galaxias (en una de las cuales y pasados quince mil millones de años nos encontramos). Lo de esos «tres primeros minutos» nos concierne sobre todo porque es una aclaración del *surgir progresivo* de los componentes de las galaxias, que son los componentes de todo cuanto constituye el Cosmos.

18. Así hay que entender, desde luego, la antes aludida propuesta de Hawking, «Universo autocontenido». No menos las otras conjeturas emitidas sobre las varias posibilidades del futuro: disipación, *Big Crunch*, ciclos... Por mi parte, marco como se puede ver una neta distinción entre la presentación de la teoría científica y el ulterior intento filosófico —que veo ineludible, pero dependiente ya de otras tomas de posición filosóficas.

19. St. Weinberg, *Los tres primeros minutos del Universo* [1977], Alianza, Madrid, 1978.

9.1.2.1. De lo indiferenciado a la diferenciación

Vista en su generalidad, la hipótesis del *Big-Bang* conjuga la variable «tiempo» con otras dos, «temperatura» y «distancia»: que están entre sí en razón inversa, a un ritmo temporal cuya inicial densidad no resulta imaginable y que va paulatinamente serenándose. Es también imaginable la temperatura inicial; con ella va, obviamente, otro factor que da razón de ella: la «densidad de energía». Ambas decrecen rápidamente. Las distancias, crecientes, se miden pronto en cifras no menos enormes, de años-luz... He pensado que no está fuera de lugar reproducir literalmente (o resumir: [...]) algo de las descripciones-resumen que Weinberg titula «fotogramas» (advirtiendo que omite ya un estadio previo no descriptible).

«*Primer fotograma*: La temperatura del Universo es de cien mil millones de grados Kelvin²⁰. El Universo es más simple de lo que jamás volverá a serlo. Está lleno de una sopa indiferenciada de materia y radiación, cada partícula de la cual choca muy rápidamente con las otras partículas [...] El número de partículas nucleares [...] es pequeño: más o menos, un protón o neutrón por cada mil millones de fotones, electrones o neutrinos [...].»

[*Segundo fotograma*: tras 0,11 segundos, a treinta mil millones de grados: el pequeño número de partículas nucleares aún no se hallan ligadas a núcleos...]

[*Tercer fotograma*: tras 1,09 segundos, a diez mil millones de grados: aún demasiado para que puedan formarse núcleos atómicos.]

[*Cuarto fotograma*: tras 13,82 segundos, a tres mil millones de grados: pueden formarse diversos núcleos estables, como el helio; aún no el deuterio.]

[*Quinto fotograma*: tras tres minutos y cuarenta y seis segundos, a novecientos millones de grados: la formación de núcleos de deuterio facilita la ulterior nucleosíntesis.]

Sexto fotograma [fuera ya del tiempo que anunciaba el título; tras treinta y cuatro minutos y cuarenta segundos, a trescientos millones de grados:] «los electrones y positrones se han aniquilado completamente, excepto el pequeño exceso de electrones [...] necesario para equilibrar la carga de protones [...] Hay un electrón por cada protón libre o ligado, pero el Universo está aún demasiado caliente para que se formen átomos estables. El Universo seguirá expandiéndose y enfriándose [...]

20. Son grados como los de la escala centígrada, pero contados a partir del cero absoluto (es decir: -273°).

[Setecientos mil años más tarde] la temperatura caerá al punto en que puedan formarse núcleos y átomos estables; la falta de electrones libres hará que el contenido del Universo sea transparente a la radiación; y el desacoplamiento de la materia y la radiación permitirá a la materia comenzar a crear galaxias y estrellas»²¹.

Serían de sumo interés esos pasos ulteriores si pretendiera hacer *historia* del Cosmos. Pero ya se entiende que no es tal mi propósito, ni sé con qué detalles relevantes sería posible realizarlo. Interesantes serían, más que los ritmos de formación y evolución de estrellas, los concernientes a la formación de los átomos, a partir del más simple de ellos, el de hidrógeno, hasta los pesados, algunos de los cuales (hierro, silicio...) son tan abundantes en nuestro planeta; y, ulteriormente, los de la formación de moléculas (mencionaré sólo el agua, tan importante para la vida como la conocemos). Pero, diré de nuevo, ningún detalle del proceso es aquí el tema de mi búsqueda; sino sólo el perfil global de la imagen científica del Cosmos.

9.1.2.2. Los constituyentes básicos

Es sabido que los estudios recientes de física teórica, conjugados con la aportación de experimentos más sutiles y potentes posibilitados por los aceleradores de partículas, han ido haciendo mucho más complejo el *cuadro aceptado de los constituyentes básicos*.

a) Ante todo, se ha generalizado la apelación a «antipartículas» (como el positrón lo era del electrón), hasta hablarse de todo un (hipotético) ámbito de «antimateria». Cuya función principal en la teoría es aclarar las transiciones entre sus diversos estadios mediante «aniquilaciones» de las opuestas partículas; explicando también la producción de radiaciones.

b) El estudio de la estructura nuclear y sus fenómenos de fisión y fusión ha ido obligando a contar con *subpartículas* «hadrónicas» (es decir, dotadas de masa), pero no coincidentes con los clásicos «bariones» (protones y neutrones), sino hipotéticos constituyentes suyos. Son los *quarks*; algunos de «vida» tan efímera que sólo se ha constatado en el curso de operaciones del acelerador.

c) Dejo otros aspectos científicos del tema. Se coincide en tener como esencial en la teoría del *Big-Bang* un primer momento indiferenciado; y que, hoy por hoy, no cabe acceder a él por conjeturas avaladas

21. St. Weinberg, *Los tres primeros minutos del Universo*, cit., pp. 92-100. Hay varias remodelaciones esquemáticas de tales etapas. Pedro Laín, en su *Qué es el hombre* (cit., pp. 102-103), usa las denominaciones «cuántica, hadrónica, leptónica, radiante, galáctica».

por experimentos. Se supone que en él vige el indeterminismo cuántico; por lo que algunos lo denominan «era de Planck». Sólo para después pueden darse por válidas las «leyes» clásicas. Y, en cuanto a cómo teorizar sintéticamente las *interacciones* que se dan en las etapas que nos son accesibles, siguen teniéndose por irreductibles *cuatro* «fuerzas», vigentes tras la inicial etapa «cuántica»: la *gravitatoria*; la *electromagnética* (responsable, a través del fotón, de casi todo, desde las propiedades atómicas hasta las interacciones energéticas macrocósmicas); la *nuclear débil* y la *nuclear fuerte* (responsables de los vínculos de las partículas del núcleo)²².

Valga hacer otra observación, apuntando ya hacia la reflexión filosófica: aunque eliminados los dualismos radicales, como el hilemórfico de la tradición aristotélica, o el más reciente entre «masa» y «energía» —por cuanto se admite ahora su convertibilidad en ciertas condiciones—, subsiste una dualidad entre partículas «pesadas» (*hadrones*), con masa, y partículas sin ella (*leptones*), que quizá resultan ser más pura energía. En todo caso, presenta el Universo un contraste entre *partículas* y *radiación*. Y aún hay para la reflexión filosófica otra pregunta más inevitable: la pregunta por el «qué» de la materia (*¿qué* es lo que «explota», se expande, tiene temperatura y densidad energética decrecientes, con uno u otro ritmo temporal...?). A todo esto he de volver en un epígrafe posterior (9.1.3).

9.1.2.3. La vida y su evolución

Paso a otro punto concreto de la descripción científica del desarrollo cósmico, un momento posterior en que me es obligado detenerme, puesto que me guía una preocupación filosófica; y sobre el que hoy es posible decir algo más que hace no muchos años. Me refiero al *origen de la vida en nuestro planeta*. Sabíamos ya, por los hallazgos fósiles, que ese origen ha de datarse hace unos tres mil quinientos millones de años (si damos cuatro y medio o cinco al planeta mismo). Hasta recientemente se tenía por averiguada la imposibilidad del origen a-biótico de la vida (*bios*). La posible procedencia extraterrestre (parcial) siempre ha sido tenida en cuenta; aun hoy no está excluida, pero no se tiene por lo más relevante. Porque, aunque todavía no se ha logrado reproducir experimentalmen-

22. Algunos físicos teóricos se muestran muy interesados por reducirlas a una. Va ello a veces unido al deseo de hallar «la teoría final» (así, St. Weinberg). Otros piensan que no es tan importante tal unificación ni posible la llegada a una teoría definitiva. Por otra parte, aun entonces quedarían incógnitas incómodas para la voluntad de dominio teórico del Cosmos que subyace: por ejemplo, los constituidos por *las constantes* (aproximadamente, una docena) que la ciencia ha de admitir sin poder explicar su «por qué».

te los procesos conducentes, se tiene hoy por hipótesis verosímil la de que fueron lentos procesos de interacción ocurridos en el mismo planeta, en medio acuático (y contando siempre como *input* de energía con la radiación solar), los que fueron dando origen a la síntesis de moléculas progresivamente mayores de los conocidos básicos elementos: oxígeno, hidrógeno, carbono y nitrógeno; en menor medida, fósforo y azufre. Así surgieron primero moléculas que pueden llamarse «prebióticas», luego las «bióticas»; surgieron también, finalmente, las primeras células.

Si se asume que fue hace tres mil quinientos millones de años cuando eso ocurrió (y surgieron las primeras bacterias de las que nos ha quedado registro fósil), hay que añadir que el siguiente avance fue lento y que sólo hace algo más de dos mil millones hubo «células eucarióticas», es decir, dotadas de núcleo propiamente tal; las que darían origen a los organismos multicelulares²³.

Tal es el prólogo, hipotético pero sólido, con el que cuenta hoy la historia (más conocida y estudiada de modo más directamente empírico) de la evolución de los organismos y sus especies en el planeta Tierra. Para conocer esta historia de la evolución ha sido muy relevante la reciente aportación de la biología molecular. Como se sabe, el hallazgo de la estructura del ADN (ácido desoxirribonucleico) ha permitido descifrar el enigma de la herencia biológica. Dando, a la vez, una básica confirmación de la vigente teoría neo-darwinista de la evolución: *transmisión fiel* de los caracteres específicos; pero en la que sobrevienen *cambios* ocurridos en el material genético; cambios que, en la primera y más general aproximación, pueden atribuirse al *azar* (como «errores de transcripción» del mensaje genético). Los cambios se perpetúan, o no, en el escenario competitivo que ofrece el planeta, según su mayor o menor *aptitud* para triunfar de los múltiples obstáculos²⁴.

No quedan con eso resueltos todos los problemas ni disipadas todas las oscuridades. Muchas voces autorizadas piden hoy la consideración de otros factores: la capacidad de incorporación de *nueva* información y, sobre todo, la *direccionalidad* hacia estructuraciones más complejas²⁵.

23. Tomo los datos del cuidado artículo de J. Chela-Flores «The Phaenomenon of Eukaryotic Cell», en R. J. Russell, W. R. Stoeger y F. J. Ayala (eds.), *Evolutionary and Molecular Biology*, Vatican Observ. Publis./CTNS, Berkeley, 1998, pp. 79-98.

24. Como es sabido, dio brillante expresión a estas ideas el libro de J. Monod *El azar y la necesidad* (Paris, 1970). Lo esencial del libro tiene vigencia. A pesar de su ideología reduccionista (en polémica con la que llama «antigua alianza»), reconoce una «teleonomía» (ley finalística) que complementa en los organismos vivientes la conjunción de «azar y necesidad».

25. Ya he dicho que el mismo Monod la reconoció de algún modo, a título de «teleonomía». Con más energía lo reclaman otros. Ver, por ejemplo, P. Grassé, *Evolución de*

Veo muy comprensibles esas demandas incluso en el estricto ámbito científico; pero, como es obvio, ni me siento autorizado para tomar en ese terreno posición personal, ni sería lo adecuado en un estudio en que intento pensar *filosóficamente* la relación de la teoría de la evolución con la fe monoteísta. (La filosofía tiene su autonomía y su campo propio, y a él acudiré; aunque no sería sano filosofar sin que precediera una aceptación previa de las teorías científicas en su situación actual —por provisional que ésta sea—.)

Sí me parece oportuno destacar la orientación (relativamente) contraria que tienen el proceso de la evolución de la vida y el proceso general cósmico —que he llamado su prólogo—. Mientras que el proceso cósmico (en la medida en que cabe hablar de él en esta generalidad) se caracteriza por un aumento creciente de *entropía* (es decir, creciente mengua de la trasformabilidad de la energía), la evolución de las formas organizadas de vida en la Tierra va hacia una creciente complejidad —lo que algunos han llamado *nequentropía*.

Un tiempo no tenía la física explicación para esta aparente violación de la segunda ley de la termodinámica. Teorías recientes²⁶, que cuentan ya con la aportación de la física cuántica, logran obviar la dificultad de explicación. Pero sigue en pie, en todo caso, mi observación sobre la *orientación contraria* de los procesos. Si es correcta, señala la singularidad del ámbito de la vida. No quiero decir que ello sugiera su unicidad; más bien, dadas las dimensiones que hoy vemos hay que asignar al Cosmos, es lo razonable pensar que procesos como el terrestre se habrán dado, y se darán, muchas veces. Hablando del terrestre, una clave de comprensión está, sin duda, en que se trata de un escenario limitado y, a la vez, no cerrado, sometido a un continuo y nada pequeño *input* de energía (la radiación solar).

Al acentuar esa singularidad busco sólo dejar constancia clara de otro aspecto, complementario, de lo ocurrido. Los procesos que atañen a partículas y radiaciones, a átomos y moléculas, son universales en el Cosmos, básicamente homogéneos y tendentes al desorden final. Por el contrario, aquellos otros que han conducido al desenvolvimiento de la variedad de los vivientes en la Tierra han requerido condiciones muy peculiares; y han logrado, con notable aceleración, la aparición de mayor orden. Esto ha culminado con la aparición del ser humano

lo viviente [1973], Blume, Madrid, 1977, pp. 339-341. Distingue muy matizadamente lo que es demanda científica (de lo que es ulterior objeto de filosofía) W. R. Stoeger, «Immanent Directionality of the Evolutionary Process», en el ya citado libro *Evolutionary and Molecular Biology*, pp. 163-190.

26. Ha sido Ilia Prygogine el promotor más decidido de la nueva concepción.

autoconsciente, creador de todo un *cosmos cultural*, que ha supuesto una inmensa transformación del planeta. (Si es justo criticar el ingenuo antropocentrismo de un pasado aún no lejano, no resulta ya menos criticable un empeño por nivelar a ultranza lo humano con todo lo demás que muestran ciertas filosofías cientistas que hoy a veces acompañan las presentaciones de la visión científica²⁷.)

Queda claro, al menos, que hay aquí un tema relevante para la filosofía. Por eso, tras el intento de brevísima exposición sintética de la visión científica, que ha sido tarea del presente epígrafe, dedicaré el próximo a su posible conceptualización filosófica.

9.1.3. Rasgos para una cosmología filosófica

«Cosmología filosófica» puede sonar como un título hoy pasado de moda; denominó, como es sabido, una de las «metafísicas especiales» en el sistema racionalista de Wolff. Pero no se ve por qué habría que renunciar a un intento que usara aún hoy el título, si va precedido de una razonable y modesta definición metodológica, que no asuma las desmedidas pretensiones wolffianas. Por su parte, Xavier Zubiri ha preferido titular «metafísica intramundana» a su muy relevante aportación filosófica al tema. Qué título se elija es secundario. De hecho, en lo que sigue voy a tomar de Zubiri la mayor inspiración. Y no dudo de que las reflexiones que siguen son de índole metafísica. Si prefiero el título «cosmología filosófica», es por ganar rigor y claridad²⁸. En todo caso, tengo por aún más importante distinguir un paso ulterior (al que llegaré en el epígrafe siguiente), el único en el que estimo correcta una posible mención de Dios y la creación.

27. No siempre. Es muy interesante el reconocimiento que, en su ya citado *El azar y la necesidad* (Barral, Barcelona, 1971, p. 171), hace Jacques Monod de que, en la dualidad «materia/consciencia», puede haber aún hoy «una frontera casi tan infranqueable para nosotros como lo era para Descartes»; una frontera «que conserva su verdad operacional».

28. Prefiero por mi parte reservar el título «metafísica» para la que también cabe llamar con el nombre aristotélico, «filosofía primera». Pero es, sin duda, afín a ella la que toma como punto de partida las teorías científicas admitidas y avanza en profundidad. Las delimitaciones de método, secundarias, no preocuparon demasiado a Zubiri; ni a Pedro Laín en sus diversos libros antropológicos.

En el ámbito científico, por «cosmología» se entiende la ciencia que toma como objeto *el Cosmos como tal* (en contraposición a las que estudian aspectos parciales del mismo). Aceptado hoy su modelo (*Big-Bang*), es parte imprescindible de las ciencias naturales. Pero voces críticas del campo científico ven necesario declararla «diferente» por razón de sus asunciones filosóficas. Así G. F. R. Ellis, «The different nature of Cosmology»: *Astronomy & Geophysics* 40 (1999), pp. 420-423.

9.1.3.1. Bergson: «evolución creadora»

Me resulta prólogo obligado al menos una breve mención del importante avance que significó la obra de Henri Bergson *L'Évolution créatrice* (1907). Había ya precedido, en la línea de una concepción evolucionista de lo real, el pensamiento de Herbert Spencer; pero demasiado ligado aún a postulados positivistas. La cosmología evolucionista de Bergson tiene como respaldo una filosofía primera (con doble vertiente, epistemología y teoría de lo real) centrada en los «datos inmediatos de la consciencia»²⁹. Para esa filosofía, que parte de lo más innegablemente dado a cada uno que la hace, lo real se revela como «duración» (*durée*) y la «intuición» como la fuente más fiable de conocimiento —desbordando a la inteligencia conceptual que, al analizar lo objetivo, lo atomiza—. En el libro de 1907, intenta Bergson aplicar esa filosofía a un intento de comprensión y explicación de aquello del Cosmos que es más cercano al ser consciente humano y que más está necesitando un cambio de enfoque categorial: la realidad de la *vida*.

Habrà que dejar de pensarla desde categorías que priman lo estático, con las cuales el movimiento y el cambio serán siempre algo inducido de fuera (cual la mecánica del reloj). ¿Por qué no pensar, más bien, lo real cósmico como *acción* brotada «de dentro», como «impulso (*élan*)»? Tal impulso tiene una profunda afinidad con la «duración» descubierta como clave. La «intuición»³⁰ puede de algún modo «transportarnos al interior del ser viviente» y comprenderlo en su imprevisible devenir. Sobre cuál haya sido y vaya siendo el desarrollo concreto de ese devenir, habremos de preguntar a los hechos empíricos. Pero no tendremos ya que forjar una explicación estaticista que los fuerce o nos deje perplejos. Lo real es, mejor concebido, no estático sino dinámico, «evolución creadora».

El paso dado por Bergson fue importante. Hay, sin embargo, algo en su estilo de pensamiento y en su categorización que puede dejar insatisfechas justas exigencias de rigor. Encuentro, por ello, preferible elaborar mis reflexiones bajo la guía de Xavier Zubiri³¹.

29. Fue el título de su primer libro (1889), al que siguió *Materia y memoria* (1896). Bergson se muestra independientemente afín con el fenomenólogo Husserl en el establecimiento de una filosofía primera «radical». Luchaba, por otra parte, contra el reduccionismo materialista de su ambiente.

30. Resituada así, la *intuición* es un retorno que podemos llamar suprainteligente al *instinto*. Éste es el órgano del impulso vital, inconsciente y no creativo. Cuando el impulso genera la *inteligencia*, se dota —es el nivel humano— de una capacidad consciente y creativa pero limitada: que fija y mata para dominar. Por fortuna, cabe ese retorno consciente que es la *intuición*.

31. La exposición básica es la del curso de 1968, *Estructura dinámica de la realidad*,

9.1.3.2. Zubiri: «estructura, dinamismo, emergencia, evolución»

Sigo a Zubiri, pero estructuro por mi cuenta la presentación. Procedo al hacerlo de modo muy escueto, enumerando ante todo dos que me parecen *condiciones generales* del intento, para pasar después a sus cuatro *categorías básicas*. Finalmente, un *postulado* de importancia decisiva (en el que insisto, siguiendo como intérprete a Pedro Laín).

Una *primera condición* radica, sin duda, en la adopción de un punto de vista *holista*, en contraste con el más analítico con que trabajan las ciencias. No pocos científicos hacen esto mismo a la hora de proponer hipótesis y teorías: no está, pues, ahí la frontera más clara entre ciencia y filosofía; pero para la filosofía la visión holista es más esencial.

La *segunda condición*, que es muy original de Zubiri y aquella en que él ha insistido más, es la sustitución del primado aristotélico de la categoría «substancia» por el de otra que Zubiri denomina (buscando una comprensible expresión contrapuesta) «sustantividad»³². El punto de vista es claramente holista. Se mira lo real como *conjunto* no anárquico de «notas» («momentos», «propiedades...»); como *sistema* clausurado, en que cada una remite a las otras porque todas se codeterminan. La sustantividad es «la suficiencia de un sistema de notas [...] en el orden de la constitución» (34). Cuando el sistema no es sólo «constitucional» sino «constitutivo» porque es lo necesario y suficiente para que algo real sea lo que es, estamos ante la «esencia» (35).

Paso a la primera de las *categorías centrales* de la conceptualización zubiriana: *estructura*. No resulta separable de lo que acabo de decir; está ya en la apelación al «sistema de notas». «Estructura» destaca la «respectividad» de las mismas. El término (o bien el adjetivo «estructu-

Alianza, Madrid, 1989; la completan algunos pasajes de los recogidos en el libro póstumo *Espacio, Tiempo, Materia*, cit. En lo que sigue, los números entre paréntesis en mi texto remiten a páginas de la edición dicha de *Estructura dinámica de la realidad*.

32. Ya venía desde *Sobre la esencia* (Madrid, 1962): su Introducción misma destaca la relevancia dada por Aristóteles a la *ousía*, que, contra la aparente homología, no es «esencia» sino «sub-stancia»; es que la subjetualidad (*tò hypokeímenon*) determina toda la concepción aristotélica del núcleo de lo real. La propuesta alternativa de Zubiri muestra su visión holista: «un *sistema clausurado de notas*»: eso es lo nuclear de lo real. Y se denominará «sustantividad» (p. 146, etc.). Es coherente con su voluntad de filosofar «físicamente» (82).

Al valorar mucho, como valoro, la alternativa zubiriana, me permito añadir una observación complementaria. El modelo aristotélico es lingüístico; «sujeto» (*hypokeímenon*) es ante todo el gramatical. Y no fue afortunada quizá su «fiscalización» (por el mismo Aristóteles y por sus seguidores, en el «hilemorfismo»). Pero no por ello pierde vigencia el modelo lingüístico, si se entiende como *interpretación humana* de lo real: puede tener papel importante en intentos más puramente metafísicos. Para los más físicos, como la cosmología, es sin duda más fecunda la zubiriana «sustantividad».

ral») es frecuente ya en *Sobre la esencia*. Ahora vemos que estructural es el Cosmos; quizá incluso una gran estructura. Pero el término puede también designar en concreto *cada una* de las realidades del Cosmos a las que se refieren las teorías científicas; puesto que en ellas se indaga lo sustantivo (y, cuando más aquilatadamente, lo esencial) de lo real cósmico. La centralidad de la categoría «estructura» habrá, pienso, surgido para Zubiri no por ninguna preconcepción metafísica sino precisamente al buscar conceptual de modo inteligible la visión que hoy nos dan las ciencias; quizá, ante todo, las biológicas³³.

Es un Cosmos *jerárquico* el que así se concibe: las estructuras forman *niveles* diversos, entre sí subordinados. No queda este aspecto terminológicamente tan de relieve, pero es innegable y fundamental. (Zubiri habla algunas veces de «subtensión dinámica», 326). El que después llamaré «postulado de unidad sustantiva cósmica» implica, para su verosimilitud, esta complejísima índole jerárquica con la que Zubiri concibe «estructurado» el Cosmos.

La otra categoría central es *dinamismo*. Bajo este término, de origen griego, aristotélico, pero de ulterior amplia difusión en toda la cultura occidental, quiere Zubiri entender las categorías clásicas «causa/efecto», «acción/pasión», no menos que las «fuerzas» e «interacciones» de las ciencias recientes; pero de un modo que, de nuevo, es fuertemente holista y que cuadra muy bien con el primado otorgado a la «sustantividad» y a la categoría «estructura». La mayor parte del libro está dedicada a una descripción de diversos ámbitos del dinamismo. Es al final cuando se aborda una cierta definición.

El dinamismo es *devenir* —el devenir constante del Cosmos—. Y es también la *actuación* que origina el devenir; pero no como si fuera consecutiva a la estructura de la sustantividad de cada una de las cosas, sino como *constitutiva* de ellas (316). («Dinámico» es este mundo, la respectividad mutua de las estructuras que lo forman, 314). En este dinamismo «acontece la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y esta funcionalidad es la causalidad» (317, cf. 84).

Ha acuñado Zubiri una expresión singular para decir la clave última de un dinamismo así concebido: *dar de sí*. «La potencia, *dynamis*, no es nada que *brot*a de la realidad, sino que *'es'* la *constitución* misma de la

33. Es, de hecho, el primer término del título del libro, *Estructura dinámica de la realidad*; sin que, como diré, ello deba quitar fuerza al segundo, «dinámica». Aparece tras la aclaración sobre sustantividad y como suponiéndola; pero con un número mucho mayor de ocurrencias (como se ve en el índice de materias). La definición «formal» (37), «actualidad de la unidad primaria en un sistema constructo de notas», no aclara mucho. Más aclara el ejemplo: «un organismo viviente». Zubiri, como se puede ver, privilegia el modelo biológico.

realidad [...] Toda realidad es activa en y por sí misma [...]: es lo que yo llamaría dinamismo. Es la realidad en su constitutivo *dar de sí*» (61). Tal declaración pide algún comentario.

La noción pertenece a esa (pequeña) constelación de expresiones de sabor cotidiano, formadas a base de lexemas muy básicos, a las que Zubiri ha confiado, por su presumible capacidad sugerente, el vehicular sus intuiciones más básicas (real es «lo *de suyo*», personeidad es «ser *suyo*»...). Si se quiere intentar una definición del «dar de sí», el esfuerzo nos devuelve, pienso, a la descripción anterior, para acabar diciendo, más o menos: convengamos en llamar «dar de sí» a la actuación que es origen del devenir del Cosmos como constitutiva de sus estructuras unidas en respectividad... Se ve la fuerza de la concepción holista; induce una negativa a usar las categorías clásicas («causa, acción, efecto»), por cuanto remiten a una concepción analítica, atomizante. Siendo así que se mantiene en lo esencial su aportación: concretamente el de la *dynamis* —queda en el mismo título!—, y con la genial combinación aristotélica de lo activo y lo pasivo³⁴.

Creo que no es excesiva sutileza preguntarse por la relación mutua de las dos categorías centrales. ¿Cuál es la más relevante? O, quizá mejor: ¿cuál ofrece lo más esencial en la conceptualización de la realidad cósmica? La gramática podría inclinar hacia una respuesta que primara «estructura» (ya que «dinámica» se presenta como su adjetivo). Sería, pienso, una respuesta superficial y engañosa. A la pregunta ¿qué es lo real cósmico? (¿de qué tipo es la realidad que constituye el Cosmos?), es mucho más coherente responder en primer lugar: *dinamismo*. Lo cual es decir: no sustancias estáticas, una de cuyas características sea actuar de esta u otra manera... Sino *realidad-en-actuación*. Que, eso sí, está complejamente *estructurada* y alcanza así su «sustantividad». Pienso que una respuesta así es más profunda y más verosímil³⁵. Y que (a pesar del título de su libro) da la mente de Zubiri. Después de todo, las «estructuras» ¿no piden tenerse por función de un *contenido*?

Veamos ya el otro par de categorías: *emergencia, evolución*. Desde el «dinamismo estructurado» resultan muy plausibles. Pudiera, incluso, ser que todo haya sido pensado en orden a hacer inteligible la teorización evolutiva —hoy tan avalada empíricamente— de las ciencias actuales, sobre todo biológicas. Hay que recordar que ante eso naufragaban

34. Las definiciones aristotélicas de ambos géneros de *dynamis* suenan así de parecidas: «lo de lo cual» (*tò ex oiù*) = potencia pasiva; «lo de donde» (*tò hóthen*) = activa. Puede verse lo que comenté en *Metafísica trascendental*, cit., pp. 73 ss.

35. Las cosmologías «dinamistas» tienen, como es sabido, su historia, sobre todo a partir de Leibniz.

las cosmologías filosóficas sustancialistas. Intentaban teorizar el cambio y el devenir, y lo hacían mejor o peor. Pero no podían aceptar el desafío de una concepción evolutiva. Un principio inherente a la noción clásica de la relación «causa/efecto» era el de «precontinencia del efecto en su causa». Con él, no había lugar para que lo más perfecto saliera de lo menos³⁶. Entiendo que Zubiri era muy sensible a esa objeción. Su respuesta ha sido que, si trasladamos el problema desde las acciones singulares de sustancias concretas al *dinamismo de una (única) sustantividad estructurada*, se hace ya inteligible la *emergencia* de auténtica novedad (en una mayor complejidad de estructuras); y, así, la índole *evolutiva* del Cosmos.

Es en el ámbito biológico donde esa lógica se nos ha hecho más claramente necesaria. Pero, como ya hice ver y como Zubiri tiene muy presente, hoy es la entera realidad física la que pide ser vista así; al menos desde el momento (posterior a la minúscula inicial «era de Planck») en que el dinamismo deja ver estructuras (partículas de uno u otro tipo, radiaciones), que *se van subsumiendo en otras emergentes más complejas*.

9.1.3.3. El postulado de unidad cósmica

Ahora bien, como acabo de anticipar, la admisión de las dos categorías últimamente mencionadas induce la necesidad de introducir lo que puede llamarse «postulado de la unidad sustantiva del Cosmos». En efecto, la lógica de la solución «emergentista» a la objeción antes mencionada se hace valer mucho mejor si «sustantividad» no se atribuye *plenariamente* a ninguna estructura concreta, sino sólo al Cosmos en su unidad. Zubiri lo percibió así. Y para expresarlo acudió a la noción de «Naturaleza naturante» (por supuesto, sin asumir su identificación con Dios por Spinoza)³⁷.

Las menciones en el libro *Estructura dinámica de la realidad* son escasas y podrían parecer circunstanciales (91, 214 ss.). En la primera de ellas subraya que «es algo completamente distinto de la idea de una

36. Una especie de principio metafísico de entropía, que hace poco plausible la fuerte neguentropía que implica la evolución...

37. Me referiré en el apartado próximo (9.2) al uso por Spinoza de la noción *Natura naturans* como convertible con «Dios» (cf. texto de la *Ética* citado en su nota 9). Sobre la tradición de la noción en los pensadores occidentales, ver, por ejemplo, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VI, 504-509. La sugerencia del griego *physis*, que está en la base del latín *natura*, refiere no sólo al conjunto de realidades observables del Cosmos (lo que nosotros hoy comúnmente llamamos «la Naturaleza»), sino al *principio activo inmanente* de ese conjunto. Y ello invitó desde antiguo a distinguir entre *Natura naturans* y *Natura naturata*. (Alguna vez se usó también la distinción con fines teológicos.)

Natura naturans en el sentido clásico de la expresión». La segunda está en el contexto de la llegada del proceso evolutivo al hombre y responde a la doble voluntad de destacar lo que supone de «innovación radical» y de no apelar como explicación suya a una intervención que hubiera de venir de fuera del sistema natural³⁸. Ha sido Pedro Laín Entralgo, en su ulterior elaboración del pensamiento zubiriano, quien ha hecho más abiertamente pieza central la noción de la *Natura naturans*³⁹.

Es muy coherente. La transformación zubiriana de la categoría clásica «causa/efecto» en «dinamismo», con su gráfica aclaración por el «dar de sí», es, de hecho, una «inmanentización» de la escolástica *actio transiens*. Y darla como explicación de un proceso evolutivo, en el que hay auténtica *novedad emergente*, es atribuir a nada menos que *todo el sistema estructural* esa capacidad —que diríamos «neguentrópica»— de «dar de sí» sucesivamente el despliegue íntegro de las estructuras que lo forman (= *Natura naturata*). El entero Cosmos es, en esta concepción, muy de acuerdo con la sugerencia del término griego *physis* que está en la base, *la progresiva actualización de un dinamismo inmanente*.

El último paso hace más indudable que el sugestivo sistema conceptual encontrado por Zubiri es una teoría típicamente filosófica y aun metafísica. Quizá, para lo que estoy intentando en este capítulo, no es lo más importante la conceptualización metafísica, una u otra; sino el conjunto de resultados científicos y la nueva imagen del Cosmos que sugieren. Pero alguna teorización filosófica es imprescindible; y a ella acuden los mismos científicos. Me ha parecido por ello oportuno presentar con cierta amplitud la conceptualización sistemática zubiriana (con los subrayados de Laín). Caben alternativas; pero el sistema tiene su lógica bien trabada; y será tanto menos fácil escapar de ella cuantos más sean los pasos aceptados.

¿Qué es lo que, en definitiva, se pide en el postulado de última unidad sustantiva del Cosmos que se expresa recurriendo al término «Naturaleza naturante»? Quizá esto: no quedar en la descripción primariamente analítica de un Cosmos constituido por elementos que se asocian

38. La misma voluntad subyace al pasaje más amplio, algo posterior (según el prologuista, que se refiere a I. Ellacuría, de algo después de 1973), que se recoge en *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid, 1996, pp. 600 ss. Se puede conjeturar que fue la necesidad de pensar la emergencia del animal humano la que condujo a este postulado de la unidad sustantiva del Cosmos.

39. Se vería recorriendo los diversos escritos desde *Cuerpo y alma* (1991). La insistencia crece en el último, *Qué es el hombre* (1999). Aparece ya en las últimas páginas de las dedicadas a la presentación de las ideas de Zubiri (64-67). Como enunciado básico, en su propia presentación (113, 131); insistentemente después, en momentos clave (187 s., 203 s.).

(como extrínsecamente) en estructuras; sino llegar a una descripción holista, que cuente en primer lugar (como constitutivo intrínseco) con el poder de *generar estructuras*. Mirado el Cosmos evolutivo desde el *Big-Bang*, esta descripción es, sin duda, más adecuada. El mayor problema provendrá de su aplicación al ser personal humano, por cuanto podría poner en cuestión su índole de sujeto autónomo, libre y responsable. En un apartado ulterior del capítulo (9.3), haré unas especiales reflexiones sobre este punto.

Sí encuentro importante dejar claro ya desde ahora el estatuto metafísico del «pan-naturismo» (término no usado en la exposición zubiriana pero que podría aplicársele). Debe ser muy claro que no significa un tipo de «pan-teísmo». Entre lo designable por una y otra denominación, media una diferencia abismal: coincidiéndose en atribuir función relevante a la Naturaleza como un Todo (*Natura naturans*), se difiere en la ulterior aceptación (así Spinoza) o rechazo (así Zubiri y Laín) de la ecuación «Deus *sive* Natura»⁴⁰.

Y es oportuno también aclarar que esta distancia que acabo de subrayar, y que es el reconocimiento por Zubiri (y Laín) de la «Trascendencia» de Dios, no excluye (tampoco para ellos) lo que diré (9.2) sobre «la inmanencia de la absoluta Trascendencia» de un Dios correctamente entendido. Zubiri ha dicho expresamente que entiende así la Trascendencia («Dios es trascendente *en las cosas*», no «fuera» de ellas⁴¹). Comparada con esa inmanencia del Dios trascendente, la inmanencia de la Naturaleza es más simplemente tal, constitutiva como es del Cosmos: origen dinámico inmanente (*Natura naturans*) de cuanto es *Natura naturata*. Puede decirse: «todo es Naturaleza», no así «todo es Dios»; el «pan-naturismo» no equivale de ningún modo a lo que se suele denominar «pan-teísmo».

9.1.4. ¿Qué es, pues, «creación»?

Llego al punto hacia el que quería orientar las diversas aportaciones que recogía. *¿Puede el creyente actual comprender su básica noción «creación» de un modo que no resulte incompatible con la concepción evolutiva del Cosmos?»*⁴². Le será ineludible para lograrlo un cierto recurso

40. Me parece muy claro. Y es ésta, como se comprende, una precisión importante para la filosofía de la religión. Hay aún otro aspecto de diferencia: en Spinoza la ecuación (*Deus sive Natura*) tiene un tercer miembro, *Substantia* (única); algo que, como sabemos, ha rechazado Zubiri de entrada.

41. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., pp. 174 ss., 185, 216, 308...

42. Preguntárselo incluye mantener —algo muy razonable— que la visión científica no es última y puede encuadrarse en una visión global más amplia. La fe religiosa en Dios

a *precisiones metafísicas*. Y no deberá, por otra parte, olvidar el rasgo que es el más decisivo para la fe: la índole amorosa de la originación del Cosmos en Dios.

Las precisiones metafísicas han de recordar que el punto de arranque tradicional ha sido la relación *causa/efecto*. El creyente seguirá hoy pensando a Dios como *origen causal* del Cosmos. Pero deberá destacar, hoy más que nunca, que lo que atribuye a Dios con ello es *diferente* de todo lo que con ese uso categorial se dice sobre las relaciones intracósmicas.

Como vehículo de esa diferencia, el mejor arbitrio lingüístico es dejar el término «causa» y acudir a «*Fundamento*»: un término que tiene una sólida tradición y al que ya he recordado acudió Xavier Zubiri («*Fundamentalidad religante*»).

9.1.4.1. Precisiones metafísicas para la noción de «creación»

Para caracterizar la diferencia metafísica de la causalidad creativa la tradición recurrió a la adición: «de la nada (*ex nihilo*)». Pienso que ese recurso conserva validez y tiene sugerencias muy hondas y certeras; hay que evitar, eso sí, que induzca connotaciones pre-científicas que resultarían incompatibles con la visión evolutiva.

Con ese fin, veo importante recordar ante todo una vez más⁴³ el avance que el tema recibió en la discusión por Kant de la que él llamó cuarta «antinomía» de la razón. La solución kantiana es: tesis y antítesis pueden ser a la vez verdaderas, si se sitúa cada una en su *propio nivel*. Es decir: *a*) [antítesis] No cabe encontrar un «Ser Necesario» por retroceso en la serie de causas empíricas (en virtud de una categoría de causa «esquemmatizada» que sólo conduce a antecedentes temporales). *b*) [tesis] Pero eso no contradice la más radical búsqueda por la razón de lo incondicionado⁴⁴, en cuya virtud «debe el Ser Necesario ser pensado como completamente exterior a las series del mundo sensible (como *ens extramundanum*) y como puramente inteligible»⁴⁵. Lo que esta crítica

es una de esas visiones. Como destaca Antonio Fernández-Rañada al concluir su excelente libro *Los científicos y Dios* (Nóbel, Oviedo, 1995), tanto el científico creyente como el no creyente (en Dios) no se hacen tales por razón de sus conocimientos científicos; si bien encuentran en ellos con facilidad reforzamientos de sus respectivas convicciones en relación con la fe.

43. Me referí a ello en los capítulos sexto (notas 84 y 88) y séptimo (7.4 y notas 85 y 86).

44. Se trata, en la concepción kantiana, de la misma «categoría pura»; en un uso que es legítimo para el *pensamiento*, pero que *no da conocimiento* empírico al faltarle la *esquemmatización temporal* (aquí, la sucesión irreversible en el tiempo).

45. *Ibid.*, A 561 = B 589.

denuncia es la índole ingenuamente híbrida de las «pruebas» cosmológicas tradicionales, con su tentador comienzo empírico («algo se mueve») de una serie lógicamente regresiva y su posterior re-comienzo metafísico *a priori* («si no se da un primero, tampoco habrá nada posterior»)⁴⁶. La crítica kantiana se dirige contra la presunta vigencia de un «argumento cosmológico» de la existencia de Dios; pero, al hacerlo, obliga a todos a precisar la noción de «creación». Y en una dirección que favorecería su plausibilidad en el horizonte actual.

Una primera precisión deberá afectar a la *relación de la creación con el tiempo*. En una sabia anticipación, dijo ya Agustín de Hipona que no debería hablarse de «creación *en* el tiempo», sino «*con* el tiempo»⁴⁷; toda vez que *no es coherente pensar a Dios eterno envuelto en el tiempo*, haciendo posible una cuestión sobre lo que hacía Dios «antes» de crear⁴⁸. Esta corrección encontrará el aplauso de las teorías científicas actuales, que asumen que el tiempo es una dimensión del mismo Cosmos.

Pero conviene añadir aún que la noción de creación no necesita tampoco que el tiempo —y el Cosmos— *tengan un comienzo preciso*. La actual teoría del *Big-Bang* señala (incluso con datación aproximada) un tal

46. Recuérdense las tres primeras de las «cinco vías» tomistas (*Summa*, 1, 2, 3). En favor de la no total ingenuidad del Aquinate es oportuno recordar otro pasaje de la *Suma* (1, 46, 4), en que mantiene la dependencia del mundo respecto a Dios («creación») incluso en la hipótesis de que el mundo existiera *ab aeterno* —una manera (no feliz) de expresar que sus series causales no tuvieran un comienzo temporal.

Adviértase: buscaba así hacer una concesión a Aristóteles y Avicena, cuya idea del mundo y el tiempo no es la de la ciencia actual. Pero con ello también desvinculaba de hecho el proceso racional metafísico por el que afirmaba a Dios del temporal empírico (que es el campo de investigación propio de las ciencias). Hubiera, pues, podido aceptar la solución kantiana de la antinomia y puede, en este sentido, apadrinar la precisión a la noción de creación que estoy elaborando.

Por lo demás, Kant objetó al argumento cosmológico, más allá de la antinomia, por su pretensión de identificar el Ser Necesario con el Infinito (un problema al que aludí en el capítulo séptimo —7.3.3—). Y no hubiera admitido el epifonema feliz de las vías: *et hoc omnes dicunt Deum*.

47. Agustín, *De Civitate Dei*, XI, 6, 19. Ver también todo el libro IX de las *Confesiones*.

48. Ya me he referido a que hoy se ha hecho frecuente una tendencia a definir la «eternidad» de Dios como «sempiternalidad» (ver, por ejemplo, R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, cit., pp. 215-222). Repito que temo que con ello se agraven más problemas que los que podrían resolverse.

A muchos teólogos tal concepción les resulta atractiva, porque parece favorecer la concepción de Dios como «viviente». Y sin duda es esencial a la fe monoteísta lo que sugiere este término de tanta raigambre bíblica. Pero lo aportado por él no podría sustraerse —ni es necesario intentar hacerlo— al tratamiento que estoy dando a toda atribución. Los humanos, ciertamente, no imaginamos una «vida» que no implique decurso temporal; y, desde ahí, el «más allá del tiempo» se nos presenta como congelación y muerte. Pero la «vida eterna» de Dios puede bien ser una *plenitud intensiva no imaginable*.

comienzo; pero sería incorrecta una asunción de la teoría científica que diera rango metafísico a este punto. Y muy peligrosa la utilización que intentara hacer de ello el creyente si quisiera aprovecharla para *situar en ese comienzo la creación*, pensando quizá, ingenuamente, encontrar así un cierto apoyo empírico para su fe⁴⁹. Hay que pensar de otra manera la singularidad de la creación.

El camino correcto de profundización es otro. *Ser* (= existir) frente a *no-ser*. Ésta es la distancia más abismal —propriadamente absoluta— de las que podemos expresar los humanos. Y hacia ahí es hacia donde apunta lo que el creyente quiere significar con «creación». Es lo que dice el añadido *ex nihilo* una vez dejado el recurso a la preposición *ex* (de, desde), que parecería vincular lo nuclear de la noción «creación» a la de comienzo (y de tiempo). Hay que saber trascender esos supuestos embebidos en las posibles expresiones, acuñadas todas inevitablemente desde los procesos naturales que conocemos empíricamente. Así entendida, la creación no es algo acaecido en un «primer momento» del tiempo, sino que afecta a *todo posible momento temporal*; porque no concierne a uno u otro proceso concreto, sino a todos; no es el remedio de tal o cual defectividad de los procesos, sino de una «radical insuficiencia» de todo lo cósmico⁵⁰.

Tiene su dificultad, pero no es imposible. La palabra que puede quizá expresar mejor esta superación (conservando lo nuclear sin las contaminaciones) es «dependencia». Ya lo insinué antes: «dependencia radical en el ser» es lo que el creyente quiere decir del Cosmos cuando en su fe lo proclama «creación de Dios». Eso es también lo que quieren decir los términos «Fundamento último del ser de todo» o «Fundamentalidad religante», referidos a Aquello de lo que se proclama «radicalmente dependiente» al Cosmos. Es no conceder a la Naturaleza (incluso vista como «naturante») la ultimidad; atribuir una *última insuficiencia para «ser»* a esa admirable Sustantividad a la que se reconoce, por otra parte, autosuficiente para ir estructurando todos los complejísimos dinamismos que despliega en su devenir espaciotemporal.

49. Ya recordé antes, de paso (nota 46), que Tomás de Aquino concedió que no era metafísicamente necesaria tal vinculación temporal de la creación; bajo la poco feliz fórmula *ab aeterno*, concedía así a Avicena en su debate con Aristóteles que el mundo material podría *no haber tenido comienzo* sin por ello dejar de ser dependiente de Dios en razón de su contingencia. Aunque la motivación de esa concesión adolecía de defectos, es una aportación relevante el hecho de haber desligado «creación» y «comienzo temporal».

50. No sería quizá lo más adecuado hablar de «creación continua», porque en algunas hipótesis científicas esa noción tiene otro significado. Es bueno recordar que en la teología tradicional se han solido distinguir «creación» (en el primer instante, con novedad) y «conservación» (después). Ya se ve que lo que sugiero es superar esa distinción como tal, acogiendo su afirmación de fondo.

¿Es razonable el establecimiento de esta diferencia? Parece obvio, en todo caso, que no es algo que se imponga indiscutiblemente. Son muy comprensibles las posturas filosóficas que no van más allá de la Naturaleza en su búsqueda de ultimidad. No habrá, desde luego, argumentos empíricos en contrario. Y tampoco, incluso ya en terreno metafísico, será fácil evidenciar esa insuficiencia del Cosmos para «ser» (llamémosle *contingencia radical*). Todos los procesos en que consiste el Cosmos suponen ciertamente la índole finita de sus elementos y estructuras y una consiguiente contingencia de cada uno de dichos procesos. Pero no es evidente que ello incluya la afirmación de una contingencia radical.

Es, sin duda, *una experiencia distinta y singular* la que conduce a trascender así la Naturaleza hacia un más radical «Fundamento del ser». Una insatisfacción ante las fisuras de contingencia que, en su misma índole de proceso, deja presentir la Naturaleza. Puede comprenderse que estoy pensando ante todo en la experiencia religiosa de las tradiciones monoteístas. Pienso, por otra parte (como ya he sugerido alguna vez), que hay una coincidente «experiencia metafísica» de «fundamentalidad»: cabe llegar a la convicción sobre el «Fundamento último» sin que suponga todos los rasgos de la fe en Dios. A ésta sólo se llega cuando a la experiencia de «fundamentalidad» se une la de su índole amorosa. Es también entonces cuando tiene pleno significado la noción de «creación».

Son inevitables ciertas preguntas críticas sobre este camino de profundización que recurre de modo central al verbo «ser». ¿Es necesario ese recurso? Y ¿puede tenerse por algo universalmente válido, sin excesivos condicionamientos culturales? Como es un tema en el que ya tomé posición en el capítulo séptimo, he de remitirme a lo escrito allí. Por supuesto, la contraposición absoluta a la que quiere aludir «creación» puede expresarse de otros modos; de los que el más elemental es: «real/no real». El recurso a «ser» (y equivalentes) facilita la ulterior elaboración conceptual; y, aunque no se vea en él un «universal lingüístico» en sentido estricto, es lo que más se aproxima a ello⁵¹.

Voy, pues, a contar con esa base en mi actual búsqueda de las precisiones metafísicas que aclaren lo que significa «creación» y ayuden a ponderar su plausibilidad. La principal aportación está en que la dependencia radical de Dios que es la creación no ha de pensarse referida a las peculiaridades (el *tal*, las *esencias de los entes*) del Cosmos, sino a *su mismo «ser» (= existir)*. Este enfoque puede hoy resultar particularmente iluminador para posibilitar la incorporación a la visión creyente de la concepción evolutiva y, muy en concreto, de la evolución de los

51. Ver, sobre todo esto, capítulo séptimo, 7.3.2.

vivientes. En modo alguno se trata de poner a cargo de una específica y diversa acción creativa divina la diversidad de las especies.

Pero para este último paso, complementando la caracterización mediante el recurso a «ser» que estoy sugiriendo, me parece difícilmente sustituible el avance que supone la concepción «dinamicista» zubiriana sobre la clásica concepción «mecanicista» (ejemplo del reloj) de la causalidad, que implicaba la esencial extrinsecidad de la causa y el efecto⁵². Como dije al exponer la aportación zubiriana, es parte de una «metafísica intramundana» no pensada expresamente para iluminar la filosofía de la religión. Pero asimilarla puede ser muy útil y aun difícilmente prescindible para pensar la creación de modo que resulte compatible con la visión científica evolucionista.

Puestas sus categorías más básicas, «dinamismo/estructurado», la categoría decisiva es, como puede comprenderse: «*emergencia* de nuevas estructuras en la evolución». Se hace verosímil —frente a la objeción que enunciara que «lo más no puede venir de lo menos»— por la explicación zubiriana del dinamismo como «dar de sí», unida al postulado de la «unidad sustantiva del Cosmos (*Naturaleza naturante*)». Según insistí (acogiendo la insistencia de Pedro Laín), hay en éste una clave para concebir sistemáticamente todo el despliegue evolutivo con auténtica *novedad* emergente como la *progresiva actualización del dinamismo immanente* que es constitutivo de la inmensa realidad total que es el Cosmos. Los múltiples procesos cósmicos no tienen sólo la unidad que permite llamarlos *Naturaleza* («*naturada*»), sino también esa *unidad más profunda* que podemos llamar *Naturaleza naturante*.

Pues bien, todo eso, que llamamos *evolución* y que hoy se nos impone por nuestros conocimientos científicos, *no se ve que haya de entrar en conflicto con que el creyente vea también todo como «creación de Dios»*, una vez que se hace consciente de que lo que así afirma está referido a otro nivel de la realidad del Cosmos⁵³. Con la apelación a la creación no

52. «Todo lo que se mueve es movido por otro» era un principio aristotélico al que acudían los razonamientos de las tres primeras vías tomistas. Pero valga recordar que desde el siglo XIII hubo escuelas (Enrique de Gante, Duns Escoto, Suárez) que le negaron vigencia universal, buscando precisamente explicar el tipo de causalidad propio de los vivientes (*actio immanens*); en lo cual puede verse un germen dinamicista.

Podría aún añadirse que había un cierto germen en los mismos textos aristotélicos: la coincidencia en un mismo término (*dynamis*, potencia) y la vecindad de las definiciones de la «potencia activa» (motor) y la «pasiva» (móvil), a que ya me referí antes (nota 34).

53. Valga intentar hacerlo comprensible mediante una imagen geométrica: si el despliegue del dinamismo cósmico se representara como una circunferencia, lo designado como creación sería como la incidencia sobre cada punto de la vinculación al centro que son los radios. Para excluir una no pretendida comprensión de esta imagen como lo que se ha llamado «ciclicidad del tiempo», podría pensarse en la serie espiral de cuasi-circun-

quiere quitar nada a la Naturaleza, ni aclarar nada concreto del «dar de sí» que tiene lugar en los procesos que constituyen el Cosmos; tampoco quiere poner a cargo de la creación el *plus concreto* de realidad estructurada que se produce en la emergencia evolutiva. Sólo cree descubrir, en nivel más radical, una *condición posibilitante de todo el «dar de sí» natural*⁵⁴.

Hay que añadir, concluyendo las precisiones metafísicas sobre la noción «creación», que lo dicho queda pidiendo una revisión más global de la relación de Dios con el Cosmos. ¿Cómo concebir adecuadamente su «absoluta Trascendencia»? A ello irá el apartado 9.2.

9.1.4.2. La creación, originación libre y amorosa

Espero no haber dejado la falsa impresión de suponer que todo creyente en Dios creador es, o ha de hacerse, consciente de las precisiones metafísicas que acabo de hacer. Pienso en lo que puede decir una reflexión filosófica que se propone analizar la plausibilidad de la fe; contando también con que muchos creyentes actuales sí se plantean de modo expreso las mismas cuestiones y sienten necesidad de buscarles solución para la honradez de su fe.

Ahora bien, como ya he dicho más de una vez, lo que origina la fe en Dios creador es una experiencia religiosa; que, en realidad, es doble: por una parte, la que podemos llamar «experiencia de fundamentalidad» (la «religación», en la afortunada expresión de Zubiri), por otra, la experiencia (que tiene mucho de apertura esperanzada al «sentido de la vida» y cuenta también con la propia actitud amorosa ante lo real) que hace vivir todo como originado últimamente por una *Realidad bondadosa y amorosa*.

Mirado desde esa doble experiencia, el creer en Dios creador es

ferencias que generan la esfera. ¡Y, obviamente, tampoco debe pedirse a toda esta imagen más que una sugerencia!

54. Zubiri es, como ha podido verse, uno de los pensadores cristianos más coherentes con la admisión sin reservas de la evolución como carácter de los procesos intramundanos. Pero, después de subrayar cuánto debo en esto a su esfuerzo, he de añadir que me deja algo perplejo la extensión que hace a Dios de la caracterización «dar-de-sí»; así ya en *Estructura dinámica...*, cit., p. 62. Y, de modo más expreso, en unas conferencias de 1973 (*Espacio, Tiempo, Materia*, p. 138: «la misma Divinidad da-de-sí sus procesiones internas, trinitarias, y da-de-sí, aunque de una manera libre, el Mundo que ha creado»). ¿No sería preferible una mayor reserva en la referencia trascendente? Me agradaba más en esto el Zubiri de 1935 («En torno al problema de Dios»), que buscaba pensar a Dios incluso «allende el ser»; no como parte de «lo que 'hay' sino como 'lo que hace que haya'» (*Naturaleza, Historia, Dios*, cit., pp. 440 ss.). Ya razoné mis preferencias por la distancia apofática en el capítulo séptimo.

enfrentarse al Cosmos como no proveniente *últimamente* de la fatalidad —una u otra conjunción de «azar y necesidad»— ni de la sola realidad dinámica, constituyente, de la admirable (y terrible) *Naturaleza*⁵⁵. Es afirmar vitalmente que el Cosmos depende, en última instancia, de una *iniciativa libre y amorosa*⁵⁶. Una afirmación que tiene al Cosmos como objeto, pero no es una tesis cosmológica; y tiene mucho que ver con la esperanza en que no están condenadas a un último fracaso las iniciativas amorosas de los humanos.

En realidad, lo que cabe decir sobre la plausibilidad de una fe entendida así no podrá ser diverso de lo ya dicho en los capítulos anteriores. Es una plausibilidad que hay que buscar, más que en los equilibrios que logren las expresiones metafísicas que interpretan las sencillas formulaciones de las creencias —aunque es ése también un trabajo que no puede omitirse—, en las más esenciales *experiencias religiosas* de las que brota la fe monoteísta y en su lógica interna.

Algo, pues, que no interfiere con lo que aportan las visiones de las ciencias y puede aceptarlas y depurar con esa ayuda sus propias expresiones. Algo que, en cambio, no puede eludir el afrontar la fuerte objeción que supone la abundancia del mal en el mundo.

9.1.4.3. Complemento: creación y teleología

A este tema que acabo de enunciar volveré pronto, con amplitud (9.4). Un punto hay que dilucidar antes de cerrar el presente contexto. La fe en la creación del Cosmos por Dios, que significa la convicción sobre su origen en una iniciativa divina libre y amorosa, no puede menos de suponer que hay en la realidad del Cosmos relaciones de finalidad («teleo-lógicas») *últimamente* queridas por el mismo Dios (a quien, de este modo, se atribuyen «inteligencia» y «voluntad»). Es una convicción que se prolonga con la confianza del creyente en la «providencia divina» so-

55. La concepción que, bajo la inspiración de Zubiri, he apuntado en mis desarrollos anteriores (y que podría llamarse «pan-naturista») no responde necesariamente a una vivencia de la religiosidad monoteísta. Responde a una vivencia humana más extendida en otros climas culturales (incluso con fuerte tenor religioso); el fiel monoteísta, al acogerla, la penetra de su fe-confianza en Dios creador: en un Amor poderoso más radical que la Naturaleza.

56. Siendo esencialmente *amorosa*, la «libertad» que el creyente reconoce a la iniciativa creativa de Dios se refiere a que el Cosmos no ha de concebirse como el resultado necesario de una especie de «ley física» (resultante necesario de algo así como «la naturaleza divina»); sino más bien como el término de una *bondad efusiva* que busca comunicarse. (No quedará igualmente claro para el creyente que tal bondad comunicativa no deba ser vista como una «necesidad amorosa» de Dios.)

bre el mundo. Aquí nos concierne cómo se relaciona esa convicción sobre la teleología cósmica con la visión que tienen las ciencias.

Hasta no hace mucho tiempo era éste un terreno de predilección para las filosofías que buscaban encontrar base empírica a la fe. Recuerdese el argumento del «diseño», presentado tan elocuentemente por el personaje Cleantes en los *Diálogos* de David Hume; y del que Kant escribió en su *Crítica*: «es siempre digno de ser mencionado con respeto, como el más antiguo, el más claro y más acomodado a la común razón humana»⁵⁷. Iba referido ante todo, por supuesto, a los vivientes del planeta Tierra. Parecía evidente que son empíricamente constatables múltiples relaciones teleológicas en ese ámbito. Desde las cuales es ya posible argumentar positivamente en favor de la existencia de una Inteligencia ordenadora. Puso ya Kant, en el pasaje aludido, serias reservas a que por ese camino se llegara a Dios. En ulteriores reflexiones en la *Crítica del juicio*, rebajó incluso más el alcance del argumento. Rechazaba, desde luego, como irracional una simple apelación al azar; pero añadiendo que podría bastar una causa no azarosa pero inmanente y no inteligente (algo así como un «alma del mundo»), sin necesidad de llegar a una Inteligencia⁵⁸.

Recientemente, como sabemos, las críticas a la apelación teleológica se han hecho mucho más radicales. La teoría canónica para explicar la evolución (el «neo-darwinismo») cuenta con que los mutantes afortunados (que acabarán triunfando en la «selección natural») se producen, al igual que otros muchos no afortunados, por «azar»: como casuales errores de transcripción en las secuencias de ADN que forman el código genético. Pero ya indiqué que no todos los científicos y filósofos de la biología tienen hoy esto por suficiente. Muchos apelan, adoptando ulteriormente un ángulo de visión más holista, a una «direccionalidad» de los procesos vitales.

La presencia de ese factor «direccionalidad» es muy clara cuando se considera la compleja estructuración interna y el funcionamiento integral de *cada* organismo viviente. Pero se extiende también de algún modo al mismo desarrollo del *phylum* evolutivo. Como ya recordé, el mismo Jacques Monod reconoció que en la descripción de los procesos vitales, unos y otros, hay que contar con lo que llamó «teleonomía». La elección de este término me parece incluía un doble reconocimiento.

57. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 623 = B 652. Las críticas que hace Hume al argumento, por boca del personaje Filón, las presenté resumidas en la exposición del capítulo quinto.

58. I. Kant, *Crítica del juicio*, parágrafos 81 y 82. Lo insinuado por Kant, como alternativa pensable que anularía la fuerza argumentativa, no queda quizá lejos de la «Naturaleza naturante»...

Sugería, por una parte, que en la búsqueda de la ley (= *nomos*) del proceso evolutivo, no se puede prescindir del «para» (= *telos*): «el ojo es *para ver*»...; y quizá tampoco de algo así: «el impulso estructurador del dinamismo vital *tiende a* ensayar lo más complejo». Mantenía, por otra parte, que tal apelación a la finalidad no incluye el atribuirle, como única explicación (antropomórfica), a la ordenación por una inteligencia (= *logos*). La matización terminológica es muy razonable y se ha impuesto⁵⁹. Desde la categorización dinamicista que he tomado de Zubiri, me parece resulta algo hasta obvio. La teleonomía, diría, es el sello de la *Naturaleza naturante*. E incluso, quizá sólo cuando se reconoce expresamente la presencia en el mundo de teleonomía, se puede apreciar en toda su profundidad lo que tiene de aclarador tal recurso globalizante.

Un principio unitario de estructuración dinamicista teleonómica puede, por supuesto, reconocerse presente también en el mundo inorgánico; pero, sin duda, se hace mucho más patente en el mundo de los vivientes. La aportación zubiriana queda así bien acreditada. No será estrictamente necesaria para los científicos más analíticos que se atengan a las teorías más puramente científicas; pero una mente filosófica encontrará más inteligible toda la visión científica —sobre todo, la biológica— con esa ulterior teorización.

Encontrará también que presta una ayuda a la hora de filosofar sobre la fe en Dios. Pero aquí subrayará una cautela. «Dios» seguirá situado en un inequívoco «más allá». Puede mantenerse la cosmología filosófica de la *Naturaleza naturante* sin apelar a la fe en Dios.

Sigue, pues, valiendo como conclusión lo ya dicho antes. La interpretación creyente del Cosmos como «creación» puede no ser contradictoria con la visión científica evolutiva. A lo que, tras la reflexión sobre direccionalidad de los procesos, hay que añadir: y ello todavía más dada la *teleonomía*, científicamente detectable y tan coherente con el reconocimiento filosófico de una *Naturaleza naturante*. Donde la visión científica apela como principio heurístico a «teleonomía», el creyente puede ulteriormente *encontrar en su fe* «teleología». (Mientras que, al contrario, en un mundo pura y simplemente azaroso, se encontraría más desasistido al profesar su fe en un Dios creador y providente.)

59. En sustancia responde a lo que indiqué destacó Kant en su *Crítica del juicio*. En el libro de Monod (*El azar y la necesidad* [1970], Barral, Barcelona, 1971, pp. 30 ss.) es algo mantenido; con lo que quiere ser fiel a la paradójica doble llamada: del «principio de objetividad», que prohíbe apelar a un «proyecto», y de algo que «la misma objetividad obliga a reconocer [...], que los seres vivos, en sus estructuras y *performances*, realizan y prosiguen un proyecto».

Pedro Laín recurre repetidamente a la distinción en sus escritos sobre el dinamicismo evolutivo.

El creyente deberá cuidar de ser sobrio en lo concreto de las apelaciones teleológicas que hace en virtud de su fe en Dios creador y providente. Y debe mantener viva la consciencia de que es su fe la que le permite «ver» así las cosas, trasfiguradas. No puede menos de hacerlo, por coherencia con su fe; como tampoco puede dejar de expresar en forma de oración sus deseos incluso en lo que tienen de concreto. Pero necesita mantener la reserva dicha; sobre todo, al convivir y conversar con los que no participan su fe; so pena de no poder ya comprender a los otros y hacerse él mismo incomprensible para ellos.

Debe, sobre todo, no pretender convertir sus apelaciones teleológicas en evidencias empíricas capaces de estricta comunicación intersubjetiva. Pero es éste un punto de suma importancia, sobre el que he de reflexionar aún más ampliamente. Lo haré, en parte ya, al final del presente capítulo; pero, sobre todo, al tratar expresamente, en el capítulo siguiente, de la fe en Dios providente.

Lo dicho puede ser suficiente como reflexión básica sobre los conceptos, de entrada, contrastantes: «creación» y «evolución»⁶⁰. Pero las reflexiones hechas piden completarse con otras:

— ante todo, sobre la misma concepción de la «trascendencia» de Dios sobre el Cosmos; algo que obliga a reinterpretar antropomorfismos prácticamente inevitables en la expresión religiosa, narrativa y orante, de la relación. Sobre esto, el apartado 9.2;

— ulteriormente, sobre la peculiaridad de esa relación Dios/Cosmos, en cuanto que éste es «material». Habrá que pensar la relación «materia/espíritu» para poder evaluar la denominación «Espíritu puro», que la fe atribuye a Dios. Sobre ello, el apartado 9.3.

9.2. LA PARADÓJICA INMANENCIA DE LA ABSOLUTA TRASCENDENCIA FUNDANTE

El centro de gravedad del capítulo está en esa alternativa global que a la concepción clásica monoteísta de la «creación» parece ofrecer la actual visión científica en «evolución».

Lo he presentado en el apartado anterior a partir de las teorías físicas vigentes. Pero, cuando al final he tratado de esbozar una noción actual de «creación» que no resulte incompatible con la visión científ-

60. Las buenas teologías cristianas recientes se orientan en dirección muy afín con lo que ha sido mi planteamiento y con la solución sugerida. Me resulta valioso el libro recién aparecido de K. Schmitz-Moormann (en colaboración con J. F. Salmon) *Teología de la creación de un mundo en evolución* [1997], EVD, Estella, 2005.

ca, he encontrado inseparable una dimensión *metafísica* del problema; que puede expresarse alrededor de la «trascendencia» de lo Absoluto respecto al Cosmos.

En esta dimensión, el problema no es de hoy. Es un problema con el que se enfrentaron grandes metafísicas clásicas y para el que aportaron valiosas propuestas. Éstas son, cabe decir, la otra cara de las que presenté en el capítulo séptimo buscando qué acceso es posible a lo Absoluto desde la mente y el lenguaje humanos. Desde esta «otra cara», el problema es agudo: ¿no se autodestruye la afirmada «trascendencia» de lo Absoluto por el mismo hecho de situarlo así en *exterioridad* respecto al Cosmos?

Es un problema tan real, que ha podido saltar al gran público hace unos decenios en expresiones acuñadas con recurso a la sensibilidad y a la imaginación. Se ha denunciado la inverosimilitud («residuo mitológico», que sobreviviría al más craso de su ubicación física «en los cielos»), de la afirmación de un «Dios ahí fuera» (*out there*) del mundo, que da así origen a éste⁶¹. La reflexión del creyente que hizo la denuncia buscó una mejor expresión en dirección a la interioridad: Dios es «el Fondo de nuestro ser (*the Ground of our being*)»⁶².

Pensar al Cosmos como «creación de Dios» es pensarlo en relación de *dependencia radical* respecto de lo Absoluto; y, correlativamente, afirmar la *trascendencia fundante* de lo Absoluto frente al Cosmos: lo funda sin identificarse con él. ¿Es esto sostenible? La contrapropuesta se ha visto en pensar la fundamentación en lo Absoluto como «inmanente» al Cosmos. Como se deja ver fácilmente, subyacen a estos términos metáforas espaciales (*trans-scendere* es «subir más allá»; «inmanencia» procede de *manere in*, «permanecer en»). Es precisa una previa, breve pero suficiente, aclaración terminológica sobre los usos, plurales y a veces nada obvios, que se ha hecho en filosofías recientes de esos términos.

61. La expresión *the God out there* fue utilizada con extraordinaria resonancia por el anglicano obispo de Woolwich John A. T. Robinson en su *best-seller* de 1963 *Honest to God*. La traducción castellana se publicó por Ariel en Barcelona, en 1968, y suscitó controversia, aquí como en todas partes. Como referencia aún hoy útil, citaré el boletín (anterior a la edición española) de A. Álvarez Bolado: «El debate ecuménico en torno a *Honest to God*»: *Selecciones de libros. Actualidad bibliográfica de filosofía y teología* 4 (1967), pp. 11-124. Sobre algunos de los aspectos tratados y sobre otras aportaciones que incidieron he publicado recientemente «Todavía un retorno más a *Honest to God*», en X. Quinzá y J. J. Alemany (eds.), *Ciudad de los hombres, Ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, UPC, Madrid, 1999, pp. 223-236.

62. J. A. T. Robinson, *op. cit.*, pp. 83-108. El autor era consciente del riesgo de lectura «panteísta» que tenían sus expresiones. En un libro poco posterior (*Exploration into God* [1967], trad. de V. Camps, Ariel, Barcelona, 1969) salió al paso con una interesante propuesta alternativa («pan-en-teísmo»), a que me refiero más adelante.

9.2.1 Aclaraciones previas sobre «trascendencia»

El mejor camino para lo esencial de esa aclaración puede ser el histórico. Mirando a la historia, el uso más atestiguado del verbo «trascender» (y su constelación semántica) lo encontramos en el pensamiento neoplatónico⁶³. Se tradujeron así al latín varios verbos griegos con los que Plotino y sus discípulos caracterizaron la ascensión hacia lo Absoluto: un movimiento de la mente humana en el que al final ha de acabar reconociéndose vencida, porque lo Absoluto siempre le queda «más allá». La mente humana «trasciende» (lo no Absoluto en todos sus grados). Correlativamente puede decirse que lo Absoluto «trasciende» todo lo que no es él: es lo «Trascendente» por excelencia.

Como se ve, es exactamente la temática *metafísico-religiosa* que ahora nos interesa. Y que ya incorporé ampliamente en el capítulo séptimo. Pues en una de sus caras, la humana, se trata de la necesidad de que el lenguaje humano que quiera referirse a Dios asuma un elemento de «teología negativa» y profese una consciente «agnosía» (no simplemente negativa). Ahora el acento se pone en la otra cara, inseparable, de lo mismo. «Dios» —lo Absoluto— es esencialmente el Trascendente, tanto frente a la mente humana como frente a toda la realidad que no es él.

El término que hoy contraponemos, «inmanencia», no estuvo muy presente, aunque podría designar genéricamente aquello que «es trascendido» por lo Absoluto: el ser humano y el mundo del que forma parte. A ese término acudió Baruch Spinoza cuando quiso marcar distancia frente a la posición teísta clásica: «Deus est causa omnium, sed immanens»⁶⁴. Y así quedó fijado el antagonismo, que es tema para la filosofía y la teología posteriores.

Pero, con la Edad Moderna, la emergencia de la consciencia, es decir, la fuerte llamada de atención sobre el hecho de que todo conocimiento humano arranca de un ámbito consciente, introdujo una nueva orientación en la semántica de la contraposición. Ahora, «inmanencia» señalará el ámbito inicial humano-mundano de todo conocimiento; de entrada, lo «trascendente» queda bajo sospecha. Ya recordé, en mi sumaria presentación del tema «sujeto» en el capítulo tercero, el recelo que un ámbito trascendente suscitaba en los filósofos de orientación «idealista». Para ciertos críticos del pensamiento moderno, todo él estaría contaminado por un «principio de inmanencia» (en la consciencia), que

63. Ver artículo «Transzendenz, transzendieren», en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, X, 1442-1447.

64. B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, I, proposición 18. Ver artículo «Immanent, Immanenz» del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IV, 220-237.

induciría también una incapacidad para la comprensión de la trascendencia metafísica —algo, esto último, menos verosímil si se tienen en cuenta los grandes sistemas metafísicos idealistas del siglo XIX.

Podemos llamar *gnoseológica* a esta nueva acepción de la contraposición surgida con la Edad Moderna (frente a la clásica *metafísico-religiosa*). Una y otra coinciden, en todo caso, en ser antropológicas (no poder definirse sin referencia a lo humano). Esto hace comprensibles otras acepciones surgidas posteriormente.

Así el uso, bastante frecuente hoy, en escritos de cultivadores de la «sociología del conocimiento». Se considera «inmanente» el «mundo de la vida cotidiana» y se denominan «trascendencias» los puntos de ruptura que presenta en experiencias personales y colectivas. Como la mayor de dichas rupturas es la que implicaría la «ruptura de nivel» propia de lo sagrado, la terminología se presta a hacer comprensible el lugar social de la religiosidad; así como a percibir mejor la situación contemporánea de «secularización» en la que no desaparece lo sagrado pero hacen crisis sus formas institucionales: «pequeñas (o medias) transcendencias» ocupan entonces su lugar⁶⁵.

Se acude también al término «trascendencia», en contexto *antropológico-ético*, para expresar la superación de la clausura en sí mismo del individuo autoconsciente en su abrirse a «los otros» humanos. Dicha clausura, en el límite, se haría solipsismo gnoseológico (y, eventualmente, metafísico); pero, incluso superada esa forma extrema, permanece como clausura en el ámbito del deseo autocéntrico impidiendo un reconocimiento pleno del «otro humano» («tú») en su realidad de igual. «Trascender esa clausura» es liberador y conduce a un enfoque más correcto de lo real. Conduce, sobre todo —y es, sin duda, lo más relevante—, a la visión valorativa auténticamente *ética* («la humanidad, en cada persona, fin en sí y nunca mero medio»)⁶⁶.

Todos estos usos no excluyen otros más cercanos al *metafísico-religioso* mencionado en primer lugar. Aunque se habla hoy de trascendencia referida a doctrinas u orientaciones sin relación religiosa expresa, «trascendente» por excelencia será Dios, lo divino, lo sagrado. Muchas veces se dice hoy genéricamente «trascendencia» al buscar claves de sentido y de comprensión de la realidad que desborden las que pueden dar

65. Los autores en quienes pienso primariamente son Peter Berger y, sobre todo, Thomas Luckmann. Sobre este último, remito a mi artículo «La religión como universo simbólico»: *Revista de Filosofía* (UIA, México) 29 (1996), pp. 62-87.

66. El pensador contemporáneo que más ha insistido en esta vertiente ética ha sido E. Lévinas. Baste recordar que su libro básico, *Totalidad e Infinito*, tiene como subtítulo «Ensayo sobre la exterioridad».

las ciencias⁶⁷. En el mismo ámbito religioso, se acude a veces al término para demandar distancia respetuosa en el modo de hablar o de concebir; sin las precisiones que en este apartado me propongo hacer. (En el capítulo séptimo, por ejemplo, al seguir la discusión por el Aquinate del modo correcto de referir a Dios nuestras nociones, acudí a expresiones como «asegurar su trascendencia».) Ya recordé también cómo *die Transzendenz* ha sido el término privilegiado por Karl Jaspers para expresar (en su «fe filosófica») lo Absoluto hacia el que apuntan la existencia humana y su libertad —incluso más allá de la personalización invocable («Dios») que le confiere la religiosidad monoteísta.

Convendrá, pues, no olvidar que «trascender» y «trascendencia» se refieren ante todo a la actitud y actividad consciente humana: ella es la que *va más allá* de los que hubieran podido ser sus límites. Pero comprender también que, a partir de ahí, los más de los usos filosóficos refieren «trascendencia» («lo trascendente») a *aquello hacia lo que* la actividad consciente humana mira al trascender. Así va a ser en el presente apartado.

Para completar esta enumeración, debo aún recordar el uso (escolástico) del adjetivo «trascendental» para calificar esas pocas nociones situadas en la cumbre de la generalidad que ya no deben ser consideradas «géneros» propiamente tales. En la enumeración tópica eran: *ente, uno, algo, cosa; verdadero, bueno*. Su «trascendencia» es, esta vez, cuestión *lógica* y contrapone dos órdenes conceptuales. Frente al más cerrado de lo «predicamental» (toda la descripción de lo concreto obtenible a partir de los supremos géneros o «predicamentos»), el de lo «trascendental» abriría aquella otra descripción que, sin dejar de ser válida para eso concreto, lo desbordaría y abriría la mente humana, de uno u otro modo, incluso a lo divino.

Y es obligado, entonces, mencionar esa otra sorprendente derivación que se ha originado desde ese «trascendental» *objetivo*. Una no pequeña transformación es seguramente la que condujo a Kant a su uso de «trascendental», esta vez en sentido *subjetivo*. Para denominar, como es bien sabido, no un «ir más allá» en lo objetivo sino un retroceder metódico en que se «trascienden» (aquí, pues: «volviendo más acá de») los objetos hacia sus condiciones de posibilidad, investigando «nuestro modo de conocerlos en cuanto ha de ser posible *a priori*»⁶⁸.

67. Valga como ejemplo el simposio de 1997, recogido en A. Dou (ed.), *Pensamiento científico y Trascendencia*, UPC, Madrid, 1998.

68. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 25. Aclaró el origen escolástico del kantiano «trascendental» Gottfried Martin en su *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 1950.

9.2.2. El problema metafísico de la trascendencia de lo Absoluto

Tras este obligado preámbulo terminológico, llego por fin a lo que afecta al tema del presente capítulo. La noción monoteísta de creación exige se vea como «trascendente» (en sentido fuertemente *metafísico*) a lo *Absoluto fundante* del Cosmos: *no se identifica* con el Cosmos del que es Fundamento. Esto, tan sencillo en una primera presentación, resulta problemático, por el mero yuxtaponer «Absoluto» y «Cosmos» («Dios» y «Cosmos»).

¿Forma Dios *parte* del Cosmos? La conciencia religiosa monoteísta dará una respuesta negativa. Tiene a Dios por «trascendente» no sólo respecto de «partes» del Cosmos que nos fueran más cercanas, sino del mismo Cosmos como tal. Sin embargo, aquí está la mayor dificultad: ¿puede decirse sensatamente a «Dios» trascendente al (= *más allá del*) «Cosmos» —que es, con otra palabra, el «Universo» (= *Todo*)—? ¿Qué sentido tiene «más allá de Todo»? Y, si «trascendencia» de Dios respecto al Cosmos significa «exterioridad», ¿no es eso ya por sí solo contrario a la índole de un auténtico Absoluto? La «yuxtaposición» de «Dios» y «Cosmos» ¿no los hace adicionales, magnitudes limitadas ambas?

Es bueno recordar aquí que estamos ante un problema específico de la religiosidad monoteísta profética —que mira como trascendente al Misterio al invocarlo como personal—, problema que no lo es para la religiosidad mística. Esta última, como ya dije en el capítulo segundo, tiende a la *identificación* con el Misterio; lo que resulta coherente con la expresión metafísica «inmanencia». Es muy perceptible la coherencia de un lenguaje metafísico de inmanencia con las conocidas sentencias upanishádicas ya comentadas: *Atman es Brahman* y «Tú eres Eso (*Tat tuam asi*)».

Cabe incluso (como también he insinuado alguna vez) hacer una hipótesis histórica globalizadora según la cual el origen de la doble tendencia se remontaría a otra doble tendencia, detectable en la religiosidad *arcaica*. La actitud religiosa «uránica», propia de los pueblos cazadores-pastores, habría siempre tendido a destacar lo trascendente del Misterio y de sus simbolizaciones (prevalece el Cielo); mientras que la actitud religiosa «ctónica», propia de los pueblos plantadores, proto-agrícolas, habría por su parte tendido a encontrar inmanentes el Misterio y sus simbolizaciones (prevalece la Tierra). La doble tendencia arcaica —religiosidad del Cielo o religiosidad de la Tierra— podría de modo muy verosímil encontrarse en el origen de la posterior doble tendencia generalmente reconocida en las grandes religiones; y, con ello, de la problemática metafísica que ahora la reflexión sobre el monoteísmo obliga a abordar.

Ya he dicho que la problemática aparece en estratos muy antiguos de la tradición teológica y filosófica occidental; da también esa tradición elementos importantes para una posible solución, que voy a intentar beneficiar (completando lo hecho en el capítulo séptimo).

Pero es indudable que el problema se hizo presente de modo más agudo al comienzo de la Edad Moderna. Como recordé al hacer una somera historia del planteamiento idealista-objetivo en filosofía de la religión, se buscó en la Europa de los siglos XVII y XVIII salir de la estrechez etnocéntrica hacia la universalidad; se buscó también superar las ingenuidades antropomórficas de las expresiones monoteístas; se buscó, más en el fondo, repensar la noción de Dios, de modo que resultara compatible con la imagen del mundo que imponían las nuevas ciencias y filosofías. Fue Baruch Spinoza quien llegó a la postura más radical y de mayor impacto. Ya lo he recordado: «Dios es Causa de todas las cosas, pero inmanente». Es la *única* «Sustancia»; que tiene infinitos «atributos», dos de los cuales conocemos: extensión y pensamiento. De ellos son simples «modos» todas las realidades que llamamos «mundo» y «hombre». Quizá la expresión más elocuente del buscado primado de la Inmanencia es la que iguala a «Dios» con la *Natura naturans*⁶⁹.

9.2.3. ¿«Panteísmo»?

Cuando un siglo después el agudo pensador que fue G. E. Lessing confiese su «spinozismo» al antispinozista F. H. Jacobi, lo cifraría en la fórmula *Hèn kai Pân!* («Uno y Todo») ⁷⁰. Era quizá en primer plano un clamor contra los guetos religiosos y en pro de la universalidad. Pero no puede negársele un matiz identificador de Dios con «Todo», que podía inquietar razonablemente a los fieles monoteístas. De hecho, se trabó un *Pantheismusstreit* (disputa sobre el «panteísmo»), a que ya me referí también. Desde luego, como voy a insistir, los términos tienen siempre ambigüedad; y, en este caso desde luego, cabe precisar de modos varios los términos que se busquen para algo tan sutil. Pero quizá no es básicamente desenfocado llamar «pan-teísta» al sistema spinoziano; como

69. B. Spinoza, *Ethica...*, I, 29, escolio: «Por *Naturaleza naturante* hay que entender lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, los atributos de la Sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, es decir, Dios en cuanto causa libre». (Los «modos» constituyen la «Naturaleza naturada».)

70. Un *memorandum* de las conversaciones mantenidas con Lessing (en julio de 1780) fue publicado por Jacobi (tras la muerte de Lessing) en 1785. Puede leerse en la edición de *Escritos filosóficos y teológicos* de éste preparada por A. Andreu, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 402-419.

ni que se sintieran disconformes con él los fieles monoteístas, judíos o cristianos⁷¹.

Más allá de sus peculiaridades concretas, la intuición religioso-metafísica de Spinoza (de una religiosidad, cabe decir, más mística que profética) ofrecía una salida a la crisis religiosa que vivía la nascente Modernidad. Su redescubrimiento de una «radical Inmanencia» facilitaba la universalización y superación de antropomorfismos que se buscaba. Spinoza no hizo una expresa refutación de la íntegra concepción trascendentista; sólo criticó los defectos antropomorfistas y sus consecuencias prácticas, a la vez que ofrecía una alternativa a todo ello en su primado de la inmanencia⁷². ¿Pedía un precio excesivo a los creyentes en Dios?

La propuesta fue debatida más maduramente por filósofos alemanes de la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX. No voy a seguir en detalle tal debate⁷³. Pero me permito esbozar una hipótesis muy general sobre sus resultados, con vistas a encuadrar mis propias reflexiones. Creo que surgieron *dos líneas* de propuesta para articular la llamada spinoziana a la inmanencia en una concepción que buscara no abandonar el primado de la trascendencia.

La de Hegel (que ya presenté ampliamente en el capítulo cuarto) expresa así la corrección a Spinoza: «lo Absoluto no es sólo ‘Sustancia’, es ‘Espíritu’». Eso significa una revalorización de la subjetividad y la culminación del proceso dialéctico en el Espíritu; con ellas se superaría la identidad spinoziana de «Dios» con la *Natura naturans*. Hegel, por otra parte, criticó, más enérgicamente que Spinoza, lo inaceptable de la concepción vulgar de la trascendencia: si se la concibe «fuera» de la realidad de las cosas finitas, su presunta «infinitud» queda desmentida, reducida a una cosa finita más, «la finita ‘Infinitud’»⁷⁴.

Como es sabido, encontró Hegel la clave de solución para este problema en el recurso a la «*dialéctica*»: finitud e Infinitud, lejos de ex-

71. Sabido es que no hay consenso sobre el denominar «panteísmo» al sistema de Spinoza. (Él usa la expresión «en Dios»: I, 15, por lo que algunos prefieren hablar de «panteísmo».) Pero la identidad con «Sustancia» y «Naturaleza (naturante)» es neta; el *en* expresa una voluntad de primar la «In-manencia» frente a la «Trascendencia». Y de ella derivan consecuencias que es comprensible no fueran aceptables para los creyentes. (Lo que de parte de éstos no fue en modo alguno correcto fue la vehemencia pasional que pusieron en rechazar en bloque algo que más bien hubiera debido hacerles pensar y precisar.)

72. Puede leerse el libro de I. Yovel *El marrano de la razón*, sugerente aunque discutible.

73. Puede verse el instructivo libro de D. Bell *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London, 1984.

74. Así se argumenta en pasajes muy relevantes del libro I de la *Ciencia de la lógica*. Pueden verse resumen, citas y reflexiones críticas en mi *Metafísica trascendental*, cit., pp. 227-231.

cluirse, se necesitan mutuamente. Dios es, a la vez e inseparablemente, trascendente/inmanente respecto al mundo. La cosmovisión desde la que filosofa Hegel le permite tener la dialéctica no como el esfuerzo de la razón *humana* por elevarse desde sus conceptos y contradicciones hacia algo que la desborda, sino como *constitutiva de la realidad misma*, toda ella «racional» como despliegue de la Razón absoluta. Surge así una posición en la que hay un cierto primado de la inmanencia. (No es fácil excluir un «Dios necesita el mundo para ser»⁷⁵, que puede sonar muy spinoziano.)

El esfuerzo especulativo hegeliano merecerá siempre la atención de quien piense el tema de la trascendencia. Pero es interesante, y podría quizá resultar más prometedor para la indagación de la plausibilidad del monoteísmo, no desatender la otra línea de propuestas alternativas surgidas en ese tiempo.

Me refiero a las que pueden acogerse al término «*pan-en-teísmo*»; término buscado expresamente para hacer contraste tanto con «pan-teísmo» como con un «teísmo» ingenuo que ignora los problemas aludidos. Si estuviera haciendo una presentación primariamente histórica, debería dar la mayor atención a Christian F. Krause (1781-1832), que hizo bandera del término para singularizar su sistema frente a los otros idealistas, Hegel y Schelling. No es primariamente histórico mi interés; y tengo reservas frente a la filosofía de Krause⁷⁶. Aun así, no veo incorrecto recurrir al término «pan-en-teísmo». Ante todo, porque su sugerencia expresiva no es fácilmente sustituible; también, por lo razonable de su aplicación a intentos surgidos en el mismo contexto histórico de la confrontación alemana con Spinoza de incorporar su llamada a la «inmanencia» sin perder el «primado de la trascendencia» y un clima cosmovisional humanista. Pienso, ante todo, en el *Opus postumum* de Kant.

75. Una muy repetida expresión que dice eso con la mayor claridad, «Sin el mundo Dios no es Dios», resulta de la investigación de los recientes editores de las *Lecciones de Filosofía de la Religión*, que proviene de la recensión más libre entre las de los alumnos. (Me referí a esto en una nota del capítulo cuarto.) Creo que, aun así, la expresión capta bien el sentido de la solución hegeliana al problema que estoy considerando.

76. Esto me obliga a dar algunas aclaraciones al acudir al término que él puso en boga. (Sobre todo, al no haber trabajado directamente su texto. Tengo presente el serio estudio de R. V. Orden Jiménez *El Sistema de la Filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, UPC, Madrid, 1998.) Veo en Krause dos intenciones prevalentes: una muy explícita de eludir el «panteísmo» y recuperar la índole «personal» del Absoluto; otra, una muy fuerte *voluntad de sistema*. El éxito del intento de conjugarlas es dudoso. Pues el saber sistemático implica una instalación en lo Absoluto. La apelación a la «intuición del ser» (que se prolonga incluso en «intuición de Dios») abre todas las puertas... (¿Las abre realmente?)

A él me he referido ya (capítulos sexto y octavo). Y dije en qué está, a mi entender, el avance que su nueva postura supone sobre la clásica del «teísmo moral» expuesto en sus obras publicadas. Ahora debo insistir en lo plausible de la denominación «pan-en-teísmo», que propongo aplicarle. Se esfuerza Kant por primera vez por abordar seriamente la problemática suscitada por Spinoza. Es claro que desea conceder algo de la reforma que implica de la imagen tradicional teísta, cuyos predicados («Creador, Gobernador, Juez») repiten otros fragmentos kantianos del mismo contexto (legajos séptimo y primero). Pero es no menos claro que no desea en modo alguno ceder del punto de vista criticista, humano, para pasar a otro «ontologista» («desde Dios»): llama alguna vez «monstruoso» al intento de Spinoza así entendido.

Ahora bien, y es lo decisivo para la denominación que estoy sugiriendo: la clave de solución para el problema, en los textos que podrían tenerse como más sintéticos, podría verse vinculada al uso de la preposición «en»; y, en tres ocasiones, con cita expresa del pasaje de los Hechos de los Apóstoles (17, 28), en el que se pone en labios de Pablo de Tarso una reasunción de expresiones «de algunos poetas vuestros» (Arato y Epiménides de Cnosos): «en él vivimos, nos movemos y existimos»⁷⁷. La tradición cristiana, por supuesto, no sacó de ese pasaje la consecuencia de denominar «pan-en-teísta» su concepción de la relación de Dios al mundo y al hombre; sólo se ha acudido a tal denominación en el clima filosófico moderno, al sentirse viva la necesidad de encontrar una contraposición doble, con el panteísmo y con una concepción excesivamente simple del teísmo.

Y —esto debe quedar totalmente claro— el uso de la preposición (espacio-temporal) «en» no aclara definitivamente el tema; es un uso simbólico susceptible de interpretaciones poco aptas si se literaliza. Vale, más bien, como testigo de una voluntad de cautela, que busca evitar la simple exterioridad no menos que la simple identificación inmanentista. Por lo que tampoco el uso de la denominación «pan-en-teísmo» tiene, en sí, demasiada importancia. Sí la tiene la llamada de atención sobre el problema y la clave de una posible solución equilibrada que busca vehicular la denominación. Usar ésta puede ser útil para destacarla⁷⁸.

77. Ver citas en pp. 148-149 de mi libro *El teísmo moral de Kant*. A discutir la significación de la aportación final en el tema de Dios que suponen los legajos 7.º y 1.º del *Opus postumum* están dedicadas las pp. 139-159. Diferentes relecturas posteriores de esos fragmentos me han ido confirmando en la interpretación que di en el libro en 1983. No sé si alguna vez encontraré la ocasión de argumentar más adecuadamente tal interpretación. En todo caso, puede comprenderse que no es ahora.

78. Acudió a la fórmula —sin ninguna expresa mención de Krause ni, claro es, de Kant— J. A. T. Robinson en su *Exploration into God*, cit., p. 130. Era ser coherente, en

9.2.4. *Una propuesta desde la tradición actualizada*

Aunque el problema se ha formulado con mayor agudeza en la Modernidad, ya dije que no pasaba desapercibido antes. Y quizá, debidamente actualizadas, algunas aportaciones de la tradición metafísica proporcionan elementos de los más válidos para un buen enfoque del problema de la trascendencia o inmanencia de Dios en el Cosmos. Pienso concretamente en la tradición «apofática», a la que di tanto relieve en el capítulo séptimo, y en su peculiar elaboración en la «ontoteología» de Tomás de Aquino; por supuesto, desde la «reconversión lingüística» que allí sugerí (7.3).

Es, ante todo, un *sistema expresivo*; pero puede conducir a su fondo real-experiencial. La clave que tal sistema expresivo puede ofrecer para el tema trascendencia/inmanencia está en la contraposición estructural entre «el *ser*» y «los *entes*»⁷⁹. El mundo de la finitud está constituido por una multitud de entes, cada uno de los cuales *es por el ser*. Eso que decimos con el infinitivo «ser» no es un «ente» (participio) más. Pero, si llega a encontrarsele validez significativa a una expresión que lo singularice —*el Ser subsistente*—, podríamos haber logrado con ella una expresión apta para lo Absoluto. (Resumo así lo que desarrollé algo más en el capítulo séptimo.)

Ahora bien, la aplicación de este sistema expresivo puede facilitar la comprensión de la relación (trascendencia/inmanencia) de lo Absoluto y el Cosmos (conjunto de los entes). Ya lo insinué al esbozar, en el apartado anterior del presente capítulo, los rasgos esenciales de una correcta comprensión de la creación. Voy ahora a desarrollar algo más esa aplicación. *El Ser subsistente* es fundamento absolutamente trascendente respecto de los entes: pues jamás será un ente ni tampoco un «constitutivo interno» de los entes. No coincide, sin más, con el «ser por el que son los entes» (constitutivo, pues, interno de los mismos). Es, insisto, su «fundamento trascendente». Pero, eso sí, un fundamento que no puede ser nombrado sino con el mismo lexema «ser»⁸⁰; su fecundidad fundante

su búsqueda de una imagen de Dios más adaptada a la mentalidad del mundo actual, con su opción por las ideas de Tillich y el rechazo del *God out there*.

79. La lengua latina —como la griega— favorece mucho su encuentro. También ocurre eso en la lengua alemana. Pero, incluso sin la facilidad que pueden dar ciertas contraposiciones morfológicas, el fondo se deja captar incluso sin ellas. Es bien sabido que para M. Heidegger la «diferencia ontológica» (*Sein/Seiendes*) es absolutamente indispensable para una correcta comprensión de lo real. No entraré para nada en una comparación con la diferencia de Tomás de Aquino.

80. Una afortunada expresión de Schelling dice más elocuentemente que largas descripciones lo que se intenta sugerir: *Deus est res cunctas*. Como se apreciará, hace un uso transitivo (con complemento directo en acusativo, en vez del apóposito nominativo), uso gramaticalmente incorrecto pero que sugiere una relación única, de fundamento total.

se evidencia en que la infinitud que expresa «ser» no sería «agotada» por ninguna multiplicación de «entes».

Esa «trascendencia fundante del Ser subsistente» no es, pues, «muy grande» (lo que cabría decir de un ente privilegiado), sino «absoluta». Ahora bien —y con esto llego al punto decisivo—, precisamente por ello, *incluye inseparablemente una real «inmanencia»* del «Ser subsistente» en los entes; no como una concesión irenista, sino como la otra cara de su misma absoluta trascendencia⁸¹. El «Ser subsistente» no es constitutivo interno de los entes, sino fundamento trascendente; pero *fundamento no contingente sino constitutivo*. Voy a aclarar lo que intenta decir esta densa expresión, un tanto paradójica.

No es difícil ver que el problema de toda la concepción radica en la singularización que se hace cuando se dice «el Ser subsistente». ¿Es correcta? (¿No es, más bien, un pequeño juego de abstracciones, primariamente lingüístico, que habría que denunciar?)

Pienso que, para comprender y poder valorar positivamente la síntesis de Tomás de Aquino, hay ante todo que entender su génesis tal como la expuse en 7.2.2: se trata de una dialéctica que busca encontrar posible para la inteligencia y el lenguaje humanos —adaptados a la finitud— una afirmación de Dios. No intenta responder a una pregunta sobre cómo lo Absoluto genera la finitud y llega a conocerse en ella⁸². Sino a esta otra, mucho más modesta, hecha siempre en perspectiva humano-cósmica (afín en esto, ya dije, con el planteamiento criticista kantiano): ¿cómo puede la mente humana, desde la finitud propia y del mundo, llegar a afirmar lo Absoluto como su fundamento último («significándolo, pero sin llegar propiamente a representarlo»)⁸³?

Tras presentar esa «ontoteología tomista» en el capítulo séptimo,

(*Deus est res cunctae* sería la expresión panteísta que se trata de superar sin incidir en una concepción extrinsecista.) Pienso que esto responde a toda esa línea de la metafísica occidental que estoy evocando y de la que me centro en Tomás de Aquino.

He tomado la cita del excelente libro de A. Torres Queiruga *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1998, p. 47; un libro que, todo él, es una magnífica aportación para una reinterpretación de los conceptos cristianos sobre el tema que los haga plausibles.

81. Ese mismo título, «La Inmanencia de la absoluta Trascendencia», di ya a una comunicación al Quinto Congreso Tomístico (Roma, 1965; en las *Actas*, pp. 273-277). Recogí después, ampliadas, sus ideas básicas en el último capítulo de la *Metafísica trascendental*, cit., pp. 293-328.

82. Una pregunta ésa que sí preside la más ambiciosa sistematización de Hegel. La «dialéctica» hegeliana es constitutiva de la misma realidad. Y pienso que la corrección intentada por Krause no es en esto totalmente radical. Es cierto que antepone una primera parte, «Analítica», que es ascendente. Pero el sistema está más bien marcado por la posterior «Sintética», descendente.

83. La salvedad: «significar pero no representar», es literalmente de la *Summa*, 1, 13.

ofrecí también (7.3) mi propuesta de reinterpretación en clave lingüística, que facilitaría su reasunción en nuestro clima reflexivo post-crítico. Pienso, como dije, que hay en esa síntesis metafísica un núcleo válido junto con una comprensible ingenuidad. Me permitiré insistir en su posible efectividad para una correcta expresión de la relación de lo Absoluto y el Cosmos. El mismo Tomás de Aquino se mostró a veces consciente de la índole, lingüísticamente tan peculiar del lexema «ser» sobre el que hacía pivotar su construcción. Y fue siempre consciente de habérselas con una *noción humana* que (en su contraposición con «esencia» y «ente») *resume la totalidad de lo cósmico*. Esa misma estructura (*ser/esencia/entes*) tiene algo de no-último, que invita a superarla⁸⁴. Nosotros hoy captamos más netamente la índole lingüística del sistema léxico y de la dialéctica a que invita. Nuestra cuestión es qué estatuto puede pedirse para esa dialéctica humano-lingüística ascendente y para su eventual pretensión de darnos a los humanos una interpretación plausible de la realidad.

Evocaré brevísimamente algo que expuse —tampoco quizá con suficiente holgura— en el capítulo séptimo. El lexema «ser» plasma la «fuerza asertiva» de los mensajes lingüísticos humanos, con su pretensión de verdad (= conformidad a la realidad); y lo hace en una pieza léxica, de índole más bien morfo-sintáctica, donde la fuerza de remisión a la *realidad* («actualidad», en los términos de Tomás de Aquino) no resulta separable de una expresión de «plenitud irrestricta»⁸⁵. Esta peculiaridad posibilita un modesto *sistema metafísico en perspectiva humana*. Algo no extraño: también el de los grandes sistemáticos idealistas del siglo XIX estribó en el «ser».

En uno y otro caso cabe decir: *todo es ser y ser es todo*; pero, al conservarse tan explícitamente anclado en el punto de vista humano (finito), el tomista deja el sistema articulable en *dos niveles*. Uno, *inmanente* a la finitud: «los entes son por el ser y el ser es para los entes». Cabe, en otro nivel al que se llega dialécticamente, encontrar para ese

84. «Ser» funciona como un cierto abstracto que sólo se concreta en los «entes». Es esa curiosa paradoja que destacaban ya aquellos aforismos de Boecio que recordé (capítulo 7, nota 50) estaban en la base de las discusiones medievales: «*Diversum est esse et id quod est. Ipsum enim nondum est; atvero id quod est, accepta forma essendi, est atque consistit*». Del «ser» por lo que todo «es» no puede aún decirse que «es»... Una invitación a una dialéctica ascendente que permita superar la paradoja.

85. Las expresiones —críticas si no ha precedido aclaración— son un simple resumen de lo dicho con alguna mayor amplitud en 7.3. No veo modo de evitar el remitir aquí al lector a aquello y pedirle una relectura, para que lo que escribo ahora le resulte inteligible. Importante sobre todo 7.3.2.1; así como el anterior desarrollo sobre la «ontoteología tomista» (7.2.3) que allí se presupone.

sistema de lo real una fundamentación *trascendente*: «el Ser Subsistente fundamenta el ser de los entes». La interpretación humana de lo real («ser») origina así una sistematización articulada en *dos «niveles» no connumerables ni adicionales*.

Es una concepción que prima la *trascendencia* de lo Absoluto fundante: pero reencuentra una *paradójica inmanencia de esa absoluta trascendencia*. Lo Absoluto *no es* el Cosmos. Pero tampoco, por fundarlo, se refiere a él con relación de «exterioridad» que permita adicionarlos: esto es lo que sugiere el recurso *al mismo único verbo «ser»* como lo nuclear de la denominación metafísica tanto de lo Absoluto fundante como del Cosmos. La diferencia queda, más bien, como *diferencia de orden o nivel*. Es una diferencia no menor sino más radical que cualquier otra pensable, la única propiamente absoluta.

Cabe decir, y debe decirse: *el Cosmos «es» todo* —en su nivel; que es el que propiamente conocemos los humanos, como partes suyas que somos y es al que se refiere nuestro lenguaje y su abarcante verbo «ser»—. Hacia lo Absoluto sólo «apuntamos» como fundamento. Pero, en tanto demos eso por válido, podremos decir: *lo Absoluto «es» todo* —esta vez en un «nivel» (al que propiamente no llegamos) que habremos de tener por último en la más definitiva (y osada) de nuestras interpretaciones de lo real—. Y no tendremos otro modo de intentar referirnos a él que partir de nuestro mundo de ser y entes, aunque siempre sólo mediante un proceso en que cuanto afirmemos lo neguemos, añadiendo que, con ello, sólo intentamos señalar un límite al que no llegamos⁸⁶.

No hay, no tendría sentido que hubiera, dos «sectores» de «ser» adicionales el uno con el otro. Lo Absoluto nunca podría quedar incluido en el Cosmos como «Todo»; ni con el Cosmos en un mismo «Todo». No pueden «repartirse el ser». Ni, por tanto, cabe tampoco un «concepto de *ente*» que abarque como «género» a lo Absoluto y al Cosmos y se contraiga al Uno o al Otro por la adición de una u otra «diferencia». Decir (en infinitivo) «ser», es decir *todo* lo que nos es cognoscible y concebible. Una infinita multiplicación de «entes» (en «participio [= *partem-capiencia*]) no agotaría esa plenitud sugerida por «ser». La concepción metafísica acepta así la infinitud (posible) del Cosmos. A nivel de realidad cósmica no tendría cabida lo Absoluto. Y habrá que desaconsejar a las concepciones religiosas el situar a tal nivel al Misterio: lo rebajarían, haciendo de él una realidad cósmica más, y demasiado problemática.

Si lo Absoluto es sólo el modesto «concepto-límite» al que se concibe tender la dialéctica *ser/(esencia)/entes* que expresa metafísicamente

86. Evoco simplemente, como puede verse, lo esencial de lo presentado en 7.2 y 7.3.

el Cosmos (una noción «dialéctica» ella misma: «el mismo *Ser* subsistente»), es indiscutible su trascendencia; más aún, una trascendencia que hay que adjetivar como «absoluta» (y no «muy grande», por mucho que hubiera de ser ese «grande»). Pero precisamente, en una tal concepción de la «trascendencia» como absoluta, la contraposición con la «inmanencia» deja de plantearse en los habituales términos de alternativa. No «hay *más ser*» en la suma. Porque decir «ser» es decir, como en germen, *todo* lo que los predicados del lenguaje humano podrían expresar como real. Ni cabría atribuir a lo Absoluto nada que no perteneciera al «ser de los entes».

Decir «Ser subsistente» no es decir otros peculiares predicados (salvo los dirigidos a formular la diferencia de nivel, como «infinito», «eterno»...). Es sólo sugerir que lo cósmico (aquello que conocemos o podemos conocer) «no tiene su último fundamento en el mismo Cosmos», sino que remite a lo Absoluto trascendente como *Arquetipo fundante*.

Y es esta relación la que induce *una cierta «inmanencia»*, que hace no resulte inoportuna para el sistema la antes insinuada fórmula «pan-en-teísta». Lo Absoluto es «en» *el Cosmos* como lo arquetípico fundante en su «ejemplado»⁸⁷. Y, viceversa, todo lo cósmico es «en» *lo Absoluto* como lo «ejemplado» en el Arquetipo fundante ejemplar.

9.2.5. *Inmanencia del «Amor Originario» en la experiencia agápica*

El anterior desarrollo metafísico-lingüístico centrado en el «ser» podría resultar excesivamente formal para el importante cometido que se intenta atribuirle. Pero hay que recordar que subyace (como expuse al final del tantas veces citado capítulo séptimo —7.4—) una esencial alusión a una básica experiencia metafísica (que Zubiri denominó «religación»), que orienta hacia una «Fundamentalidad religante». La aclaración mediante el sistema «ser» de la inmanencia de la absoluta Trascendencia podría ser expresión de esa experiencia.

Ya he dicho también (capítulo octavo) que la experiencia religiosa más nuclear en la fe monoteísta es la amorosa, que la tradición cristiana tematizó tan precisamente alrededor del rico contenido semántico que quiso expresar en el término *agápe*. Es una auténtica *inmanencia del Dios trascendente* la que formula muy netamente el texto que allí cité:

87. Es, seguramente, algo así lo que hay que entender en la inmanencia en todo que atribuye a Dios un texto de la *Summa* tomista (1, 8, 1c): «Siendo Dios por su esencia el mismo *Ser*, debe concluirse que el *ser* creado es su efecto propio [...] Pero el *ser* es lo más íntimo a cada cosa [...] Luego debe concluirse que *Dios está [es] íntimamente en todas las cosas*».

«A Dios nunca lo ha visto nadie. Si nos amamos mutuamente, Dios está en nosotros y su amor llega a través de nosotros a plenitud»⁸⁸.

A nivel, pues, de la consciencia, la afirmación de inmanencia divina (trascendencia inmanente) recibe una relevancia religiosa que podría pasar desapercibida en la complejidad de un desarrollo simplemente metafísico. Para el creyente monoteísta, el tema trascendencia/inmanencia puede ser ante todo, en su nivel teórico, una objeción a la plausibilidad de su fe y un importante correctivo con el que aquilatar su noción de creación del Cosmos por Dios. Algo que exige un esfuerzo intelectual no pequeño y no fácil.

Pero, a la vez, en el nivel de la experiencia religiosa nuclear de la fe monoteísta, lo que mantiene esa afirmación será reconocido como algo muy vital; más aún, algo en lo que queda puesta a prueba la autenticidad de su fe, como vivencia nuclear y en sus consecuencias en toda la vida. Hablar de «pan-en-teísmo *agápico*» resultará quizá al creyente una fórmula más comprensible, en la que podrá reconocerse. Difícilmente no sentirá al menos reflejado su ideal creyente en aquella otra expresión de Agustín: «Tú eras más íntimo que mi misma intimidad (*interior intimo meo*), a la vez que más excelso que lo supremo de mí (*excelsior celso meo*)»⁸⁹.

Vivir la realidad en coherencia con esa fe será vivir *todo lo cósmico y, ante todo, la humanidad* como últimamente *de-Dios y en-Dios, Amor Originario*. Dios no queda «fuera» sino, más bien, como «el Fondo de nuestro ser —y de todo ser—. (Quizá con el añadido cautelar: «en aquel nivel de profundidad donde no cabe ya identificación porque cesa nuestra identidad de personas finitas ante el amoroso Misterio fundante»; «donde también el Cosmos deja de ser la admirable pero finita Naturaleza».)

La creación, es ahora fácil ver, queda desvirtuada cuando se apuran las imágenes antropomórficas extrínsecistas («alfarero»). A esta observación negativa han de añadirse precisiones más positivas. Cabe —si se es consciente de hablar desde la fe— decir: «el Cosmos es Dios *proyectado* en lo finito que fundamenta». Aunque siempre serán más discretas las visiones que, incluso dentro de la fe, elijan retenerse en el modesto punto de vista humano sobre el que todo pivota: «el Cosmos del que somos parte apunta como a su clave última a Dios, del que venimos y a

88. 1 Jn 4, 12. Es muy manifiesta la afirmación de inmanencia. Y no puede atribuirse a preocupaciones doctrinales teoréticas. Más bien hay que entender que expresa una experiencia religiosa en que es invitada a reconocerse la comunidad.

89. Agustín, *Confesiones*, 3, 6, 11. En este nivel de la consciencia creyente se sitúan las acertadas reflexiones de Manuel Cabada en el capítulo VI de su encomiable libro *El Dios que da que pensar* (BAC, Madrid, 1999).

Quien, al ser y al amar, vivimos como íntimo Origen del mismo poder verlo así».

¿Cuál sería la alternativa global de esa visión monoteísta del Cosmos como creación del Dios Amor Originario? Aparte de las que sean simples opciones por no ir más allá del ámbito de conocimiento estricto (el explorable científicamente), la más obvia —y valiosa— es, pienso, la ofrecida por Spinoza si se toma en rigor su *Deus sive Natura*. La *Natura naturans* queda como última clave. La dialéctica es, entonces, no un indicador ascensional de trascendencia, sino la realidad misma. No hay más «Todo» que el que la Naturaleza constituye.

Apuntar «más allá de la *Naturaleza naturante* hacia el *Amor originante*»: eso es lo propio de la fe monoteísta, lo que expresa en su afirmación de Dios como «Creador».

Un par de observaciones para cerrar este apartado.

Habría que plantear —y dejar abierta— una pregunta sobre la afinidad de lo presentado con el *a-dvaita* («no-dualidad») de la tradición upanishádica. Es claro, desde luego, que también el creyente monoteísta debe rechazar mucho de cuanto de dualismo «Dios/Cosmos» saldría de una lectura ingenua de sus fórmulas de confesión. Pienso, no obstante, que subsistirá incluso tras esa purificación una diferencia de orientación en las religiosidades. La actitud invocativa respecto al Misterio incluye un ineliminable resto de «no-identidad» más radical que la «no-dualidad».

Los teólogos cristianos, ya lo recordé, reclaman hoy muchas veces por razón religiosa una concepción de Dios que lo implique *con el devenir* del Cosmos. No objetarán, pues, a la concepción panenteísta. Pero quiero añadir por mi parte, en consonancia con algo ya dicho en el capítulo octavo, que veo tal concepción perfectamente compatible con la eternidad de Dios: no hace falta pensar «un Dios en proceso» con los procesos cósmicos, innecesaria y peligrosamente vulnerable a la crítica metafísica.

9.3. DIOS, ¿«ESPÍRITU PURO»?

Aunque lo esencial sobre la compatibilidad de la concepción creyente («Dios, creador del Cosmos») con la actual concepción científica («Cosmos evolutivo») ha sido ya dicho, es obligado añadir una aclaración relativa al problema que suscita la denominación «espiritual». Para la fe, Dios es *espiritual*, más aún, «Espíritu puro»⁹⁰. Mientras que la concep-

90. El término «Espíritu» («Espíritu Santo...») juega un papel absolutamente singular e insustituible en el cristianismo —con una importante prehistoria en la tradición yahvis-

ción evolutiva es «materialista»: en el Cosmos evolutivo todo es *básicamente material*.

Es problemático que el espíritu sea origen último de lo material y cierto espíritu —el humano— tenga origen material; pero la raíz está en el supuesto tácito de toda la concepción: que el ser humano es *dual*: «material» en cuanto a su cuerpo, «espiritual» por razón de su «alma». ¿No supone eso que la génesis de lo humano no es simplemente evolutiva? Llegada la evolución a un cierto estadio que ya es apto para ello, Dios crea cada una de las almas...

Esto es algo que distanciaría de nuevo al creyente del científico. (Es oportuno apreciar que es por la concepción antropológica de base.) Pero ¿es realmente insuperable el *dualismo* que así se introduce? ¿No sería más coherente eliminarlo? Las filosofías que más atención dan a la visión científica piden la eliminación de éste y de todos los dualismos injustificados.

Es razonable. Pero valga pedir moderación en tal empeño. Procurar no recurrir a visiones «dualistas» es un principio razonable. Pero ya no lo es el negar por ello la existencia de *dualidades*. Y quizá tampoco sería excluible en algún caso el recurso a un «dualismo»⁹¹.

9.3.1. Aclaración terminológica

Es obvio que el modo correcto de abordar el tema incluye tratar ante todo de aquilatar bien el significado de los dos términos que van a contraponerse, «material/espiritual». Y no es difícil ver que son de algún modo términos correlativos, que se connotan mutuamente. En la historia de las lenguas humanas, la invención de términos como «espíritu, espiritual...» habrá respondido a la necesidad de distinguir algo respecto a la índole general, que es «material»; pero quizá tampoco se habría llegado a llamar «materiales» a las realidades de no haberse contado con que podría deber reservarse a algunas el título de «espirituales». En todo caso, la distinción, más bien tardía, ha surgido con la necesidad de

ta—. El tema de este apartado es, por eso, especialmente relevante en cristiano. Pero es mejor no tomar aquí en consideración esa peculiaridad como tal. El carácter espiritual de Dios es de todos los monoteísmos.

91. No se puede hoy negar la persistencia de dualidades. La física actual reconoce varias hoy por hoy no reductibles, como la de hadrones y leptones (es decir, con masa o sin ella) en las partículas elementales; o la de partículas y radiaciones (aunque se tengan por presentaciones alternativas complementarias de la energía). En la cosmología filosófica será difícil eludir la dualidad de dinamismo y estructura. Pero el reconocimiento de tales dualidades no tendría por qué conducir a construcciones filosóficas irreductiblemente «dualistas».

hacerse cargo de una *dualidad* que sobrevinía en el ámbito preexistente de denominaciones más obvias.

Pasando de esta conjetura a lo más ciertamente histórico, y yendo al vocablo que está en la base de lo que acabo de decir, será oportuno recordar que, en las lenguas matrices de nuestra cultura, el griego *hyle* (con el que cabe emparentar el latino *silva*) significó originariamente «bosque» y «madera»; lo que hace comprensible su traducción latina por *materia* (también «madera»). Era fácil desde ahí la trasposición filosófica (iniciada ya por Aristóteles) a significar el principio «del que» *están constituidas* las realidades concretas; que preexiste y es transformado (adquiere una u otra «forma») en sus cambios⁹².

«Materiales» son, según esto, todas las realidades cambiantes. En seguida me referiré a rasgos típicos de las mismas, que responden más directamente a lo que en el lenguaje ordinario entendemos por «materiales». No queda ya lejos, en todo caso, una afirmación más general de que *todo* en el Cosmos es material (o, digamos, «básicamente material», para no prejuzgar); incluso hasta el punto de que, por obvia, el hecho de formularla connote que se piensa una alternativa. Sólo cuando se añada que es al mismo (único) principio «material» al que hay que atribuir también la *originación* de sus transformaciones estaremos ante una postura filosófica que se pueda denominar *materialista*.

Buscando lo típico de las realidades que en el lenguaje ordinario llamamos «materiales», hay que dar el primer lugar a su condición de «perceptibles» por esa primaria fuente de información que es para los humanos la percepción sensorial. Es algo que destaca la *extensión* (o *espacialidad*), condición a su vez de las llamadas «cualidades sensibles» (colores, sonidos, olores...). Incluirá también la *temporalidad*; y una *capacidad activa* en virtud de la cual tales realidades interactúan en el mundo (en una concatenación causal) y ejercen sobre los humanos la estimulación que genera en éstos la consciencia perceptiva.

¿Qué tipo de experiencias condujo a buscar denominaciones lingüísticas de algo diferente? Pienso que jugaron gran papel las experiencias hierofánicas: muchas de ellas sin duda sugerían, más allá de lo perceptible sensorialmente, la presencia oculta pero real de poderes *no perceptibles*, con los que los humanos habían de contar. Tal mundo «sagrado» (extraño) participa aún, en el ámbito de la religiosidad arcaica, de no pocas de las propiedades de lo «material» y es, incluso, representado por la proyección de tales propiedades; pero tenderá a irse distanciando, con rasgos de realidad de otro orden.

92. Puede verse un estudio muy completo en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, 870 ss.

No queda, empero, dicho con eso lo más decisivo, que es antropológico: está en la vertiente «interior» de la misma percepción: es decir, en *su índole consciente*, respecto a la cual todas las realidades percibidas son «externas». No es, desde luego, obvio el ejercicio de una reflexión que objetive tal «interioridad» como lo hacemos en nuestras culturas evolucionadas. Pero pienso que en todas las culturas surgió por ahí incoativamente la primera diferencia: de eso interior consciente que, siendo temporal, *no es, en la misma medida, espacial* ni tiene cualidades sensibles.

Es oportuno evocar una vez más⁹³ cómo ha formulado esa diferencia la filosofía «fenomenológica». Le preocupaba, como a toda la filosofía moderna, la elección de un punto de partida de la reflexión libre aún de presupuestos. Y lo encontró en «lo dado»; pero con la observación de que «dado» es algo siempre *en una consciencia*: es, pues, «fenómeno». Hay así en ello una insuprimible *dualidad* de vertientes, que Husserl denominó *noesis/noema*: y hay un polo que apunta al fondo de la consciencia, al «yo, sujeto»; y otro al que apunta el tender «intencional» de la consciencia («objeto»). Tal dualidad de todo «fenómeno» no es aún «dualismo» mientras no quede consagrada por una teoría metafísica; pero está en la base de dualismos y es lo que los hace comprensibles. Así como se nos hace indudable *lo real* que se anuncia en la índole impositiva de la vertiente *noema*, así también la vertiente *noesis* —y la misma índole, heterogénea, de todo el ámbito consciente— anuncia la realidad, en medio de lo real/material, de *otro tipo de real*⁹⁴. La necesidad de denominarlo es la que más habrá influido en el surgir de los varios términos («mente», «alma»...) que nosotros hoy agrupamos bajo el genérico «espiritual»; ya con cierto alcance dualista.

Como, por otra parte, el mismo «sujeto» al que apunta la vertiente «noesis» se percibe como material y parte del mundo, la contraposición no es plena. El sujeto hablará entonces de «*mi* cuerpo» y de «*mi* alma». Un lenguaje cuya problematicidad ya aparece en la misma paradoja del doble adjetivo posesivo de las expresiones aludidas (¿quién dice «mío»

93. Me referí a ello, algo más ampliamente, en el capítulo tercero (3.1.4.1) y lo aludí de nuevo en el octavo (8.2.3) al presentar los términos «persona» y «sujeto».

94. Es sugerente el curso etimológico de no pocas lenguas. Como es sabido, la significación primera del término latino *spiritus* —como la del griego *pneûma* y el hebreo *ruaj*— es «aire», «viento», «aliento». Creo que esas lenguas atestiguan así una primaria «materialidad» de aquello objetivo que en su dimensión semántica buscan denominar. Sólo cuando un avance de la capacidad reflexiva ha pedido se intente expresar («retornando» desde lo objetivo) el *tipo de realidad de los sujetos*, se ha buscado un término: y ha sido haciendo metáfora del elemento del mundo material que por su índole (sutil, no visible pero efectiva) es como «el menos material de lo material».

Sobre la historia del complejo uso filosófico del término da excelente información el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, 154-203.

en cada uno de los casos?). Hay que admitir, eso sí, que la consciencia espontánea humana tal cual se expresa en las lenguas que nos son más familiares —dejando por ahora lo que las filosofías hayan de pensar de ello— atribuye la mayor relevancia a «lo espiritual del sujeto». Pues es precisamente al núcleo del aspecto *noesis* a lo que designamos como «yo»; y a tal polo de referencia alude el uso lingüístico de los posesivos. Es, pues, espontáneo a la vez que problemático un cierto dualismo *antropológico*.

Lo que impulsará más la causa que podemos llamar «espiritualista» es la relevancia ética del sujeto. Muchas de las grandes religiones han dado peso central al sujeto humano. La ética de la Modernidad ha heredado de ellas la centralidad del *respeto por la persona*. Y un dualismo sustancial («alma/cuerpo») ha venido así a ser como un fondo metafísico de la ética de Occidente; no buscado por sí, sino para destacar fuertemente la índole diferente, «espiritual», de la persona humana, por otra parte claramente «material»⁹⁵.

La reciente visión científica, al destacar (algo unilateralmente) esa índole material, ha suscitado un general recelo antidualista. Es comprensible tal recelo, pero, para ser correcto, habrá de no ignorar la singularidad que se ha querido destacar —al llamarlo «espiritual»— en el ser humano individual, sujeto consciente y persona libre. Aconseja, en todo caso, buscar una salida. ¿Sería pensable una *concepción no dualista de la dualidad «material/espiritual»*?

9.3.2. *La dualidad «material/espiritual» vista cosmológicamente*

Voy a ensayar una reconceptuación de esa dualidad. Aunque de origen antropológico, tiene alcance cosmológico (de «metafísica intramundana»), sobre todo en sus posibles consecuencias dualistas. Enumero a continuación algunos rasgos que, acumulados, podrían impedir que la innegable dualidad induzca dualismo. Proviene básicamente de las teorías de Xavier Zubiri y Pedro Laín que presenté en el primer apartado del capítulo (9.1.3).

a) Sabemos bien que «materia» no significa ya, para una visión que tenga en cuenta la aportación de las ciencias actuales, aquello inerte y pasivo que suena aún en nuestros oídos. Debe más bien concebirse

95. Otra forma —más compleja— de dualismo, la kantiana de «fenómeno/noúmeno», está también relacionada. Al mundo «fenoménico» (= dado a la consciencia humana) se contraponen propiamente la «realidad *en sí*»; pero Kant superpuso a esa denominación la de «noúmeno» (= lo puramente inteligible): el mundo de la persona y la libertad, al que se accede desde la actitud ética; el de la realidad que llamamos «espiritual» (término este último no muy usado por Kant).

según un modelo «dinamicista»: lo que llamamos «material» consiste en *dinamicidad* progresivamente *estructurada* y con la capacidad de *dar de sí*. Así concebido, el que algo sea «material» no implica contraposición total con que también sea «espiritual». Ambas denominaciones aluden a diversas formas de la capacidad de dar de sí, que no se ve que sean incompatibles en una misma estructura dinámica.

b) Es característica de esa dinamicidad cósmica básica que llamamos «material» la distensión *temporal* y *espacial* de su «actuosidad», así como una básica *rigidez* de las concatenaciones causales⁹⁶ con las que esa actuosidad constituye las progresivas estructuras y los procesos cósmicos.

c) Progresivamente, en el proceso evolutivo del Cosmos, han *emergido estructuras nuevas*, no reductibles a las previamente dadas. La emergencia, sobre todo, del ser autoconsciente y libre implica una *novedad estructural irreductible* que hace razonable atribuirle el mayor relieve, tanto valorativo (ético) como metafísico-teórico. Esto busca expresar el recurso al término «espiritual». Pero no contradice el que se sigan viendo tales estructuras emergentes como «básicamente materiales», pues con este término simplemente se reafirma lo que en ellas es genéticamente primero.

d) Hay que reconocer que es sorprendente —y quizá nunca nos resulte del todo claramente explicable— esta emergencia de lo «espiritual» en lo «material». El recurso de Zubiri y Laín a un cierto «pan-naturismo» en el que la *Natura naturans* es la clave de la emergencia, por ser la «única sustantividad cósmica en sentido pleno», resuelve, en primera instancia, el problema. Pero será inevitable que deje más de una duda, por cuanto limita la «autonomía ontológica» (valga llamarla así) que da a los seres personales. Esto, por una parte, puede ser un correctivo sano para la excesiva autoafirmación del hombre occidental⁹⁷. Pero, por otra parte, podría inducir daño a lo nuclear de la libertad humana («autoposesión» y «autodeterminación»). Zubiri fue cuidadoso para evitarlo: recuérdese su definición de persona como «realidad *suya*»: también reconoció, empero, que esa índole (que llamó «absoluta») no es «absolutamente absoluta». Es oportuno recordar también que la esperanza religiosa monoteísta cuenta con una «vida eterna» para la persona (algo que en la tradición bíblico-cristiana se denomina «resurrección»); pero,

96. Hubiera sido normal hablar aquí de «determinismo». La situación actual de la nueva física («cuántica») aconseja evitar ese título; pero no debería actuar como señuelo para no advertir una peculiaridad de la que se distanciará lo espiritual.

97. Los orientales —como es sabido y si cabe hablar tan genéricamente— son más cercanos por su tradición a una visión que reduzca los fueros del «yo»; hablan incluso con facilidad de «consciencia cósmica».

como tal, no parece implique una tesis metafísica sobre un «alma» que sea sustancia naturalmente inmortal⁹⁸.

e) Si, finalmente, nos preguntamos *qué es el espíritu*, la respuesta que viene sugerida por cuanto llevo dicho es: no algo que deba definirse como «sustancia inmaterial», diversa esencialmente de la sustancia material; ni siquiera concebidas ambas, según la adaptación tomista del hilemorfismo aristotélico, como «sustancias incompletas que forman unidad sustancial». Quizá es lingüísticamente preferible, por ello, acudir al adjetivo «espiritual», *definido por su actividad*. Una respuesta a «qué es espiritual» diría algo de este estilo: *«aquello que existe como sujeto autoconsciente, capaz de inteligencia, amor y libertad»*.

f) Es, como se ve, refugiarse en la *descripción*, con una cierta renuncia a pretender tener «la esencia». Lo que equivale a hacer bascular *hacia lo ético* el peso de la determinación de la singularidad humana. «*Persona*» (posible resumen de la descripción) es la noción que resulta privilegiada. (Un cambio de acento, que sugiere que los humanos llegamos al fondo teórico-metafísico de lo real no directamente y como base para nuestras convicciones éticas, sino, más bien, como lo que hace justicia teórica a nuestra actitud ética.)

g) Aceptado todo lo cual, la diferencia de lo que llamamos «material» y «espiritual» podría quizá concebirse, en una *hipótesis metafísica* (de expresión metafórica) como una «*interiorización*» de la *actuosidad* del dinamismo constitutivo. Mientras que ésta es «extrovertida» en lo material, en lo espiritual adquiere «concentración»⁹⁹. No sería nada fácil evidenciar esto como teorema *a priori*, como presunta ley de la realidad y su progreso, según la cual el aumento de complejidad estructural iría «concentrando» y de ese modo «interiorizando» la *actuosidad*¹⁰⁰. Pero

98. Hay que dar razón a cuanto dice en este sentido Pedro Laín. Ver, por ejemplo, *Cuerpo y alma*, cit., pp. 283-291; *Qué es el hombre*, cit., pp. 226-232.

99. No queda esto lejos de lo que, en el lenguaje de los escolásticos, diferenciaba la *actio immanens*, propia de los vivientes (y, sobre todo, del ejercicio de la vida intelectual y volitiva), de la *actio transiens*. Corresponde a una cierta des-espacialización que no lleva consigo des-temporalización.

La contraposición a ultranza de «espiritual» y «material» (= espacial), que era un supuesto de la metafísica aristotélico-escolástica, absolutizaba esa des-espacialización del espíritu. Buscaba razonarse en la ya recordada (8.4.1) teoría de Aristóteles de que la inmaterialidad es raíz de la capacidad cognitiva.

100. Pierre Teilhard de Chardin enunció, como pieza importante de su propuesta de cosmología, una ley que llamó «de complejidad/conciencia» (ver *La aparición del hombre*, Taurus, Madrid, 1958, p. 196; etc.). Aunque no sea fácil probar que se trate de una ley de la Naturaleza, puede verse en lo que significa la expresión resumida de una tendencia, cuyo reconocimiento aclara lo que sabemos sobre la evolución. Hay que recordar que para Teilhard hay ya indicios de consciencia (*un dédans*) en estadios muy elementales de la vida.

tampoco sería ello un requisito para la coherencia de la hipótesis. Ésta vale como sugerencia, ya que se trata sólo de intentar dar una versión conceptual de algo de lo que se parte como hecho.

9.3.3. ¿Cabe «lo espiritual» en una metafísica no dualista?

Para el problema que estoy abordando en filosofía de la religión es relevante sin duda la cuestión antropológico-metafísica a que me acabo de referir, como punto de partida. Pero la envergadura del tema es más ambiciosamente metafísica. Incluso si se prescinde a nivel humano de una sustancia inmaterial («alma») como plasmación de lo «espiritual», podrá seguir siendo relevante en el ámbito de la fe religiosa tener a Dios por «Espíritu puro». Donde «puro» sí incluye ya una negación: (= «inmaterial», es decir, *no* sujeto a los determinismos del dinamismo cósmico *ni* a su esencial espacialidad y temporalidad). Con lo que sigue en pie un interrogante ya mencionado: ¿cabe entender la creación del Cosmos *material* por un Dios no material? Se pregunta, en definitiva, si «material» y «espiritual» no resultan ser dos ámbitos disyuntos irreductibles de lo real.

Siempre, a lo que entiendo, con una inicial referencia antropológica, la historia de la filosofía conoce *dualismos* de materia y espíritu más metafísicos. No hay necesidad de entrar en una relación exhaustiva, que no sería nada fácil, ya que habría que tener presente a filosofías del ámbito oriental que cuentan con «reencarnación» de las almas, así como al mazdeísmo tardío (preocupado primariamente por el origen del bien y del mal), y a algunas corrientes de la filosofía griega (orfismo, pitagorismo, platonismo). En la tradición cristiana («patrística» y escolástica), se mantuvo un dualismo que otorgaba al final la primacía al espíritu en Dios creador, «Espíritu puro».

Pero seguramente significó una fuerte radicalización de tal dualismo el giro cartesiano cuando llegó a contraponer tan irreconciliablemente la «realidad pensante» (*res cogitans*) a la «material» (*res extensa*). Descartes seguía resolviendo últimamente el dualismo en favor del Dios espiritual. Pero, con su agudización del contraste, había hecho más problemático el que «Dios» (iel «Perfecto»!) hubiera de tener *sólo* el atributo espiritual. Iba a ser lógico el ulterior giro de Spinoza al reivindicar para la *Substantia* absoluta también el atributo material («extensión»). Eso sí, con ello (como ya he recordado), la índole de «Dios» pasaría lógicamente a ser ambivalente y se podría hacer la ecuación *Deus sive Natura*: o, con más precisión, Dios coincidiría con la *Natura naturans*.

Resulta ser a este respecto también una radicalización del sistema cartesiano el propuesto por Jean-Paul Sartre en su libro *El ser y la nada*.

En ese «ensayo de ontología fenomenológica» (como reza el subtítulo), extrapola el autor metafísicamente la inicial dualidad fenomenológica (*noesis/noema*). Buscando lo *transfenoménico*, tiene por irreductibles entre sí los tipos de realidad subyacentes a una y otra de las dos vertientes del fenómeno consciente. Les apropia, entonces, las denominaciones usadas por Hegel en su construcción sistemática: «en sí» (*an sich*) y «para sí» (*für sich*) —esta última para el polo consciente—; pero no buscando la síntesis (*an-und-für-sich*), que buscaba Hegel y a la que precisamente apropió la denominación «espíritu», sino la permanencia insuperable de la antítesis. Todo resulta bastante artificioso y más de un lector se ha preguntado si lo irreconciliable del dualismo no ha sido precisamente buscado con el propósito final de encontrar imposible el teísmo¹⁰¹.

Menos artificioso, y por ello más efectivo como objeción a la concepción monoteísta, es el dualismo al que llegó el discípulo de Husserl Max Scheler (declarado propugnador del monoteísmo cristiano en su etapa anterior) en su última obra, *El puesto del hombre en el Cosmos*¹⁰². Más que de «materia» (cartesianamente definible por la «extensión»), prefiere hablar de «vida» y de «impulso» como contrapuestos a «espíritu». Pero tal contraposición le resulta irreductible. Tan absurdo como pueda ser hacer del espíritu un simple producto de la fuerza vital, sería el decir que ésta procede de aquél. Estrictamente hablando, ni siquiera cabe asignar al espíritu un control inmediato de la fuerza. Sólo en un lento proceso de sublimación puede irla dirigiendo; y como tal proceso habrá que interpretar la historia. La consecuencia de esta concepción, tan razonable, es poco halagüeña para la visión religiosa monoteísta:

Bien se comprende que estas ideas no pueden detenerse ante el *Ser supremo*, ante el Fundamento del Universo. Tampoco ese Ser que existe sólo «por sí mismo», del cual depende todo lo demás, puede poseer ningún tipo de poderío o fuerza *originaria*, si no se le adjudica otro atributo que el del espíritu o si se le considera sólo como ser espiritual (98-99).

Y, por tanto, hay que poner en lo Absoluto no sólo el «espíritu», sino, junto a tal atributo, también el contrastante y antagónico del «im-

101. Recuérdese el conocido final de *El ser y la nada*: «Cada realidad humana es [...] proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí en: En-sí-Para-sí [...] Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir con ello un En-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios [...] Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos en vano. El hombre es una pasión inútil» (Losada, Buenos Aires, 1966, p. 747).

102. M. Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos* [1927], trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935. Los números entre paréntesis en las citas que siguen en mi texto remiten a páginas de esa edición.

pulso». Es —se me ocurre— como repartir lo Absoluto entre *Dios espiritual* y la *Natura naturans*. Mantiene en consecuencia que

[...] la idea de la creación del Universo de la nada sucumbe ante esta consecuencia. Si en el Ser que existe «por sí mismo» hay ya este *antagonismo originario* entre el espíritu y el impulso, la relación de este Ser con el mundo ha de ser forzosamente otra [...] La mutua *compenetración del espíritu* —originariamente *impotente*— con el *impulso* —originariamente *demoníaco*, esto es, ciego para todas las ideas y valores espirituales—, por obra de la progresiva idealización y espiritualización de las tribulaciones escondidas tras las imágenes de las cosas y del simultáneo robustecimiento, esto es, vivificación del espíritu, es el blanco y el fin del ser y del devenir finitos. El teísmo lo coloca erróneamente en su punto de partida (100).

Scheler mismo indica cómo habría que situar históricamente su negación del «Dios espiritual y personal, omnipotente en su espiritualidad»:

Es la vieja idea de Spinoza y Hegel [...]: *el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre*, en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado en Él [...] La historia humana es el «dios» que se está haciendo desde el principio de las cosas y es la *compenetración creciente del impulso con el espíritu* (129).

El alegato de Scheler debe hacer pensar. Podría, incluso, ser irrefutable en el nivel en que está planteado. El problema a discutir puede ser, más bien, si tal nivel es el correcto. ¿No es muy puramente cósmico y, por ello, simplemente *univocista*? Y a tal nivel, ¿cabe hablar de «Dios»? La radical implausibilidad del monoteísmo podría afectar también al mismo dualismo presentado en lo que tiene de pretensión metafísica trascendente. Porque todo queda demasiado ligado al Cosmos. Es el nivel que vengo reconociendo como propio de la *Naturaleza naturante*¹⁰³.

No es, pues, mucho lo que, en el tema, dan de sí los *dualismos metafísicos* ensayados. Y creo que resulta aquí innecesario detenerse a probar que tampoco ayudarían a evaluar el monoteísmo los *monismos materialistas* del tipo que conocemos en filosofías recientes («cientistas», ocupadas primariamente en la reducción del dualismo a nivel humano —problema «cerebro/mente»—; o, con otra dimensión de más envergadura, la filosofía del «materialismo dialéctico»)¹⁰⁴. Así como tampoco

103. En realidad, cabe observar, ni siquiera es menester pensar una *Natura naturans* tan dualmente antagónica con el espíritu; cabría quizá una concepción evolutiva de la misma como tendente a la superación del dualismo «impulso/espíritu».

104. Quede aquí en alusión. Es sabido que no coincide con el «materialismo histórico» iniciado por K. Marx; es más bien elaboración de F. Engels y constituyó la filosofía

ayudaría el recuerdo de ciertos *monismos espiritualistas* que pueden haberse dado en el pasado. La línea fecunda para una iluminación actual del tema será la que busque una *concepción sintética*, como la que ya inicié antes al final de las reflexiones sobre el aspecto cósmico-antropológico del tema.

Teóricamente, es muy concebible esa alternativa metafísica, tanto al dualismo como al monismo (de uno u otro signo). Hacia ella apuntaban posturas históricas como la de Plotino: con su denodada busca de «lo Uno», *más allá* del «ser» y del «entender» (que ya se contraponen y muestran con ello estar situados en un nivel inferior); donde el camino de la auténtica filosofía queda sugerido como un «retorno» a la Unidad originaria. Son perceptibles las semejanzas con mucho del pensamiento religioso y filosófico de las sabidurías orientales. Y es sabido cuánto influyó Plotino, tanto directamente como a través de Proclo, en el desarrollo del pensamiento monoteísta en los ámbitos cristiano y musulmán.

¿Habría que denominar «neutrismo» a una postura así (para contraponerla a los dualismos y monismos)?¹⁰⁵. Hoy no veo la pertinencia de tal denominación. Lo relevante es que hay una orientación metafísica, que incluso es la más plausible en sí, en la que «materia» y «espíritu» no han de tenerse por ámbitos disyuntos irreconciliables de la realidad: «monista», si se quiere, pero de un monismo que no debe ser llamado «materialista» ni «espiritualista». Esta orientación metafísica que sugiero es una cierta extrapolación de la que propuse hace un momento como conjetura al final del desarrollo cósmico-antropológico [9.3.2.g)]. La realidad debe, también en su consideración absoluta, ser interpretada como «esencialmente dinámica»; y es razonable, con base en la valoración ética suprema de lo personal, tener como una ley suya el que la intensificación y elevación de la dinamicidad va acompañada de «concentración e interiorización», con progresiva superación de la dispersión espacio-temporal.

9.3.4. «Espíritu puro» en visión metafísica no dualista

Admitido lo cual, «Espíritu *puro*» sería un concepto-límite, al que tiende en su máximo esa progresión de la dinamicidad; en el que se supone se

oficial de la URSS. Sobre ello me extendí algo más en *Metafísica trascendental*, cit., pp. 243-245; y no tendría ahora mucho que añadir.

105. Así lo hice en *Metafísica religiosa* (2.^a parte de J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 387-394). Hoy no veo oportuno marcar tantas distancias, mirando a lo que buscaba y puesta la gran acogida que he dado a la herencia monoteísta de la postura (sobre todo con el Pseudo-Dionisio). En todo caso, importa aquí, más que las fórmulas concretas, la orientación.

llegaría a la *absoluta concentración e interioridad de la actuosidad dinámica*, ya más allá de toda espacio-temporalidad. Decir, pues, «Espíritu puro» no es privilegiar, en una visión ontológica del Cosmos, una parte de la realidad («espíritu») frente a otra («materia»), tomadas ambas unívocamente y tenidas por irreconciliables:

a) ante todo, porque no lo son al nivel cósmico del que se parte; donde *todo es dinamismo* que, evolutivamente, produce, desde lo más elemental y disperso («material»), lo más complejo y finalmente destacado, capaz de interioridad («espiritual»);

b) y porque, en todo caso, no se piensa lo «espiritual» como atribuible a lo Absoluto de modo unívoco con esta su aparición cósmica en el ser humano, sino sólo en la dialéctica de la analogía del ser, donde no es afirmado sin ser también negado, para quedar así más sugerido que propiamente concebido.

Por lo cual, si hay un privilegio de «espíritu» en esta visión metafísica, es el que se deja comprender desde un *retorno desde lo ético a lo metafísico-teórico* (= aquello que puede ser fundamento real de la índole *personal*). Así como sólo se justifica en su pretensión trascendente por la validez que se reconozca a la experiencia religiosa, invocante, de la consciencia creyente monoteísta.

Podrían ambos elementos compendiarse en esta breve tesis: *Un privilegio de «espíritu» (sobre el ámbito «material») para la denominación metafísica del «Misterio absoluto» es afín con el privilegio de los símbolos «persona» y «amor».*

Intentaré ahora recapitular mis reflexiones y lo que podría ser su resultado. Quizá la única solución que admite el problema tan agudamente planteado por Scheler es aquella que *rompe el antagonismo radical* de lo «material» y lo «espiritual»: haciendo verosímil una hipótesis metafísica que no vea a «materia» y «espíritu» como portadores disyuntos de «perfecciones» de lo real, entre sí totalmente irreductibles. En ese supuesto, tener a «Dios» (Absoluto) por «espiritual» *no significa «quitarle la perfección de lo material»*. Porque lo material se concibe *como dinamismo* de una determinada actuosidad «dispersa». Y «lo espiritual» es, consiguientemente, concebido *como dinamismo* de actuosidad «concentrada».

Lo espiritual que nosotros conocemos —y de lo que toma punto de arranque cualquier atribución que hagamos a Dios— es sólo lo humano: *inserto* en la trama evolutiva de los procesos dinámicos materiales. Cuando, desde ahí, se diga «Dios es espíritu *puro*», lo que «puro» añade no significará *total* contraposición con la materia. Se entenderá que se le atribuye una *operosidad* tal que no necesita la base «material» que necesita lo «espiritual»-humano. Y, por supuesto, también en este caso

la atribución está sometida a la «dialéctica» purificadora: «es», «no es»...; hacia un límite en el que el «es» y el «no es» convergerían.

Es algo semejante a como, en la hipótesis que desarrollé antes (8.3), se atribuye a «Dios» el amor (*agápe*) desde la tendencia «agapizante» de la experiencia humana de un amor que, más básicamente, es *éros*: en un concepto-límite, *pura Agápe*, que ayuda a comprender la misma experiencia base. También (según lo que sugiero ahora) se atribuiría «espiritual» desde la experiencia humana de la propia realidad básicamente material pero llegada a ser sujeto autoconsciente capaz de inteligencia amor y libertad. En un concepto-límite, «Espíritu puro», que podría ayudar a comprender mejor el mismo punto de partida.

Y esta vez no sólo daría tal concepto-límite una clave para la comprensión y fundamentación de la propia experiencia «espiritual» humana, sino también para comprender y mantener como plausible la fe en Dios *como Creador espiritual del Cosmos material*. Ya que el que haya que decir «Dios no es material» no le merma su índole absoluta si lo que expresa *diferencialmente* «material» es un tipo de «dinamismo» con el que no quedaría incrementado el «dinamismo espiritual» *en ese nivel del concepto-límite* sugerido por «Espíritu puro». (Como no merma nada a Dios el decir «Dios no es éros».)

9.3.5. *Unas observaciones conclusivas*

Veo muy importante hacer una doble serie de observaciones al cerrar el presente apartado. Ante todo, en relación con lo que puede aportar lo dicho en él a la comprensión del monoteísmo y de su plausibilidad. Después, sobre dónde está el quicio del problema tratado, tanto para la filosofía de la religión como para toda filosofía.

Me parece claro, y digno de destacarse, que el «espiritualismo» (imoderado!) que he tratado de dilucidar como propio del monoteísmo no es sino una explicitación que se apoya íntegramente en lo ya dicho en el capítulo octavo sobre el privilegio (simbólico) del amor personal. Hablar de «espiritual» no es introducir un discurso primariamente metafísico (originariamente cosmológico) sobre un tipo de realidad contrapuesto a «material», sino dar nombre en contexto metafísico (cosmológico) a lo encontrado por vía fenomenológica y ética: lo propio de un sujeto autoconsciente, que se vive «persona en un reino de personas, capaz de amor y libertad». Al fin, todo descansa sobre, y se hace plausible desde, la experiencia creyente (ético-amorosa) que vive la convicción de deber atribuir lo que vive al «Amor originario» (*Agápe* pura). Y, buscando expresar eso metafísicamente, lo ve como

dinamicidad, pero «espiritual», es decir, no del tipo de las que constituyen lo puramente material¹⁰⁶.

Es, entonces, la modesta vía dialéctica («analogía del ser») la que permite encontrar plausible un «Dios espíritu puro»; viendo el defecto del alegato metafísico dualista de Scheler en el carácter unívoco con que traslada a Dios sus nociones de «impulso» y «espíritu». (Valga añadir que, si hubiera que proceder así, no sería éste el único escollo en que naufragaría la plausibilidad del monoteísmo.)

¿Dónde está el quicio del problema? Se trata, desde luego, de un punto neurálgico para la plausibilidad del monoteísmo; pero no sólo. Es un punto que determina una línea divisoria de posturas filosóficas y visiones del mundo. Acéptese la denominación de «espiritualismo (moderado)» *versus* «materialismo (simple)»; tras todas las salvedades que he hecho, puede valer. Pero, si se prefiere, elíjase otra denominación. El problema viene de un *hecho innegable*, que está en la base; que no es aún un «dualismo», pero sí una *dualidad*: aquella que introduce la *consciencia* en el seno de la *realidad*. La consciencia es realidad, pero no toda la realidad: apunta a una realidad no consciente (de la que también se siente formar parte), a la que llamamos «materia» y estudian las ciencias¹⁰⁷.

Los que filosofan con mentalidad «cientista» buscan denodadamente superar esta dualidad, «*reduciendo*» la consciencia a «epifenómeno» y «explicando» así su surgir. En el otro extremo, muchos filósofos de cosmovisión espiritualista subrayan de tal modo la prioridad fenomenológica de la consciencia, que acaban encontrando sin sentido el mismo hablar de algo ajeno a la consciencia.

Ninguna de esas dos posturas (o tendencias) es correcta. Lo que procede es contar con la dualidad como con un dato primario. Y *aceptar*, en consecuencia, el dualismo menos nocivo, el *dualismo metodológico*. El trabajo objetivador de las *ciencias* no tiene que alterarse por el recuerdo de ser trabajo realizado por sujetos conscientes; pero deberá recordar eso al menos a la hora de no elaborar hipótesis que lo contradigan. Y, claro es, aun al precio (inada excesivo!) de renunciar a la elaboración de la síntesis total.

La *filosofía*, por su parte, *puede adoptar* —y en muchos casos adop-

106. Y sin que ese reconocimiento deba necesariamente conducir, por rebote, a la postulación de una «entidad espiritual» específica («alma») no proveniente del proceso evolutivo, que encarne (junto al conjunto «cuerpo») la dinamicidad humana en lo que va más allá de lo que denominamos «material».

107. Recordaré una vez más el reconocimiento de J. Monod (*El azar y la necesidad*, cit., p. 171) de que nos encontramos ante «una frontera casi tan infranqueable para nosotros como lo era para Descartes».

ta— el punto de partida de la consciencia. Puede, desde ahí, plantear cuestiones que no podrían plantear las ciencias, relativas al sujeto —y, a través de él, indirectamente, a la realidad integral—. Pero no podrá tener por válidas presuntas conclusiones que contradigan a las ciencias, sea en su estatuto epistemológico, sea en sus resultados acreditados. Más aún, deberá en lo posible incorporar a su propia síntesis las conclusiones acreditadas de las ciencias, incluso cuando las referentes al ser humano obliguen a reinterpretar lo que parecía a primera vista seguirse de los «datos de la consciencia». Quien filosofa ha de ser siempre muy consciente de que todo conocimiento humano es una siempre corregible interpretación.

Este dualismo metodológico puede ser molesto. Pero es saludable: impone a todos unas dosis de modestia que ayudarán a evitar conflictos innecesarios e infundados. Pienso, no obstante, que no es la última palabra en el tema. Porque en mis reflexiones anteriores no he tenido en cuenta el papel legítimo que pueden tener la sensibilidad y la valoración y su influjo en las visiones globales de sentido. Será bueno hacerlo al menos ahora.

Cabe valorar la consciencia como *clave de lo real*; cabe también lo inverso. Desde esta consideración de dos posibilidades se hace más comprensible la concurrencia de dos cosmovisiones, espiritualista y materialista. Y, volviendo al tema que me ocupa, la fe religiosa monoteísta privilegia lo espiritual, mira al Cosmos desde ahí¹⁰⁸. Así debe intentar comprenderla una reflexión filosófica que estudie su plausibilidad. Ésta, por su parte, hace a la fe el favor de recordarle que debe rechazar el dualismo radical (contradictorio con la índole absoluta de Dios) y que no necesita el dualismo antropológico de alma y cuerpo¹⁰⁹.

Para terminar, querría dejar abierta una pregunta sobre lo que autores recientes han llamado «principio antrópico». Se ha hecho ver que su enunciación «débil» (= «el Cosmos está *adaptado* a la peculiaridad del ser humano; en el sentido, al menos, de que ha llegado de hecho a *poder* albergarlo») es tautológica; mientras que la enunciación «fuerte» (= «el Cos-

108. También, y más fuertemente, es espiritualista la religiosidad upanishádica y su *Atman es Brahman*. Su diferencia con la religiosidad monoteísta viene de una distinta valoración de la personalidad humana. No pocas filosofías, desde Anaxágoras, coinciden en esa valoración. Los creyentes las han visto cercanas.

109. No necesito aquí tomar partido en un tema que es delicado. Podrá haberse notado mi inclinación hacia las consecuencias extraídas por Laín. Una cierta lógica lleva hacia ellas. Pero quizá no es del todo constringente.

Debe, en todo caso, quedar muy clara —ilo era para Laín!— la prioridad de las razones que impiden mantener un materialismo sin más. En el que no se ve cómo podría basarse con coherencia lo que la ética pide para la persona.

mos está *hecho* con miras a tal adaptación, de modo que *no podría no albergarlo*) no resulta científicamente justificable sin petición de principio.

Me pregunto si el «principio antrópico» no podría entenderse mejor como la expresión de una intuición basada en la *valoración privilegiada de la consciencia*. Podría ser compartida por filósofos espiritualistas con los creyentes en Dios. Éstos, por supuesto, la tienen reforzada por sus experiencias religiosas.

Se enunciaría entonces, de modo más modesto, con algo de este tenor: *el hombre se siente en casa en el Cosmos*; y conforme avanza en su conocimiento científico del mismo no puede por menos de admirarse crecientemente de la armonía (¿«adaptación mutua»?) existente entre el Cosmos y su propia realidad en aquello mismo («espiritual») que, por ser su peculiaridad diferencial, menos hubiera podido *a priori* encontrarse armonizable». Una mirada optimista que no es irreal; con tal de que no se disimule las desarmonías y el mal.

9.4. EL MAL EN EL COSMOS

Como anuncié desde el esquema inicial del capítulo, en este último punto voy a entrar en el que suele denominarse «problema del mal». Siempre, claro es, en relación con la plausibilidad de la fe monoteísta; contra la cual la existencia de tantos «males» en el mundo alza una objeción, tanto mayor cuanto más se subraye la índole amorosa de Dios. El título en que se apoya la objeción es, en su base, la relación de *creación* que he estado tratando. Creer en Dios creador no parece separable de *atribuirle la «responsabilidad» última* de que el mundo creado por él contenga tantos males. Eso sí, dado que hay males de origen humano, la objeción supone además la fe en la «Providencia» (que trataré en el capítulo próximo): que atribuye a Dios poder sobre las mismas actuaciones, incluso libres, de los humanos.

Me parece importante advertir desde el comienzo la heterogeneidad de este tema con lo que he venido tratando acerca del Cosmos, que estaba simplemente referido a su *realidad* (o a las *realidades* que lo constituyen) en cuanto tiene(n) con Dios una relación que afirma *real* la fe monoteísta. Pues lo que llamamos «mal» no es, *en el mismo sentido*, «una realidad». Es «lo opuesto de bien»; pero tampoco «bien» es, sin más, *una realidad*. «Bien y mal» son términos *valorativos* que aluden, ante todo, a *expectativas humanas sobre lo real*¹¹⁰; y que extrapolamos,

110. El reenfoco que pido con mi advertencia mira, sobre todo, a que no se magnifique el problema hasta hacerlo insoluble por principio. Tal ocurriría si «el mal» fuera una realidad sustantiva homologable con las sustantividades del Cosmos. Entiendo que no es

no sin razón, desde ahí hasta ver la totalidad de lo real como una red relacional en la que se dan expectativas de unos elementos sobre otros. Pero lo agudo del «problema del mal» viene precisamente de la implicación de lo humano.

Siendo esto así, espero se comprenda que dirija una buena parte de mi esfuerzo a lograr un correcto planteamiento del tema, dando relieve a algo al parecer introductorio. Voy a tratar de *aportar precisiones*, ante todo sobre el mismo término «mal», después sobre cómo plantear el «problema del mal». Desde que Leibniz tituló *Teodicea* su célebre opúsculo de 1710, tal ha sido la denominación obligada de una parte de toda teología y de la filosofía que hace suya la tarea de apoyarla¹¹¹. Sobre pocos temas existirá una literatura tan copiosa y que trate tan exhaustivamente los diversos aspectos. Pero también por ello hay una recurrencia peligrosa de tópicos y unas pautas fijas de tratamiento no siempre justificadas y que sesgan la reflexión. Por ello cifro una parte importante de mi aportación en la búsqueda clarificatoria de precisiones.

Y ya se ve que las precisiones han de versar en primer lugar sobre el *ámbito humano de experiencias y lenguaje* en que «bien y mal» se contraponen. Debo, entonces, añadir aún dos aclaraciones. Primera: no se vea en mi enfoque ninguna estrategia para eludir el problema. El subrayar la presencia del sujeto no niega lo que hay de *real* en «bien y mal»: *es real aquello* que en cada caso «es bueno o malo» (aunque sólo surjan esas denominaciones en relación con las expectativas y, sobre todo, con la humana); como *reales son las mismas expectativas* que aspiran a encontrar bien y no mal como respuesta; y *real es el hecho* de que lo encuentren o queden frustradas. (Todo lo cual pone ya en cuestión que sea *plausible la fe humana en Dios, creador* de un mundo que *frustra las expectativas* de modo tan flagrante.)

Segunda aclaración: no deberá extrañar el que, tras haber buscado la precisión de los términos «bien» y «mal» desde lo humano, remita después a contextos posteriores el tratar lo más específicamente humano del problema del mal. El análisis inicial vale para todo lo que se diga en el tema; pero el mal pertinente en este capítulo es el cósmico.

otra la intención de Andrés Torres Queiruga al pedir una «ponerología»: «un tratado del mal en sí mismo como problema humano» previo a cualquier debate de «teodicea». Ver su ponencia en el XVIII Foro sobre el Hecho Religioso (publicada en *Iglesia Viva* 175-176 [1995], pp. 37-69). Así como la interesante réplica de Ignacio Sorelo, «Notas sobre el problema del mal» (*ibid.*, pp. 113-137). En lo que sigue, tengo en cuenta ambos escritos y haré alguna expresa alusión a ellos, sin poder entrar en discusión pormenorizada de cada punto de los que suscitan.

111. Hasta el punto de resultar muchas veces intercambiable con «teología natural».

9.4.1. Precisiones sobre qué decimos con «mal»

Es lógico que arranque de la clásica distinción entre «mal físico» y «mal moral». Como es sabido, Leibniz añadió aún el «mal metafísico», denominando así a la finitud en cuanto raíz del mal. Recojo como válido el fondo de su aportación; pero no veo necesario incorporarla en lo que afecta más al lenguaje que al fondo¹¹². Lo que importa es destacar fuertemente que no se trata de dos especies de un género («mal»), sino de los términos de referencia de *dos experiencias humanas diversas* (ante el mal natural, físico; ante el «mal» que es la maldad humana, que lo agrava). Tal *doble experiencia* origina, en su repercusión religiosa, *dos problemáticas diversas* que no conviene simplemente unificar. Lo más agudo para el creyente en Dios surge cuando —quizá por combinación de ambas— se vive derrotado por un «mal» *específicamente humano*. Pero hay un problema ya en el «mal físico» incluso cuando, extrapolando, lo referimos análogamente a las realidades no humanas¹¹³.

9.4.1.1. «Mal físico»

Y es por el «mal físico», y por la experiencia humana que subyace, por donde es lógico comenzar aquí el análisis. Es lo más obvio y lo más pertinente en nuestro contexto. Subyace, entiendo, la experiencia de *frustración*, cuando nuestra expectativa (más o menos consciente) con-

112. La expresión no es, en todo caso, muy afortunada. Aunque quizá lo es aún menos el rechazarla como parte del «optimismo leibniziano» sin prestar atención al fondo que aporta: lo inevitable de que *la finitud traiga males*.

En su citada ponencia (pp. 39 ss.), vincula sugerentemente Torres Queiruga el significado decisivo de la expresión leibniziana con la secularización de un problema que no debería plantearse prematuramente en términos religiosos. No es convincente la réplica de Sotelo (p. 132): eliminado Dios, tampoco cabe hablar de «mal»; aunque encuentra apoyo en la nada feliz expresión tomista (*Contra Gentes*, 3, 71) *Si malum est, Deus est*, citada por Torres Queiruga (p. 53). Pues no es necesario contar con su existencia; como contraste, puede bastar *la idea* del infinito de bondad. De hecho, Sotelo sigue hablando de «males» (pp. 133 ss.); con una distinción muy pertinente, en el fondo la misma que yo aquí voy a elaborar. Voy buscando la clarificación. Y veo importante el problema del «mal» previo a lo religioso.

113. Tiene razón Sotelo (cit., pp. 134 s.) cuando destaca lo subjetivo de las nociones «bien/mal». Añadiré que estimo válido el análisis de Hobbes al que se refiere. Pero pienso que algo así subyacía a toda la tradición anterior. Aristóteles definía: «bueno es lo que todas las cosas desean» (*Ética Nic.*, 1172b 9-11); una expresión de alcance universal pero no buscada con miras metafísicas y menos especialmente teológicas, sino fruto de un análisis hecho desde la experiencia humana y su ulterior extrapolación. Platón, es verdad, sí había sido más directamente metafísico; y, por influjo neoplatónico, el pensamiento cristiano «ontologizó» el bien (*ens et bonum convertuntur*) y dio a Dios el título de *Summum Bonum*. Con lo que se eclipsaba la referencia subjetiva del tema.

taba con la obtención de una *meta del deseo* (= «bien»), una obtención mediante la que se produciría una determinada «auto-realización», hacia la «felicidad»¹¹⁴.

Analizaré con más detalle ante todo el caso positivo, el «bien». Llamamos «bueno» al objeto que constituye lo que he denominado «meta del deseo»: es «un bien» —se entiende siempre *para* el sujeto que somos—. En otro sentido, complementario e inseparable, es *bien para* ese sujeto la misma consecución de tal meta, la «auto-realización» que implica. (Yendo al fondo, en otro sentido más radical, es «bien» para cada sujeto su propia realidad.) Ayudará repetir en sentido inverso la descripción que acabo de esbozar y que es clásica. La realidad viviente que es cada ser humano es un *dinamismo autocéntrico* que «se autopo-see». No ha de *buscar* el «bien que es» («bien de complacencia» para sí). Pero es un dinamismo que desea, porque se siente limitado y capaz de perfeccionamiento; y, en virtud del deseo y de las expectativas que genera de ulterior «auto-realización», vienen a serle «bien» («bien perfecto») tanto las metas del deseo como su consecución.

Hay que añadir aún algunos complementos a este análisis. El esquema está reducido al mínimo. La compleja realidad del dinamismo vital humano incluye enteras cadenas de metas; que se escalonan según preferencias del deseo, siempre por relevancia mayor para la búsqueda auto-realización. Llamamos «fines» a las que en cada caso reciben mayor relevancia, «medios» a las que son deseadas en función de los «fines»; habiendo también múltiples «fines intermedios» en ese encadenamiento.

Y conviene aquí razonar la que he llamado extrapolación. La fenomenología del deseo y la actuación consciente humana *da un modelo* que ayuda a nuestra comprensión de los procesos dinámicos cósmicos, permitiendo un discurso sobre *bien y mal en el Cosmos*. En su trasposición al mundo animal no humano, habrá que eliminar lo que signifique selección deliberada; y en la ulterior trasposición a los dinamismos previos, también debe eliminarse la presencia de la consciencia animal. A pesar de lo cual, seguirá siendo válido el modelo.

Pero antes de seguir el camino que así se abre, hay que volver aún por un momento a lo humano para señalar una importante vertiente del tema, la más «subjetiva»: que es la que originará la problemática más aguda. La consecución de las metas del deseo genera en la consciencia sentimientos *placenteros*: de aquí que el análisis clásico denominara *bo-*

114. Quizá la fórmula tradicional (Agustín, Tomás de Aquino) *privatio boni* decía lo mismo que mi noción: «frustración». Pero hay en aquella algo peligrosamente ambiguo: dejaría la impresión de que *bonum* sí es una cualidad real objetiva sin relación a la subjetividad. Ya ha podido verse que mi análisis rechaza eso y equipara, a este respecto, «bien» y «mal».

num delectabile tanto a las metas como a su obtención; reservaba, por contraposición, el título de *bonum utile* a los simples objetos de los que se vale la acción humana para la obtención de sus metas (objetos que, fuera de tal relación, pueden ser indiferentes o hasta desagradables).

Y todavía otra simple insinuación complementaria: cuando el análisis clásico contraponía a los dos mencionados otro tipo de «bien», el *bonum honestum*, establecía una ruptura, situando (correctamente a mi entender) la dimensión propiamente ética del dinamismo vital humano más bien en el nivel de lo que antes llamé «bien de complacencia»¹¹⁵. Pero esto es algo que toca ya al «bien/mal moral», que trataré después; y la afirmación que he hecho supone una toma de posición ética, que no es compartida por todos.

Tras este análisis, somero pero no simplista, del «bien», puedo ya proceder mejor al análisis correspondiente del «mal» —el *mal físico*, recordemos—. Asumo que llamamos, ante todo, «mal» a la *frustración de expectativas de obtención de metas del deseo*. Muchas veces la frustración provendrá simplemente de que no hemos alcanzado *el objeto* que seguimos mirando como «bueno». Pero otras veces el fracaso de nuestra expectativa nos hará descubrir que el objeto propuesto como meta no era como lo imaginábamos.

Tengo la convicción de que es un «desengaño» de este tipo, aunque no siempre patente y pronto lingüísticamente habitualizado, el que está en la base de nuestro uso, frecuente y de apariencia más puramente objetiva, que hace de «malo» (como una experiencia análoga hace de «bueno») una como cualidad inherente sin más a las realidades entre las que nos movemos. «Malo» califica negativamente aquellas realidades que encontramos deficientes respecto a patrones que, con mayor o menor objetividad, hemos establecido¹¹⁶.

También aquí, como dije antes del «bien», hay que decir que la frustración genera en la consciencia el sentimiento de *displacer*. Desde el cual pasamos a algo de lo que llamamos «dolor»¹¹⁷, si la frustración

115. *Honestum* es la forma latina en que Cicerón tradujo el griego *kalón* (bello, hermoso), que en los diálogos platónicos usa Sócrates añadido a *agathón*, en el que podría ser primer intento de expresión del «bien moral», en conexión con pero buscando marcar distinción del «bien» (físico). Remito al artículo «Gut» del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, 937-972.

116. Un sentido éste que, como es fácil ver, entra en el ámbito del *bonum utile*. Temo que sea la dominancia de este uso (en sí secundario) la que induce la superficial objetivación del par «bueno/malo», eclipsando su referencia subjetiva. Sería quizá más cauto nuestro lenguaje si dijéramos, por ejemplo, «médico competente» en vez de «buen médico»; y «médico incompetente» en vez de «mal médico».

117. Hay otro sentido del término «dolor», que prevalece en el uso lingüístico cotidiano y cuenta hoy con serios estudios científicos. Se trata de la *sensación* que experimen-

afecta a expectativas relevantes. Más complejo es aún lo que llamamos «sufrimiento»; con él se acentúa fuertemente la vertiente *subjetiva* del tema. Pero ello nos concentra en lo *específicamente humano*. Allí radica, como ya he insinuado, lo más agudo del «problema del mal»; por lo que es preferible dejar su tratamiento para un especial contexto posterior.

Completaré antes las observaciones sobre el mal físico. Es obligado que me pregunte: ¿vale de modo universal la noción «frustración de deseo»? Porque cabría dudar respecto a «males» que son acontecimientos inesperados (enfermedades, accidentes, catástrofes naturales). Pero no es forzada una respuesta positiva: hay en esos casos frustración no de concretos deseos ya explicitados sino de un *subyacente deseo vital* (de sobrevivir, de desplegar con normalidad las actividades vitales), que es razonable suponer en la base¹¹⁸.

En segundo lugar, hay naturalmente que contar con una amplia escala dentro de las «frustraciones». Desde aquellas que apenas son relevantes (en las que «frustración» es sólo ausencia de mejores posibles realizaciones), hasta las que nos afectan como consecuencia del conflicto de dinamisismos y del impacto de un dinamismo ajeno que *daña* el dinamismo del sujeto («frustrándolo» así de lo que *ya era* realización suya y vía normal para ulteriores expectativas). Estas últimas parece caerían más adecuadamente bajo una noción de «mal» como algo positivo. Pero intentar hacerlo conduciría a una concepción dualista no poco fantástica; y no eludiría lo esencial de lo que estoy inculcando: que «malo» es siempre «algo-*para*». Es malo para aquella realidad que ve así frustrado su dinamismo y su deseo, lo mismo (dinamismo, impacto) que puede ser, y es normalmente, «bueno» para otra realidad¹¹⁹.

Y, por supuesto y como dije antes del «bien», el análisis hecho (de

tamos, en los diversos miembros y órganos de nuestra realidad corporal, en correlación con las varias patologías de que son objeto. Sería inadecuado subsumir tales «dolores» bajo el rótulo de «frustración»; pues son algo tan positivo como pueda ser la *sensación* de color, sonido o calor. Hay muchos casos en que este dolor corporal será también «dolor» de frustración. Pero en sí mismo es algo que tiene una función válida en la vida animal.

Sobre este tema ha escrito excelentes páginas J. Hick en su *Evil and the God of Love*, reedic. Macmillan, London, 1985, pp. 292-317.

118. Aunque no sería estrictamente necesaria para la función que en este momento le atribuyo, la noción tiene para mí conexión con la que desarrollé a título de *deseo radical* en mis explicaciones del capítulo sexto. (Más sobre el tema en mi *Metafísica fundamental* y en el capítulo 2 de la *Metafísica trascendental*; aunque no sé si en este momento haría mío todo lo allí escrito.)

119. El mismo Agustín, que alguna vez definió, más positivamente, *malum est id quod nocet* (*De moribus manichaeorum*, II, 3, 5; ML 32, 1346), no se entendió con ello excusado de precisar la índole del mal en cuanto mal con la conocida ulterior expresión *privatio boni*. Sobre mi cercanía y distancia de esta última fórmula ya dije algo (nota 114). Y ya está claro que mi análisis no me hace solidario de lo que hay de metafísica neoplatónica en

entrada en una fenomenología de lo humano) brinda un *modelo* que, desde lo humano, *puede extenderse a todo el Cosmos*. Es por ello justo hablar de «males naturales» concretos en el sentido de frustraciones de los dinamismos cósmicos; y puede enunciarse que «toda realidad del Cosmos encuentra de hecho muchos males» (con el consiguiente problema para la fe en Dios creador).

9.4.1.2. «Mal moral»

Paso a lo que puede entenderse como «mal moral», contrapuesto a «mal físico». Buscando un cuadro de nociones que eviten ambigüedad, es aconsejable renunciar a colocar bajo ese rótulo, como a veces se hace, el *sufrimiento*. (Lo haré tema particular de estudio como «mal» *específicamente humano*; el que más agudo hace el problema del creyente.)

Me parece claro que la denominación «mal moral» quiere ante todo referir *al del ámbito ético*. «Bueno» y «malo» son, entonces, calificativos de comportamientos humanos que juzgamos correctos o incorrectos. Eso sí, en la raíz de los comportamientos están actitudes adoptadas desde una voluntad que tenemos por libre y responsable; y es tal voluntad la que, en el fondo, más se revela al actuar como «buena» o como «mala»¹²⁰.

La experiencia a que refiere tal «mal moral» es muy diversa de la que he venido analizando. No se trata ahora de la desagradable sorpresa ante la frustración de un dinamismo —una experiencia en la que el sujeto es *paciente*—. Sino de una experiencia de *actividad*, que puede incluso ser placentera y, en uno u otro grado, deliberada. Es muy justo hacerse la pregunta ¿por qué tal experiencia vino a ser llamada precisamente «mala»? (Y, claro es, ¿por qué llamamos «bueno» a lo opuesto —voluntad, actitudes, comportamientos—?)

Voy a arriesgarme a una *reconstrucción genética* (que sólo en parte podrá aspirar a tener aval histórico). Presumiblemente, el primer léxico moral fue cercano a lo que hoy (con límites muy imprecisos) llamamos «tabú». Su ámbito se entreveraba con el religioso. El primer sentido de las prohibiciones —y del sentimiento de miedo que les iba anejo— hacía referencia a poderes invisibles a los ojos humanos que castigaban la falta de consideración de su presencia. Todo se personalizó cuando en

el pensamiento agustiniano. La mía es una propuesta inicialmente fenomenológica, que sólo permite algunas ulteriores, muy modestas, hipótesis metafísicas.

120. Es conocida la afirmación de Kant al comienzo de su *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*: nada es simplemente «bueno» sino «una buena voluntad». O, valga complementar, «la buena persona». El término de contraste que se implica es el de la denominación de «buenas» cualidades humanas de uno u otro tipo.

las tradiciones religiosas teístas fueron ya dioses los referentes. Desde la índole muy poco racional de lo que se ve como «(atractivo)/*peligroso* que hay que evitar bajo imprecisa amenaza», se pasó a la de «*prohibido* que hay que evitar para no ofender a lo divino exponiéndose a su castigo». Y ello llevó al «prescrito porque agrada/aplaca a lo divino». Quizá sólo en la tradición bíblica de la Alianza se llegó a una noción religioso-moral de «obediencia a mandato» como fidelidad y a «pecado» como ruptura de la Alianza. (Yahvé premia y castiga, pero no automáticamente; y caben penitencia y perdón.) Aquello fue uno de los más importantes aprendizajes éticos de la humanidad¹²¹.

Pero ese aprendizaje, con el paso a «*bueno/malo*» como básicas denominaciones morales ha ocurrido, para nuestra cultura occidental, con la intervención de la filosofía.

¿Cabe precisar el sentido del proceso semántico ocurrido?¹²². Valga observar, de entrada, que no hay simple desconexión entre los dos «males» (físico y moral): la «maldad» (humana) se ejerce *causando* «mal» a los otros humanos; es decir, impactando desde el dinamismo del propio deseo y actuación los dinamismos de los otros, de modo que se frustran. Este mal de origen humano es más doloroso para el que lo sufre, porque con frecuencia hay en él un ensañamiento que no tienen, en sus impactos, los dinamismos naturales; y porque resulta más injusto a la vez que más evitable.

Es razonable preguntarse si el uso de «malo» como adjetivo moral no será en su origen una *metonimia*, del tipo explicado por Aristóteles en su *pròs hén*: como la que permite llamar «sano» a un clima o un alimento. No es inverosímil la conjetura. Pero más sólido es lo que nos brindan los intérpretes de los grandes filósofos atenienses. No cabe duda de que «bueno/bien» (*agathós, to agathón*), que en los escritos homéricos significaban aún sólo lo dotado de «fuerza», se hacen en los filósofos el núcleo de un mundo de nociones morales. Que mientras que en Platón es destacado como ideal separado, «Bien en sí» (= Realidad

121. Pueden verse matices y complementos en mi artículo «Ascesis, gnosis, praxis. Sabiduría religiosa ante el mal»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001), pp. 459-483. La tradición cultural griega evolucionó por su parte de modo autónomo en un proceso también decisivo. Un testimonio suyo lo encontramos en el drama de Sófocles *Antígona*.

122. «La bondad moral no es una forma de lo bueno a la par que ciertas otras formas básicas de ello. El llamado sentido *moral* de 'lo bueno' es un sentido derivativo o secundario». Así G. Henrik (*The Varieties of Goodness*, 1963, pp. 1-18), citado por J. Ferrater en su *Diccionario* (1994, I, 371). Cualquier somera inspección de un Léxico griego revela que los significados morales del par «bueno/malo» van apareciendo con posterioridad cronológica a los físicos. Ya antes (nota 115) recogí la hipótesis de que la noción «bien moral» aparezca en el lenguaje socrático de los diálogos de Platón con el *kalón k'agathón*.

suprema, término de todo deseo), en Aristóteles es humano. Quizá, cabe decir¹²³, «el bien era algo que tenía que ver con aquel comportamiento del individuo que integra la afirmación de su personalidad en la del grupo humano al que pertenece. Por consiguiente, ‘bien’, ‘bueno’ significaron una cierta utilidad para ese grupo».

«Bueno» (o «malo») fue, pues, ante todo, aquel ser humano que actuaba bien (o mal) por cuanto constituía un bien (o un mal) *físico* para su grupo de referencia. Claro que las actuaciones son inseparables del sujeto actuante; pero, desde la reflexión ética, resulta acertado que la «dirección» del «bien/mal» moral sea la que sugiero y no la inversa. Tal dirección es, por otra parte, más objetivable; y tiene más obvia conexión con los orígenes tabuísticos, por lo que es fácil entender que el lenguaje ordinario haya primado ese tipo de denominación en que «bueno/malo» son cualidades de actuaciones objetivadas. La romanización puede haber favorecido tal objetivismo, no lejano de lo jurídico; a la vez que, a la inversa, potenciaba la atención a la responsabilidad y al concepto de «culpa».

Basten estas observaciones, con las que sólo he buscado evitar que se mezclen problemas. Es obvio que no se puede ir contra los usos lingüísticos. Por más que fuera preferible tener denominaciones diversas, hay que aceptar las que nos dan los léxicos con su carga polisémica. Pero es oportuno precaverse contra sus posibles falacias¹²⁴. Quiero añadir que encuentro muy comprensible que los enfoques más «teológicos» (monoteístas) del «problema del mal» privilegien el ángulo del «mal moral»¹²⁵. Y tampoco quiero negar la pertinencia de su consideración en filosofía

123. Tomo estas ideas de E. Lledó en su excelente contribución «Aristóteles y la ética de la *polis*» a la *Historia de la ética I*, ed. de V. Camps, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 136-207, pp. 139 ss.

124. En muchos léxicos hay, desde luego, específicos términos para lo éticamente «malo»: latín *nequam*, alemán *böse*, francés *méchant*, castellano *malvado*. Con matices varios. Pero el tema viene clásicamente dominado por el polisémico *malum* latino. Es curioso ver cómo el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, que ordena normalmente según entradas de la lengua alemana, acude a *malum* para introducir este tema. Aceptemos, pues, el término y su polisemia —que no carece de sentido y ya no será nociva si la reconocemos como tal.

125. Desde un punto de vista propiamente «teológico» (de teología cristiana), es lógico hacer central el mal moral y ver, incluso, el tema de la teodicea desde ese ángulo. El excelente libro de H. Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?* (Primus, Darmstadt, 1999), lo hace ya desde el término elegido para el título (*Böse*, no *Übel*). En realidad, hay aún en la lengua alemana un tercer término, *Schlecht*, que es el más neutro y genérico: el que mejor recogería la ambigüedad del *malum* latino. Y de *schlecht* valdría lo dicho sobre contraposición a *bonum* (*gut*) como frustración de expectativa típica del «mal físico»; *Übel* lo recoge, pero con el matiz de lo sobrevenido.

He encontrado muy iluminadoras muchas páginas del libro de Häring, a comenzar por las dedicadas a una «definición provisional» de *böse* (3-6).

de la religión. Acabo de recordar que las religiones han estado concernidas con el mal moral; en los monoteísmos, concretamente, a título de «pecado». No eludiré reflexionar sobre los problemas que eso también plantea; pero se comprende que no en el presente capítulo, dedicado al contexto cósmico de la fe en Dios.

Del «mal moral» hay que decir que constituye, ante todo, un *problema antropológico* con múltiples facetas, psicológicas, éticas, jurídicas. Cómo se entienda y evalúe será muy pertinente a la hora de hacerse un juicio global sobre lo humano y de situarse en la escala de posibles posiciones «pesimistas vs. optimistas» acerca de ello. En cambio, en la medida en que quepa atribuir responsabilidad al libre albedrío de los humanos, podría no constituir objeción directa contra Dios Creador¹²⁶. (Aunque podría constituirla al entrar en juego la fe en la «Providencia»; en uno u otro grado, según ésta se conciba. Ya que haría inevitable, al menos, pensar en una «última responsabilidad» de Dios. En su momento lo veremos.)

9.4.2. *Precisiones sobre el planteamiento del «problema del mal»*

La circunscripción metódica al aspecto cósmico de lo que estoy tratando en el presente capítulo pide aún otra limitación en el planteamiento que aquí haya de hacer del «problema del mal». En efecto: inserto en el contexto cósmico, lo humano es sólo una ínfima parte. Hemos, entonces, de admitir que es lógico exigirnos la *máxima posible objetividad* cuando nos preguntamos «si el Cosmos, tal como lo conocemos, con sus dosis de ‘mal’, puede razonablemente ser dicho ‘creación’ de un ‘Dios’ en cuya definición entren los predicados de ‘omnipotencia’ y ‘bondad’». Desde esta óptica, la objeción proviene del *mal físico*; el mal moral sólo es pertinente por el mal físico que origina y en tanto en cuanto el albedrío humano no escape a la Providencia divina.

9.4.2.1. Planteamiento objetivo y planteamiento «existencial»

Esta limitación tendente a la máxima posible objetividad puede resultar decepcionante por inhumana, dejando la impresión de ser un artificio para eludir la gravedad del problema. Es por eso comprensible que, incluso en fórmulas referidas al Cosmos, se advierta un *pathos* que delata el concernimiento de seres personales humanos. Son éstos los que se

126. Está escrito en esa óptica el libro de E. Romerales *El problema del mal*, Universidad Autónoma, Madrid, 1995. Es la coherente con la filosofía analítica. Si algunos autores analíticos dan mucho relieve al «mal moral» como objeción es porque piensan haber antes refutado el albedrío humano. (Que Romerales, por el contrario, defiende.)

interrogan; y lo hacen movidos por un interés que no busca ante todo la fría objetividad. El «mal» es sentido desde la consciencia: lo decisivo es el mal que sufren los humanos, el «sufrimiento». Surge así el que cabe llamar *enfoque existencial del tema*. Es el que da el mismo creyente monoteísta —o el preocupado con esa fe—. De modo comprensible, insisto: porque en el tema puede quedar replanteada la misma cuestión del sentido de la vida, que subyace a la fe.

Pienso que las dos tendencias a que acabo de aludir son genuinas y relevantes. Y que cabe hacer significativamente los dos tipos de planteamiento (el objetivo y el «existencial»). Añado que deben distinguirse y contextualizarse para evitar confusión de términos y de argumentaciones. Coherente con esto, voy a ceñirme al primer planteamiento en el presente capítulo. En el *epílogo del libro* volveré al tema desde el ángulo humano-existencial.

Trataré, pues, de precisar la pregunta correcta que debe formular la filosofía de la religión cuando busca la plausibilidad de la fe en Dios en relación con una cosmología filosófica (metafísica intramundana). No pienso lo sea: «¿por qué ha hecho Dios un mundo con (tanto) mal?». Una pregunta que supondría planteada y respondida esta otra: «¿cómo ha de ser el mundo que haga Dios?». En las presuposiciones semánticas de tal pregunta entra una noticia previa sobre la existencia de Dios —por lo que la pregunta resulta comprensible en labios de un creyente pero no tanto como pregunta filosófica—. Pero, sobre todo y esta vez con fuerza que urge incluso al creyente, entra en esas presuposiciones semánticas la *capacidad humana de dictaminar completamente «qué puede y qué no puede Dios»*.

Tengo eso por inadmisibles para una sana filosofía de la religión. Entiendo incluso que la filosofía debería disuadir a aquellos creyentes que piensen tener en virtud de su fe una tal capacidad. He de reconocer, no obstante, que en muchos planteamientos filosóficos, incluso actuales, no se observa esta cautela que estoy inculcando¹²⁷.

127. Creo que la presuposición que critico se da ya en la fórmula dilemática procedente de Epicuro y siempre repetida: «o Dios puede evitar el mal y no quiere, o quiere y no puede...». Quien, según esto, acepte la existencia de Dios, asume lo que llamo «dictaminar completamente» el *puede* incluido en la fórmula, es decir, «qué puede y no puede Dios». Es algo que también parece incluirse en la noción de «omnipotencia», a la que en seguida, por ello, voy a hacer observaciones restrictivas.

Podría decirse, extremando el rigor, que late también cierta presunción arrogante bajo el *quiere*; pero ahí cabe responder que la mera aceptación de Dios como creador del mundo incluye aceptar una correlación entre cómo es el mundo y el «quiere» divino. (El creyente profesa saber de algún modo «qué quiere Dios»; pero es sólo en cuanto lo encuentra realizado en el mundo.)

En seguida analizaré con cierto detalle esa tendencia y las razones que me parecen militar contra ella. Formularé antes, por contraposición, la que pienso es una más correcta pregunta filosófica referible al «problema del mal» en relación con la fe monoteísta. No es sino un aspecto de la que persigo en toda esta última parte: *¿Es plausible creer en Dios creador del Cosmos, habida cuenta de que el Cosmos, de hecho, contiene tantos males?*

La diferencia de esta formulación con la criticada está en que no parte de Dios como algo previamente conocido y dictaminable; y subraya que la reflexión versa directamente sobre un «creyente en Dios», que es un habitante de este Cosmos y que *desde este Cosmos alza su fe*. Esa fe se problematiza por la vinculación a Dios («creación») que le atribuye. Pero hay, lógicamente, que pedir a la reflexión (y a la misma fe) que no parta de una imagen ingenua del Cosmos, sino *de la imagen que hoy dan las cosmologías y ciencias acreditadas*.

Es menester entender esto ponderadamente: al decir que el creyente alza su fe desde este Cosmos que habita, no sugiero que su fe no tenga otra base que la consideración objetiva del Cosmos —como si una simple ponderación de «bienes y males» en el mismo hubiera de conducir al «sí» o al «no»—. Ha podido quedar claro que el creyente cuenta con el apoyo de experiencias religiosas y es en ellas donde más propiamente se origina su fe. No obstante las cuales, la evidencia de los males en el mundo crea problema, llegando hasta poder erosionar en su base la fe. La filosofía de la religión debe tener cuenta de lo uno y de lo otro. (La necesaria entrada en cuestión de ese factor subjetivo que son las experiencias religiosas prohíbe la unilateralización del enfoque objetivista y reafirma lo ineludible de un complementario planteamiento existencial.)

De lo que acabo de decir sale también otro consejo importante. Si, al hablar de «mal en el Cosmos», debe partirse de una consideración realista, no es oportuno hablar en singular de «mal», lo que dejaría entender que «es posible un mundo simplemente *sin mal*». Lo sensato es hablar en plural de «males»; y el problema *surge de lo real* tal cual es y lo percibimos: no abstractamente de «que haya mal», sino de que «hay, de hecho, *tantos males*».

9.4.2.2. ¿Qué cabe decir sobre «omnipotencia»?

Hay ahora que avanzar en algo ya antes aludido al criticar la fórmula más usual de planteamiento del problema y que concierne al más relevante de los contenidos objetivables en el tema: *el dictamen que pueda dar la mente humana sobre el alcance del «puede» divino*. Ello equivale a pensar qué sentido cabe dar en filosofía a la noción religiosa «omnipotencia».

Me pronuncié ya antes contra la asunción de un «dictamen completo». No quería con ello proscribir todo dictamen. Porque hay, desde luego, un límite claro para lo que los humanos entendemos por «poder», límite que tampoco hemos de trasgredir al hablar del «puede» divino: es el que surge para nuestra inteligencia y lenguaje por la contradicción. Es correcto denominar «lógicamente imposible» a lo contradictorio; y mantener en todo caso vigente ese límite en el discurso humano sobre el «puede» divino. Es éste un punto sobre el que reina consenso: Dios *no puede* lo contradictorio, lo «lógicamente imposible».

El problema viene a continuación. Para muchos pensadores (los «analíticos» desde luego) no parece haya que establecer otro límite además de éste; lo que equivale a mantener que el «puede» divino debe entenderse coextensivo con lo «lógicamente posible». Debe pensarse que Dios puede hacer todo lo que es lógicamente posible (es decir, todo aquello donde para nuestra mente no quede violado el principio de no-contradicción). Y entienden de ese modo la clásica noción religiosa de «omnipotencia» usada en el monoteísmo¹²⁸.

Tengo, por mi parte, claro —y lo he tenido ya en cuenta en otros capítulos¹²⁹— que, más allá de la «posibilidad (o imposibilidad) lógica», que surge por la confrontación con el principio de no-contradicción, hay que atender a la «posibilidad (o imposibilidad) *real*»; el acceso a la cual es para la mente humana mucho más complejo. Voy a intentar esbozar una elemental criteriología de tal acceso.

El punto de arranque ha de ser siempre *lo real dado* (para cada afir-

128. Querría sugerir, complementariamente, que una buena hermenéutica del predicado *pantokrátor*, atribuido a «Dios, Padre» en la primera frase de los primeros Credos cristianos, no debe separarlo de la otra predicación que allí se hace: «Creador de los cielos y la tierra». Cabe incluso ver en esta segunda su definición. «Todo-poderosa» es la índole propia de la fuerza creativa divina en contraposición a las demás fuerzas (limitadas por cuanto no «crean cielos y tierra»). ¡Y ya es, desde luego, admirable ese «poder de hacer ser»! Pero no parece subyacer al uso del término ninguna ulterior voluntad de obtener consecuencias metafísicas. La comparación con usos coetáneos no cristianos del mismo pienso que confirmaría lo que digo. Y, en cuanto a usos bíblicos, H. Häring (*Das Böse...*, cit., p. 195) sólo ha encontrado una vez *pantokrátor* en la versión de «los Setenta» de 2 Mac 1, 24; y nueve en el Apocalipsis del Nuevo Testamento.

129. Ver lo escrito sobre el argumento anselmiano en los capítulos cuarto y séptimo (concretamente, en 7.3.3.2 y nota 79). Mantuve que el fallo de la argumentación que intenta llegar a la afirmación de la existencia de Dios *desde la noción* del Infinito-Necesario está en no advertir que una aserción categórica de realidad pide un criterio más exigente que el análisis lógico (no contradicción) que basta para construir nociones (con sus nexos hipotéticos).

Es lo que Kant llamó «falta de síntesis con lo real». Un defecto que reprochó al mismo Leibniz y a su pretendida sanación de la forma cartesiana del argumento por *adición de una prueba de la posibilidad hecha por análisis nocional*. Kant mantuvo que sólo lograba así establecer la «posibilidad lógica», no la «posibilidad real».

mante). Desde eso más inmediato, actuará correctamente si extiende su afirmación de realidad en el sentido más fuerte del término (= «existencia») a todo lo que tiene conexión causal con ello. Se llega así a la noción normal de «mundo» (*Cosmos*), que vengo manejando sin problematizarla en todo este capítulo. Es desde ahí desde donde debe enfocarse la cuestión de la posibilidad real. Y puede, en razón de ello, enunciarse como lo más obvio (hasta ser, casi, trivial): que *es realmente posible cuanto de hecho existe o ha existido*.

Es desde lo que así encontramos y afirmamos *existente* desde donde podemos ya extender ulteriores concretas *conjeturas fundadas de posibilidad real* —eso son y no otra cosa, aun cuando en muchísimos casos sean obvias—. Conjeturas que están, por su índole, sujetas a caución en cuanto miran al futuro. En la mayoría de los casos relevantes no encontramos problema, pero tampoco nos faltan experiencias de errores por falta de crítica; errores que vamos poco a poco subsanando. En temas oscuros (como los planteados por las ciencias actuales sobre qué límites pondrá la realidad a nuestras manipulaciones de la materia o de los organismos), no mantendremos nuestras conjeturas de posibilidad real contra el veredicto que nos dé lo real en el fracaso: esto significa el admitido proceder tentativo (*trial and error*).

Al hablar de «posibilidad real», ¿estoy hablando de la que suele llamarse «posibilidad física»? Responderé que eso en todo caso; un reconocimiento éste que encontrará el mayor consenso. Nadie niega que hay lo «físicamente posible» y lo «físicamente imposible»; cuya frontera suele entenderse trazada por las «leyes naturales», sea cual sea el estatuto que se les conceda¹³⁰. La Naturaleza tiene un *decurso fáctico* determinado —cuyo pasado reconstruimos desde lo presente—; y nos deja desde él *conjeturar* posibilidades. Es, repito, el buen enfoque. Las conjeturas —valga añadir— permiten gran generosidad; incorporando incluso aquellas «posibilidades físicas» que en el *decurso fáctico* de los procesos del Cosmos quedan sin actualizar pero vienen a la mente humana como *objeto hipotético* de decursos alternativos, que «se habrían actualizado» al cambiar alguno de sus condicionantes, haciendo así diverso al Cosmos. Es aquí donde se inscriben los que, al menos desde Leibniz, se llaman «mundos posibles», manejados hoy a veces con prodigalidad desazonante¹³¹.

130. Dando un paso ulterior, ya no tan compartido: sí, con la sugerencia de Zubiri que he acogido, pensamos la Naturaleza no como mero resultado sino también como configuradora del mismo, como *Naturaleza naturante*, en ella radicaría la pauta de lo físicamente posible e imposible.

131. El universo ideal al que se asoma la mente humana a título de «mundos posibles» es, como se comprende, de una alucinante infinitud de infinitudes, si cualquier pequeño cambio en las circunstancias hace un «mundo posible» diverso... Puede apreciarse que no

Pero lo que se discute acerca del «puede» divino, y de la noción de «omnipotencia», va más allá. Por razones opuestas, tanto el creyente como el crítico adverso al monoteísmo concuerdan en extender más allá de la «posibilidad física» (y del decurso fáctico de la Naturaleza) el alcance pretendido para el «puede» divino. El creyente, en su oración, confía en que «Dios puede» también hacer «milagros» (*mas allá de o*, incluso *contra*, las leyes naturales); cree también que Dios, libre, podía haber hecho que fuera otro el decurso de la Naturaleza. Los críticos del monoteísmo asumen esta misma creencia para argumentar por varios capítulos su incoherencia o contradictoriedad.

La cuestión epistemológica que busco dilucidar va quedando ya bastante precisa. Se trata de los *criterios razonables de una conjetura fundada*. Para esos casos-límite, donde no cabe contar con las ciencias —o, aún más grave, se ha de contar con un dictamen científico que niega posibilidad física—, ¿cómo articular con seriedad filosófica *una conjetura* sobre el «Dios puede», sobre el alcance de su «omnipotencia»?

Aceptado el planteamiento, supongo no extrañará ya la respuesta genérica que voy a esbozar: lo más razonable es *extremar la cautela y ser minimalistas*. Entiendo que se viola este consejo tanto si se mantiene que no hay más posibilidad real que la física (determinable por nuestro conocimiento científico de las leyes naturales) como si, por el contrario, se postula (como inherente a la lógica de la fe monoteísta y su uso del atributo «omnipotente») que para Dios no hay más límite de la posibilidad real que la imposibilidad lógica¹³². Lo cual se hace ya cuando *se asume*: «Dios pudo X», *en cuanto no nos consta*: «X es imposible». Mi consejo minimalista no viene de pereza intelectual. Quiere decir que, donde no disponemos del apoyo sea de la lógica sea de las ciencias naturales, no es correcta una precipitación en las conjeturas que veo usual; y que me parece revelar actitudes complejas, incluida la no confesada afectividad, favorable o adversa, hacia la fe monoteísta¹³³.

siento entusiasmo por este estilo de pensamiento. No cabe negar que habla de posibilidad *real*; y que no es refutable por principio. Pero las conjeturas que ahí entran en juego son de las más débiles; por lo que sería razonable usar mayor cautela. Ya dije en el capítulo séptimo (nota 81) que no veo haga falta acudir a la actual formulación por Kripke (en clave «mundos posibles») para lograr una correcta lógica modal que encuadre la noción metafísica de «Ser Necesario».

132. Que es, como ya insinué, una postura muy difundida incluso entre los que tratan con seriedad el tema en filosofía de la religión. Pienso, sobre todo, en los autores de tendencia analítica que buscan la refutación del teísmo (Flew, Mackie...); en realidad, tales autores tienen como propia la presuposición minimalista y atribuyen la «maximalista teológica» a los creyentes, para refutarlos.

133. Contar generosamente con la posibilidad real no implica consecuencias de largo alcance cuando se trata de hipótesis de ámbito empírico; porque, tarde o temprano, la ex-

Después de todo, ¿no es lo más coherente suponer que, cuando nos aventuramos en terreno literalmente «meta-físico», habremos de contar con eventuales *impedimentos de la posibilidad* (lógicos, físicos o meta-físicos) *que no dominamos*? Aun en terrenos más cercanos se extremen las cautelas. Extraña ver que en la discusión de la fe monoteísta unos y otros se dispensan con facilidad de ellas y proceden a dictaminar como obvio el «Dios *pudo* hacer». Pienso que, al menos, habrían de observar la cautela de restringir el alcance de la aserción mediante una expresa referencia a la finitud cognitiva humana, dejándola en «*No se ve que no pudiera Dios...*». Tanto más cuanto que «Dios» es —lo mismo para el que piense poder afirmarlo como para el que no piense así— una realidad misteriosa por desbordante, sobre la que las conjeturas humanas habrán de ser, por definición, siempre frágiles, exigiendo por tanto que a su propósito se extremen las cautelas.

9.4.3. *Esbozo de ponderación sobre «mal cósmico y Dios»*

Ha sido menester una larga introducción para lograr un planteamiento razonable, que no condene a esterilidad la ponderación que voy a esbozar. Con ésta no pretendo, en modo alguno, dirimir un debate secular que estoy seguro ha de continuar abierto. Aspiro sólo a aportar unos toques de sobriedad y realismo para cuando el problema se plantea en términos objetivos —los que encajan en mi presente capítulo—. (Recordaré una vez más que hay aún otra vertiente del tema y otro temple de abordaje; que, por mi parte, acogeré más adelante.)

Ha podido quedar claro que son dos los presupuestos metódicos que veo necesarios para un planteamiento correcto: *a*) la pregunta debe partir de la realidad del Cosmos (vista con la complejidad con la que hoy nos la presentan las ciencias y la cosmología filosófica); y *b*) no es correcto extender universalmente el alcance del atributo divino «omnipotencia» hasta incluir conjeturas de posibilidad real no acreditadas con argumentos suficientes.

Evoquemos pues, ante todo, ese punto de partida que es *la realidad cósmica* tal como hoy la conocemos; es resumir la síntesis intentada ya en este mismo capítulo (9.1). Como recordamos, equivale a evocar toda una cosmogonía. El Cosmos nos es hoy conocido como una ingente multitud de *procesos dinámicos estructurados*, con un inicio —que fue

perencia dirimirá el tema. Pero en el ámbito metaempírico las consecuencias son graves, porque la asunción de una posibilidad que nunca podrá ser dirimida puede perpetuar la distorsión de muchos discursos. En realidad, contribuye a fijar nociones clave como la de «Dios».

también el del espacio y tiempo que conocemos—; todos ellos con una básica *unidad* de índole *evolutiva*.

«En el inicio —repetiré una expresión que ya usé— hubo el *Big-Bang*». Y eso significa: primero una «sopa indiferenciada» de inmensa densidad de energía (y temperatura), que fue decreciendo mientras crecían inmensas distancias. Luego hubo partículas y radiaciones; así como unas cuantas constantes, leyes naturales y «cuatro fuerzas básicas». Luego vino un progresivo formarse de galaxias y estrellas; y una progresiva estructuración de las partículas (en átomos y moléculas). Y, cuando se formó, a partir de la estrella «Sol», su planeta «Tierra», vino esa ulterior y muchísimo más compleja estructuración de los dinamismos que llamamos «vida»: de sentido «neguentrópico» contrario a la tendencia general, posible por el fuerte continuo *input* de energía solar. La vida *evoluciona por la emergencia* de nuevas estructuras («organismos») más y más complejas. En últimos, recientes, estadios de tal evolución emergió el animal humano que somos —con novedades especialmente irreductibles: autoconsciencia, inteligencia, libertad.

Tal es una posible breve síntesis de lo antes dicho. A ello hay que entender se dirige la serie de preguntas que ahora trato de abordar. La primera de las cuales, obviamente, es: *qué puede llamarse «bueno» y «malo» en esa realidad cósmica*. Y quizá es mejor centrar tal pregunta en el ámbito más reducido de la *vida en el planeta Tierra*, que es donde el problema se nos agudiza a los humanos (y desde donde lo planteamos); aunque cuidando de no perder nunca de vista el objeto global, el Cosmos: pues la Tierra y la vida en ella no son algo independiente del Cosmos ni explicable por nada distinto de lo que explique el Cosmos.

Para avanzar desde ahí en un planteamiento correcto de la pregunta veo muy útil el contar, como lo he hecho en los apartados anteriores, con la hipótesis cosmológica de Zubiri que llamé «postulado de fuerte unidad cósmica» —sin el que sería mucho más difícil hacer explicable la *emergencia de compleja novedad* en la evolución de la vida, esa capacidad neguentrópica que muestra—. Como recordamos, para Zubiri (y para Laín) incluye el ver a la «Naturaleza» no como mero resultado, sino también como *Natura naturans*, es decir, también como origen de los procesos que constituyen el Cosmos. Esto me parece, ya dije, muy plausible. Pero, incluso sin llegar hasta ahí (algo que podrá resultar más difícil a alguien) y sin hacer única la «sustantividad» del Cosmos, el postulado de unidad proporciona una importante clave al intentar precisar qué puede ser «bueno y malo» en el Cosmos.

Si lo aceptamos, habrá ya siempre que *mirar con doble angulación* lo que podamos llamar «bien» o «mal» cósmico. Desde el ángulo de lo particular, concreto, para cada una de las individualidades estructuradas

que constituyen la Naturaleza es «bueno» aquello que realiza lo que podemos llamar (proyectando desde lo humano) «su expectativa y su deseo»; pero desde el ángulo universal, el de la Naturaleza, habrá ello de ser algo que se subordina. Desde el ángulo de cada una de las individualidades del Cosmos es «malo» todo aquello que frustra expectativas y deseos. Pero, siendo la Naturaleza lo que es, no es ni siquiera pensable que no haya continuas frustraciones, *si han de ser posibles las estructuras más complejas*.

Valga plasmarlo en un ejemplo trivial. Es, desde luego, «malo» para los animales hervíboros ser devorados por los carnívoros; pero ¿no es ello «bueno» para la Vida y para la Naturaleza en su conjunto? Porque, por otra parte, tampoco es «bueno» para los vegetales que los animales hervíboros vivan a su costa... La alusión puede ser expresión emblemática de lo que también llamamos «necesaria crueldad de la Naturaleza» y que el reciente interés etológico por el mundo animal pone tan elocuentemente de relieve.

Formulado como principio teórico, se reduce a que *prevalece el conjunto*. El dinamismo cósmico se abre camino a través de lo particular: lo cual genera y potencia, pero subordinándolo. La Vida prima sobre cada viviente. Y tampoco *la Vida en la Tierra* es nada absoluto en esta visión: el Dinamismo cósmico, que la ha formado en el proceso que más nos admira de todos los que conocemos, no la perdonará.

El lenguaje humano sobre «bien» y «mal» debe, pues, relativizarse en su aplicación al Cosmos. *Desde un enfoque objetivista* algunas de las preguntas de la clásica teodicea quizá ni deben plantearse. El rebelarse contra las leyes que reconocemos objetivas tiene poco sentido. (Otra cosa muy diversa es que *la valoración humana*, que culmina en reconocer como «fin en sí» a los seres personales que somos, imponga que el enfoque objetivista no sea el único ni el último. Pero esto, como he repetido, lo dejo para otro contexto.)

Pero, incluso con el enfoque objetivista, hay otro ángulo desde el que rebrotan ciertas preguntas de otra manera. Si la filosofía de la religión intenta reflexionar sobre el mundo real pero *con atención a la perspectiva del creyente*, ha de preguntarse sobre la relación de la *Naturaleza naturante* con el *Dios creador*. Tener en perspectiva la relación de creación a Dios ¿qué añade a esa filosofía de la Naturaleza que estoy sugiriendo veo oportuno asumir? Páginas atrás mantuve que no habría que tener ambas posiciones por incompatibles. Llego ahora a un punto donde la compatibilidad podría reproblematicarse.

Recopilo, ante todo. La relación de creación, dije, debe mirarse en la óptica de la causalidad, entendida en el sentido más amplio. Pero como absolutamente singular. No es por ninguna deficiencia particular

de la Naturaleza, sino por su radical contingencia, por lo que el creyente la piensa últimamente dependiente de Dios creador: no por sus «esencias», sino por su «ser». La *Naturaleza naturante* «da de sí» todos los procesos estructurantes que la constituyen; para la fe, *la misma Naturaleza naturante es por el amor generoso de Dios*¹³⁴. Lo más relevante que la fe añade a la visión científico-filosófica es *el sentido amoroso* del origen de todo. Se comprende que eso haga especialmente importante la consideración del mal; y que este capítulo pueda inducir una incompatibilidad que no habría por otros.

Reformularé, pues, la pregunta que mis análisis anteriores han ido mostrando ser la adecuada: ¿Es plausible creer en Dios creador (*amoroso*) de esta Naturaleza (*naturante*) que conocemos? Tal pregunta puede traducirse en esta otra, más precisa y en la que, incluso después de todas las matizaciones, sigue en pie el problema de la teodicea: siendo *esperable* de un Creador amoroso el *mayor bien posible* de su obra, ¿no obsta a la posibilidad de la fe incluso la cauta conjetura *no se ve que no* hubiera podido ser menor la tasa de mal en la Naturaleza?

Pienso que incluso una pregunta tan matizada sigue escondiendo ambigüedades. Las tiene ya la —*prima facie* innegable— expectativa que se pone como supuesto («de un Creador amoroso es esperable el mayor bien de su obra»). La índole amorosa es, sin duda, la más definitoria de Dios; pero ya dejé ver al reflexionar sobre ella en el capítulo anterior que tampoco a su propósito cabe hacer una trasposición antropomórfica no sometida a dialéctica.

Pero hay más ambigüedad en las otras dos expresiones: «mayor bien» y «su obra». Por «su obra» puede entenderse sea cada una de las estructuras concretas que constituyen la Naturaleza, sea su conjunto. Cuando la pregunta es objeción a lo plausible de la fe, se piensa probablemente ante todo en las realidades concretas; pero, entonces, ¿no está siendo olvidado el reconocimiento de la *Naturaleza naturante* como primera clave de por qué las realidades cósmicas son lo que son? Si esto se pone en el centro, entonces por «su obra» hay que entender el conjunto. Y, si así se entiende, quizá ya no es obvio mantener que «puede haber para ese conjunto un mayor bien». Como, por supuesto, tampoco que «no puede haberlo».

¿Qué sería, pensado realísticamente y con cercanía a las ciencias

134. Esta posición, que adopto con Zubiri, sugerí ya que podría denominarse «pan-naturismo»: pues la relación de la *Natura naturans* a la *Natura naturata* es de simple «inmanencia». Hay que recordar que para la fe monoteísta Dios es «absolutamente Trascendente»; lo absoluto de su trascendencia induce una «inmanencia» suya en el mundo, pero no por identidad como la Naturaleza; no cabe hablar de «pan-teísmo», aunque sí de «pan-en-teísmo».

naturales, «*mayor* bien»? Y ¿tendríamos algún modo de decidir cuál ha de ser el umbral del «bien exigible» (o, correlativamente, del «mal tolerable»)? Quizá el único modo de lograr un razonamiento neto sería elevar el comparativo «mayor» al límite del superlativo; con lo que desembocaríamos en el debate del optimismo metafísico y su «mejor de los mundos posibles»: un terreno nada cómodo. Las argumentaciones aducidas por Leibniz fueron un claro exceso racionalista. Pero ¿serían más felices otras búsquedas para lo contrario? ¿O no será lo correcto inhibir ya las conjeturas al encontrarnos ante nociones tan desbordantes?

Como se ve, lo que estoy sugiriendo es que el debate de la teodicea, conducido en el clima de filosofía objetivista que he adoptado como propio del tema del presente capítulo, termina, hablando estrictamente, en tablas. O, dicho sin imagen: la plausibilidad de la fe monoteísta nunca dejará de tener aquí una objeción; pero no tal que le produzca una erosión evidentemente insuperable¹³⁵. Referido al creyente en Dios: la convicción religiosa que le hace afirmar a *Dios creador* más allá de la *Naturaleza* (incluso tras asumir que ésta es también *naturante*) no surge primariamente de la consideración de la misma *Naturaleza*. Su raíz está más bien en las experiencias de tipo ético y amoroso vistas en el capítulo anterior.

En la *Naturaleza* propende comprensiblemente el creyente —ya dije antes— a destacar los aspectos que implican orden teleológico. Encuentra en ellos indicios que remiten, más allá de la *Naturaleza naturante* (a la que son atribuibles en primera instancia), a la inteligencia y voluntad *amorosa* de Dios. Es plausible; pero, como indiqué, la reflexión filosófica que lo aprueba no puede omitir un ulterior consejo de sobriedad en *lo concreto* de las apelaciones teleológicas; so pena de que crezca en la misma medida la vulnerabilidad de la fe ante las disteleologías naturales.

La relación entre la *Naturaleza naturante* y Dios creador tiene un punto especialmente delicado en las que podemos llamar «interferencias». El creyente supone en su vida de fe que Dios *puede* actuar en el mundo incluso más allá de las «leyes naturales» o contra ellas. Tiene en esto una paradójica coincidencia con el maximalismo del increyente que busca argumentar contra la existencia de Dios. ¿Decepcionará a ambos la sobriedad que vengo demandando en mis reflexiones, sonándoles quizá como caída en lo que se suele llamar «deísmo»: una metafísica sobre lo divino en la que Dios es despersonalizado y alejado del mundo?

135. Creo que mi veredicto, aunque expresado y razonado de modo diverso, no difiere en lo sustancial del que expresa Enrique Romerales al final de su citado libro, *El problema del mal* (p. 167).

Dejo para el capítulo próximo aspectos concretos de la actitud del creyente en relación con lo personal de Dios (confianza en su providencia, oración...). Creo que no es difícil ver que no sería justo tener por «deísta» mi demanda de cautela. He insistido siempre en tener por esencial la actitud invocativa del creyente: que supone, como también razoné, atribuir al Absoluto índole personal y atributos coherentes con ella. Lo que está ahora concretamente en juego —cómo deba concebirse la relación de Dios a las «leyes naturales»— no tendría que verse como decisivo. Es un tema en el que, diré una vez más, una toma neta de posición excede nuestra competencia razonable. Se trata de *conjeturas nuestras* sobre posibilidad real; y, pienso, ya en ese límite donde lo más razonable es percibir que nos desbordan¹³⁶.

Aclararé que no debe entenderse lo que digo como una negación de lo que el lenguaje creyente llama «milagro». Denomina así hechos «admirables» *de contexto religioso* para los que no encontramos explicaciones normales. Pero, admitidos tales hechos, queda aún en cuestión la teoría a la que se acuda para explicarlos. Y ni la tradicional («Dios suspende las leyes naturales o actúa al margen») ni la simple y tajantemente contraria («Una tal suspensión o/y actuación no son realmente posibles») resultan hoy fácilmente acreditables¹³⁷.

9.4.4. Reflexión final sobre el alcance de lo dicho

Al cerrar estas ponderaciones sobre el problema del mal en ámbito cosmológico y, con ellas, el capítulo que he dedicado al tema «El Cosmos como creación de Dios», entiendo que es oportuna una reflexión más amplia, que permita percibir mejor, y evaluar, el alcance de la postura básica que he mantenido.

136. Como se ve, insisto en reducir mucho el alcance que al término «omnipotencia» se ha venido dando por unos y otros en las interminables disputas de la «teodicea». Tal reducción es algo a lo que hoy se propende, con buen sentido pero de modos diversos. Muchos teólogos desisten simplemente del término. Torres Queiruga no encuentra eso adecuado porque podría equivaler a alterar rasgos nucleares de la imagen tradicional monoteísta; insiste por su parte en mantener la omnipotencia, con la aclaración (tautológica) de que se refiere sólo a *lo posible*. Puesta por delante una correcta «ponerología», no es que Dios no pueda hacerlo, es que *no puede haber un mundo sin mal*.

Mi postura es muy cercana a la suya. Lo escrito en este apartado es una cierta «ponerología». Pero más concreta. Acepto que no es pensable un mundo finito sin «mal». Insisto en partir del mundo que tenemos, ese conjunto de dinamismos estructurados que incluyen esencialmente «males» de los particulares. E insisto también, por otra parte, en el límite de nuestro saber de lo realmente posible. Es la mía una «ponerología» sumamente modesta, que deja a la fe más sola en el afrontamiento del problema personal que «existencialmente» le planteará el que en el mundo hay «tanto mal...».

137. Aludiré de nuevo a este tema en el capítulo próximo.

Mi pertinaz insistencia en la necesidad de atenerse a los hechos y a las teorías hoy acreditadas sobre el Cosmos, así como de reducir a estrictos mínimos las conjeturas sobre el «poder» atribuible a Dios sobre la Naturaleza, habrá quizá sonado, tanto a teístas como a impugnadores del teísmo, como defensa, como estrategia de inmunización ante el problema y su gravedad. Diré una vez más que es el proceder justo con lo que da de sí la objetividad en este tema y en este contexto. Ello es remitir el peso humano del tema a otro contexto; comprometiéndome a abordarlo allí. Pero hace también oportuno explicitar ya ahora ciertas consecuencias de más envergadura que están implícitas en la postura mantenida y permiten apreciar su alcance.

Partiré de una constatación obvia pero curiosa. La estructura actual de la visión cosmológica, dinamicista y evolucionista, presidida por la macroteoría envolvente del *Big-Bang*, tiene todo el carácter de una *cosmogonía* y evoca inevitablemente cierta semejanza, al menos formal, con las visiones mitológicas que se hicieron hace milenios los humanos en los albores de las grandes civilizaciones. «En el inicio, hubo un *Big-Bang*...»: así lo presenté, con cierta leve ironía (antes, 9.1.2); no era nada forzada la evocación de conocidos comienzos, como el del poema babilonio *Enuma elish* o el del libro bíblico del Génesis.

Recordé (en 2.4; precisamente al hacer un primer desarrollo de las varias nociones de «salvación», que siempre connotan las de «mal») la sugestiva tipificación de paradigmas mitológicos elaborada por Paul Ricoeur: *teogónico, trágico, adámico, órfico*. Cada uno de esos mitos envolventes determinaba una visión del mundo, unas líneas metafísicas y una matriz ética: unos supuestos desde los que afrontar los males. Pienso que no es ningún despropósito decir que los humanos modernos tenemos también nuestro «mito envolvente o paradigma mitológico», que cumple en nuestras vidas una función análoga.

Hay, entiéndaseme bien, una diferencia sustantiva. El que llamo «mito» moderno es, al menos en sentido amplio, *científico*: está acreditado por su capacidad explicativa y por su eficacia operativa; y es el único de los hasta ahora dados que lo está. Pero tan insensato como no reconocer esa neta superioridad sería el negar que cumple en nuestras visiones del mundo una función análoga a la de las viejas mitologías; o pretender que todo en la visión del mundo (incluidas las valoraciones éticas y los planteamientos y eventuales soluciones de las grandes cuestiones últimas) ha de resolverse por métodos científicos. (El «cientismo», he dicho ya más de una vez, no es ciencia sino una metafísica unilateral.)

Lo que, para el tema específico del presente capítulo, puede aportar la evocación de analogías funcionales que acabo de hacer es lo siguiente.

El humano actual de cultura moderna que se mantiene creyente en Dios se encuentra situado (y, de modo especial, al afrontar la objeción que el mal del Cosmos plantea a su fe) en un *cruce de paradigmas*. Su profesión de fe en Dios lo sitúa en el «mito adámico». Su participación en la cultura actual le hace ineludible la aceptación de lo nuclear del «mito científico». Se trata de un cierto conflicto de fidelidades. Pero tal, que puede no serle demasiado difícil al creyente encontrar solución armónica. Vale la pena intentar brevemente desarrollar cuál sería la línea de esa solución. El intento equivaldrá a repetir lo que he venido diciendo; pero decirlo de nuevo a esta luz puede aclarar y complementar lo dicho.

Hay, ante todo, que recordar lo nuclear del mito adámico¹³⁸. Es una trasferencia al nivel humano (*Adam* = ser humano) de la imputación del mal, que la reflexión religiosa hace, en su intento de poder comprender como bueno lo real, creación de Dios. Lo cual hace fuerte contraste —y está, sin duda, expresamente buscado para que lo haga— con el mito «teogónico» (de las religiones mesopotámicas) y el «trágico» (de la cultura helénica), en los que el mal afecta a la realidad muy radicalmente, en estadios anteriores a lo humano: sea en la malignidad que encarnan los dioses antropomórficos que dificultan la actuación del héroe humano, sea (todavía más en el fondo) en esa lucha originaria de poderes antagónicos que son los mismos dioses. La inculpación del ser humano es la que hace posible la mirada optimista sobre lo real que expresa el repetido epifonema del relato bíblico de la creación: «Vio Dios lo que había hecho, y era bueno»¹³⁹. Un optimismo no fácil de mantener, como

138. P. Ricoeur, *La simbólica del mal*, cit., pp. 395 ss. Lo decisivo es que opera una disolución de los supuestos teogónicos y trágicos. La inculpación de Adán no es llevada a extremo. Tal vez —sugiere Ricoeur sobre detalles del conocido relato— la carga va más sobre lo que lo humano tiene de debilidad (simbolizado en Eva); y la presencia del factor externo (serpiente) simboliza el peso de lo natural circunstancial, que siempre limita la libertad humana.

139. Una visión optimista, ya dije, muy distante de la que suponen los relatos míticos mesopotámicos. Los redactores (grupo «sacerdotal») del relato bíblico (Gen 1, 1-2.4a) tienen sin duda noticia de esos relatos y buscan la contraposición como algo necesario para la naciente fe monoteísta. Al texto bíblico se incorpora ahí el otro relato (Gen 2, 4b - 3, 24; proveniente de la tradición «yahvista») que contiene la tentación y pecado de Adán y Eva. Este relato, más allá de sus obvias diferencias de estilo, es concordante con la orientación del anterior; es una reflexión sapiencial que pide a los humanos buscar en sí mismos el origen de sus penalidades.

Es importante, en mi presente contexto de filosofía de la religión, leer el relato del pecado de Adán y Eva en ese su sentido primero; sin la compleja sobrecarga que le atribuirá la posterior reflexión cristiana («pecado original»). Y conviene, en cualquier caso, prevenir contra los riesgos que puede traer esa sobrecarga; y, más genéricamente, contra toda excesiva culpabilización humana.

mostró no mucho después la doliente meditación sapiencial que es el drama de Job¹⁴⁰.

Entiendo que haber incorporado, como he hecho en este capítulo, la concepción de la *Naturaleza naturante* al «mito científico» puede ayudar ahora a plantear correctamente la cuestión de su compatibilidad con el «mito adámico» de la fe monoteísta bíblica. Creer en Dios creador no será buscar una explicación alternativa de la que da la *Naturaleza naturante* ni traerá ventajas o inconvenientes especiales del orden de la explicación cosmológica, científico-filosófica. Y no suple a la *Naturaleza naturante* ni permite prescindir de ella sin riesgo de hacer cargar a la fe con objeciones a las que no le será fácil responder.

Supuesta la *Naturaleza naturante* y la visión científica y filosófica que conlleva, creer en Dios creador es afirmar vitalmente el *Misterio trascendente* como su origen y fin: en virtud de experiencias ético-amorosas que llevan a expresarlo (privilegiando los símbolos personales) como *Amor originario*. Esta nueva visión de lo real se sobrepone, sin eliminarla, a la que culmina en la *Naturaleza naturante*. La Realidad última (de la que se origina en su «ser» el mismo dinamismo cósmico) es un *Dinamismo trascendente que los humanos pueden invocar* y, por ello, denominar como «personal, espiritual, inteligente, libre, amoroso».

Este acertar a sobrepone, sin verlos mutuamente excluyentes, esos niveles diversos en la visión del mundo ayuda al humano creyente en Dios, y a la filosofía que intenta comprenderlo, a aclarar la situación —ya en sí también enigmática— del mismo ser humano. Surgido por «emergencia» desde los procesos dinámicos estructurantes que constituyen la *Naturaleza naturante*, los humanos son «materiales»: son procesos naturales que han alcanzado a ser «espirituales», inteligentes, amantes y libres. Ello es lo que les da una mayor capacidad de dolerse por los males y preguntarse por su origen. La respuesta en cuya pista les pone la tradición de la fe bíblica es, entonces, la más certera. Deben saber reconocer la parte que tienen en que haya tantos males y tratar de disminuirlos con actitud y actuaciones solidarias. Les confortará su fe: el amor de Dios al mundo pasa a través de ellos y su actuación amorosa.

140. Muchos humanos no encuentran con mucha frecuencia las cosas tan buenas... La tesis que más busca inculcar el autor de la pieza dramática es que, contra una opinión difundida que expresaría el sumo rigor del mito adámico, no ha de tenerse a Job por especialmente culpable de los males que le sobrevienen. La intervención de Dios desde la tormenta (capítulos 38-41) va, por otra parte, a anular el sentido de la queja de Job mediante un imponente alegato de poder: desfile de fuerzas naturales de las que Dios es autor. Podría el lector actual llegar a preguntarse si no se le está situando ante la *Naturaleza naturante* sin más. Sólo reaparece la bondad amorosa divina en el reconocimiento final de que Job «ha hablado bien» (42, 7). (¿También en su queja o sólo en su sumisión final?)

Obviamente, esa básica respuesta —y el sentirse llamados a insertarse en el proceso evolutivo de la Naturaleza no como simples partes de él sino como ejecutores responsables del amor creador de Dios— no anula la posibilidad del doloroso interrogante más teórico que los humanos se plantean: ¿por qué habrían de ser tantos los males, muchos de los cuales no dependen de la actuación humana?

La fuerza existencial de tal cuestionamiento, que comprensiblemente se agravará en circunstancias biográficas adversas, puede ser tal que lleve al replanteamiento vital de la fe. La filosofía, que no puede renunciar a la dimensión existencial, ha de plantearse el tema también desde ese ángulo. Mi reflexión del presente apartado ha indagado sólo la fuerza de las argumentaciones de nivel cosmológico, objetivante. Pero no querría dejar aún de aludir a una clave de respuesta, quizá intermedia y en todo caso digna de mención: la que John Hick expresó al sugerir al creyente mirar al mundo con tanto mal como *Soul-making Valley*¹⁴¹: una expresión no fácil de traducir, que alude a la experiencia ampliamente reconocida de que el afrontamiento de los males contribuye a su personalización espiritualizadora.

Termino ya. Entendida así, la fe en Dios, más hondo que las fórmulas en que se expresa como creencia («Dios, Padre todopoderoso, creador de Cielo y Tierra»), es una *actitud existencial* que incluye constitutivamente la relación con el Cosmos y también con los humanos (únicos seres personales conocidos del Cosmos). Es una toma de posición vital sobre el «sentido de la vida», guía para toda una manera de vivir y actuar en el Cosmos.

La alternativa a esa fe es quedar en la Naturaleza naturante. ¿Qué añade la fe? Ver el Cosmos como creación ayuda a mitigar la dureza del vivir y esa fría indiferencia con la que la Naturaleza se muestra sorda a la conciencia ética y amorosa que los humanos tienen de sí mismos como seres personales, «fines en sí, portadores de dignidad y no precio». Pero los creyentes más conscientes saben bien —hoy mejor que nunca— que tal ayuda no se apoya en una evidencia indudable y tiene mucho de apuesta, indisociable de su toma de posición ética en la línea del amor y la libertad solidaria.

Por ello, la fe «en Dios Padre todopoderoso» no es sólo ni primariamente un clamor optimista; es, aún más, junto con un compromiso personal, un grito desgarrado/esperanzado. Lo que esa fe tiene de asertivo (= «Dios es todopoderoso») es la motivación que esgrime el creyente para *invocar* confiadamente su providencia (= «*iactúa como*

141. J. Hick, *Evil and the God of Love* (1966, reed. 1985, pp. 253 ss.). Recojo la sugerencia y digo algo más sobre ella en el capítulo décimo (10.1.6).

tal!)), en un Cosmos (y una Historia) tan dolorosamente transidos de mal, tan lejos de la expectativa que suscita el enunciado asertivo. La fe monoteísta revela así, como su más esencial ingrediente, una *esperanza* de que, a pesar de las evidencias contrarias de las realidades naturales (y de las actuaciones humanas) acabará finalmente «viniendo *el reinar poderoso de Dios*»¹⁴².

142. Acorde con la expectativa siempre alimentada por la línea profética de la tradición yahvista, el anuncio central de Jesús de Nazaret se cifra, como es conocido, en la proximidad del «reinar de Dios». Sobre rasgos biográficos verosímiles del «Jesús de la historia» hay hoy copiosa bibliografía; muy recomendable el estudio de John Meier *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* [1994], II/1, EVD, Estella, 1999. La tradición religiosa cristiana, originada con ese anuncio y con el injusto ajusticiamiento de Jesús, no tendría sentido sin una fuerte dimensión escatológica. El reinar de Dios incluye desde los comienzos cristianos la fe en la vida definitiva («resurrección») de Jesús y la consiguiente esperanza para la humanidad de participar en ella.

DIOS, «SEÑOR DE LA HISTORIA»

En las tradiciones monoteístas, aunque Dios tiene mucho que ver con la Naturaleza (es su «Creador»), tiene todavía más que ver con la historia humana: es «Señor de la Historia». La *invocación* (rasgo esencial de esa religiosidad, como tanto he insistido) supone que Dios no sólo está en el origen de la historia sino que de algún modo interviene en ella con *iniciativa* propia: «se comunica» a los humanos y mantiene con ellos relaciones del tipo de las relaciones personales interhumanas.

Entre los supuestos que subyacen a esta religiosidad está, desde luego, la concepción cosmológica que ve el tiempo como lineal («flecha irreversible») y la correspondiente convicción antropológica que considera que las existencias humanas personales tienen orientación y sus comunidades también; más aún, que todas se integran de algún modo y no carece de sentido hablar de «historia humana» en singular¹.

Pero el monoteísmo tiene otros supuestos más problemáticos. Uno es ver todas las actuaciones humanas, aun las que provienen de voluntad deliberada —incluso opuesta al designio divino—, como *nunca simplemente extrañas al designio de Dios o ajenas a su control*. En muchas expresiones bíblicas este supuesto está de tal modo presente que, si hubieran de tomarse a la letra, darían una visión monocausal de los acontecimientos como en un gran sistema «ocasionalista»: todos los agentes cósmicos serían sólo ocasiones para la actuación providencial de Dios. No se impone tal literalidad. Pero el supuesto abre muchos problemas.

Otro supuesto de gran importancia es que no todo en la historia humana es de igual relieve ante Dios. Hay acontecimientos privilegiados

1. Ver el excelente desarrollo de A. Tornos, «El tiempo de Dios», en A. Dou (ed.), *El tiempo. Tiempo, relatividad y saberes*, UPC, Madrid, 1995, pp. 215-248.

en los que «se revela» la iniciativa divina. Según esto, Dios ama a todos los humanos, pero no necesariamente por igual: tiene predilecciones, que quedan reflejadas en la orientación de la historia.

Toda la práctica religiosa monoteísta implica de modos varios estos supuestos. Puede ya ser clara la tarea, nada fácil, que ha de proponerse el presente capítulo. Se trata de reflexionar críticamente sobre esa práctica y sus supuestos, indagando su plausibilidad y la coherencia con la que el creyente puede asumir todo ello en su visión general del mundo. Tal reflexión puede centrarse en *dos grandes apartados*.

1) Habrá, en *primer lugar*, que pensar en su esencia misma la concepción de «Dios en relación personal con los seres humanos»; algo que puede cifrarse en el título «Dios providente». Se ve bien lo que eso quiere decir en el caso más típico: la *oración*. Orar es dirigirse a Dios de modo personal. Debe ser claro que no se reduce a la petición. Es adorar, expresar amor y gozo, expresar el deseo y la decisión de agradarle, expresar acatamiento ante su actuación en el mundo... Pero incluye también —y es el punto delicado— suplicar y agradecer. Al creyente, la invocación se le hace casi imperceptiblemente *súplica* para obtener apoyo en las diversas vicisitudes históricas. Así como, anteriormente, *acción de gracias* por el apoyo ya recibido. En todo esto se ha visto la frontera que separa el «teísmo» religioso de esa posición filosófica ilustrada que desde el siglo XVIII se le contraponen con el nombre de «deísmo». La fe en la Providencia de Dios y la correspondiente actitud de oración presiden también la relación comunitaria que se despliega mediante el ritual del *culto*.

2) El *segundo* gran apartado habrá de reflexionar sobre el sentido y alcance que sea plausible atribuir a esos típicos acontecimientos fundacionales que, con apelación a la iniciativa histórica divina, están precisamente en el origen de las grandes tradiciones monoteístas. Que se centran, como sabemos, en un personaje histórico de importancia decisiva, el «*profeta*»: Moisés, Zaratustra, Jesús, Muhammad... Las tradiciones posteriores los tienen como referencia insustituible. «Dios ha hablado» a través del profeta. La tradición recibe de ahí un peso singular; mayor que la del maestro en la escuela de seguidores de un filósofo. Lo referente al profeta y a lo por él recibido de Dios se pone por escrito, pasa a formar «libros sagrados». Toda esta esencial apelación se cifra en el término «revelación». Para las «teologías», es decir, las sistematizaciones de las creencias de una tradición, una apelación a la revelación es constituyente; y tal que dirime, en principio, los problemas y discusiones. Esto no es necesariamente «fundamentalista»; ya que la reflexión teológica puede incluir la dilucidación de los acontecimientos y textos, vistos en su contextura humana. Pero *la apelación a la revelación establece una*

frontera neta con el discurso filosófico. Éste debe, más bien, preguntarse si tiene sentido, y cuál, el lenguaje mismo de «revelación».

10.1. DIOS PROVIDENTE

Debo comenzar explicitando algo más la problemática suscitada por ese título. Supone la atribución a Dios no sólo de amor y libertad sino también de fuertes prerrogativas en la línea del conocimiento y del poder. Se ha solido hablar de *omnisciencia y omnipotencia* como atributos de Dios. Habrá que precisar bien el alcance razonable de tales atribuciones.

Hay que ponderar, en especial, el problema que crean al referirse a las actuaciones libres humanas; que son las que constituyen la historia. Pueden, de entrada, tales atributos parecer simplemente *incompatibles* con esas actuaciones. Recordamos a qué sutilezas llegaron, buscando una «concordia», las escuelas teológicas cristianas del pasado. Hoy, parte de los pensadores de línea analítica mantendrá la total incompatibilidad; cabe, entonces, tanto el negar todo sentido metafísico del título antropológico de «libertad», como el mantenerlo a costa de la exclusión de Dios o, al menos, de los atributos en cuestión.

Pero el mayor alcance de ese problema no es el teórico. Está en su incidencia en el siempre tan delicado «problema del mal»; en concreto, del «mal moral», el originado por las actuaciones humanas. Ya antes (9.4) limité el sentido que puede razonablemente atribuirse a «omnipotencia». Ahora hay que replantear el sentido de «omnisciencia» en cuanto haya de referirse a ese peculiar «objeto» que son las actuaciones humanas libres. Definir a Dios como «omnisciente y omnipotente» sin matices e incluso respecto de las actuaciones humanas sin duda agrava la objeción que crea a la fe en él la presencia de tanto mal en el mundo: pues no deja entender cómo podría exonerársele de la responsabilidad decisiva en el mal moral.

No faltan hoy quienes encuentran precisamente en una fuerte afirmación de la libertad del albedrío humano —a costa de los dichos atributos divinos— la que podría ser clave para la posible solución del problema de la teodicea (no del constituido por el «mal físico» como tal; pero sí del añadido por el «mal moral»). Pero quizá esa posición desconsidera la complejidad de la noción antropológica de libertad. En todo caso, el tema del mal moral, de la maldad que los humanos han desplegado en su historia, es más complejo; y la posición que respecto a él se adopte influye en la que finalmente resulte razonable sobre la fe en Dios providente. Por eso, será este punto (10.1.6) el que más atención y espacio lleve en el capítulo.

10.1.1. *La Providencia en la fe del creyente*

Antes de entrar en ningún otro tipo de consideraciones, es muy conveniente tratar de reconstruir la que podría llamarse una fenomenología de lo que vive el creyente en su relación con Dios providente. Habrá de ser una reconstrucción puramente esquemática, con la única preocupación de no omitir ningún factor relevante.

a) Y parece entonces que es lógico adoptar la posición del observador neutral aunque benévolo, tomando como punto de arranque aquello que sería también claro para el observador externo. Esto no podrá ser otro que los diversos *acontecimientos* de la vida del creyente. Son hechos del mundo físico pero que, en cuanto parte de una «vida humana» consciente, van siempre envueltos en sentimientos brotados en la perspectiva ineludible del deseo radical (expectativa, rechazo, temor, confianza...).

b) Es a ese conjunto de acontecimientos —genéricamente semejantes a los de cualquier ser humano— al que se sobrepone, como marco interpretativo general, el que podemos llamar «supuesto teológico de providencia», propio del creyente monoteísta: la convicción de que —sea ello como sea y expresado por lo pronto del modo más neutro— *los acontecimientos no son ajenos a Dios*. De este supuesto depende lo específico de la actitud que estoy evocando. Como es obvio, el supuesto no está siempre por igual en la consciencia: se hará presente con más fuerza en acontecimientos sorprendidos (por lo grato o lo ingrato, por lo peligroso...). El supuesto puede ser asumido con mayor o menor literalidad y mayor o menor extensión.

En lo teórico tiene flancos muy problemáticos (cómo entender el «no son ajenos a Dios»), que en ciertos momentos repercutirán vitalmente como dudas. Y en culturas críticas las dudas tenderán a generalizarse. La reflexión teológica —y, *a fortiori*, la filosófica— han hecho la crítica de este supuesto con resultados varios, más o menos radicales. Nunca lo han erosionado del todo. (En el límite, se llegaría al «deísmo», si la relación del creyente con Dios perdiera así la índole personal.) Recuérdese que, por el momento, busco sólo describir. Reservo para más adelante mi reflexión.

c) La actitud de *invocación personal* que caracteriza nuclearmente a la fe monoteísta adopta espontáneamente los matices de la *plegaria* ante muchos acontecimientos, en virtud del supuesto teológico dicho y según las modulaciones del deseo vital en los mismos. Ello se traduce, de modo más o menos neto y en una u otra forma según cada sujeto, en expresiones orantes (al menos internas) en las que el fiel, según su

situación, *suplica* el favor divino para lograr el bien deseado o librarse del mal temido; o, una vez logrado, *agradece* a Dios el favor.

En apoyo de lo que acabo de decir podrían citarse los escritos religiosos clásicos de las tradiciones monoteístas sin excepción. Un libro como el Salterio bíblico y no pocos pasajes de los profetas son ejercicios de plegaria, sólo comprensibles desde el esquema que sugiero. Otros pasajes de los escritos monoteístas básicos, sobre todo los cristianos (Evangelios, Cartas) lo presuponen, exhortan a ejercer la plegaria, instruyen sobre cómo hacerla correctamente². Incluso aquellos escritos que plantean con dolor la duda ante experiencias de ineficacia de la plegaria no abandonan el supuesto dicho. En las personas que se educaron en ambiente religioso monoteísta (incluso con poca o nula práctica en otros puntos) será muy difícil que no surja un brote de plegaria ante acontecimientos intensos. E incluso cuando un repetido ejercicio de crítica tienda en algún creyente a inhibirlo, es dudoso que la inhibición llegue a ser la situación estable y, menos aún, la definitiva.

d) El creyente monoteísta, que concibe el «supuesto teológico providencia» como inherente a su fe en *Dios creador*, extiende lógicamente su alcance a todo el Cosmos, incluso allí donde él no queda personalmente concernido por lo que acontece. *Nada de cuanto en el Cosmos acontece es ajeno a Dios*. Por ello le son también problema aquellos sucesos que no encajan en lo que presumía curso normal de acontecimientos, dada la índole amorosa de Dios.

e) Una serie prolongada de acontecimientos adversos, sobre todo si implican fracaso en la plegaria, constituirá para muchos creyentes una tentación que puede llegar a destruir su fe, o, alternativamente, traducirse en una desazonante *rebeldía interna* en que la relación con Dios derive hacia rasgos de ambivalencia afectiva.

Si el creyente mantiene la fe y no cede a la rebeldía, se sentirá llamado a centrar su relación con Dios, más que en la súplica (sobre todo de metas concretas), en una actitud de «*acatamiento* de la voluntad divina». Es una actitud afín y complementaria de aquella por la que da a su vida ética un sentido obsequioso de «*fidelidad* a la voluntad de Dios».

f) Todas estas vivencias de fe aportan sin duda al creyente monoteísta una mayor capacidad de *confianza* en el afrontamiento de la vida y sus incidencias. Desde fuera, el observador psicólogo podrá incluso verlo como una valiosa terapia. El creyente, como es lógico, no lo enfoca ni busca así. Vive como una real fuente de paz y sabiduría el

2. El Corán supone la plegaria, aunque no incluye muchos ejercicios de ella ni tampoco exhortaciones o instrucciones específicas sobre su ejercicio. El acento va a la adoración y a los tiempos de su ejercicio comunitario.

sentirse amado por Dios, a quien no es ajeno nada de lo que acontece en el mundo. *La conformidad con la voluntad de Dios* es una clave sapiencial que, al basarse en *amor personal* más allá de la sumisión a la Naturaleza y de los dictámenes racionales, aporta una reconciliación más gozosa con lo real. Pasajes bien conocidos de los Evangelios la expresan con gran belleza³.

g) Al creyente sincero, una actitud así le resulta la obvia, aunque no siempre fácil ni gozosa. Cuadra lógicamente con la fe en Dios, como concederá el mismo observador no creyente. Pero, en una cultura crítica, tal fe resulta un poco enigmática y parece requerir, en este rasgo más que en otros, *un cierto toque místico* en su base. A quien quiera a toda costa evaluarla según parámetros racionales, le resultará quizá desmesuradamente ingenua: se preguntará si tiene el creyente suficiente realismo. (En algunos casos al menos habrá indicios que conduzcan a admitir que sí lo tiene.)

h) Finalmente, aunque el creyente no centra su interés en los *aspectos teóricos* de su fe en «Dios providente», acudirá fácilmente de modo espontáneo a un mínimo de reflexión «teológica» que le permita situarse ante objeciones ambientales a las que será sensible. Tal reflexión puede orientarse en dos direcciones bastante distintas. Será normal, por una parte, que ensaye elementales teorizaciones crítico-metafísicas sobre la correcta relación a Dios. Es fácil, por otra, que tienda a literalizar expresiones simbólicas, con lo que sus construcciones resultarán impugnables por ingenuidades e incoherencias. No hay en ello daño grave si no implica actitud cerrada de tono fanático que le impida ir aceptando purificaciones críticas.

Más seriamente problemáticas pueden ser otro tipo de teorizaciones más radicalmente ingenuas: las constituidas por una pretendida clarividencia sobre «hechos providenciales», es decir, intervenciones extraordinarias de Dios en el curso de los acontecimientos naturales. Lo peor de la cual es su fácil derivación hacia un presunto conocimiento de las que cabría llamar «reglas y razones del funcionamiento providencial». No hay ya en ello sólo ingenuidad sino algo que contradice al respeto que la fe profesa al esencial misterio de Dios.

3. Valga como ejemplo: «Mirad las aves del cielo: no siembran ni cosechan ni recojen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? [...] Ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero su Reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura [...] Bástale a cada día su propio mal» (Mt 6, 26, 32-34). La meta sapiencial sugerida tiene cercanía innegable con la buscada en las «nobles verdades» de Gautama. Pero siempre, eso sí, con tono más gozoso.

10.1.2. *Sobre la plausibilidad de tal fe*

Esbozada así una somera descripción de lo que vive la actitud creyente, y buscando ya reflexionar sobre su plausibilidad, será oportuno comenzar reconociendo que suscita hoy un especial recelo en no pocas mentes críticas. No tiene buen cartel el «providencialismo».

Ahora bien, lo que bajo ese título suele entenderse son profesiones verbales de fe (a menudo sobrecargadas de retórica) en las que tiene mucha parte la mencionada pretensión de detectar «hechos providenciales» y la ulterior de *saber* «*por qué* Dios hace, o permite, esto o aquello». Ciertos discursos de creyentes rezuman también seguridad de que la plegaria *ejerce influjo* sobre Dios y guía su actuación providencial. Generan así un optimismo que se *despreocuparía* de poner medios aptos para las metas que se buscan. Estas dos actitudes son poco aceptables: la primera bordea lo mágico con desdoro de Dios; la segunda resulta no sólo ilusa sino impugnable desde criterios éticos: pues la verdad y la solidaridad exigen que se preste más atención a la dureza y ambigüedad de lo real.

Pero puede ser justo pedir que no se identifique con este «providencialismo» lo más auténtico de la actitud de fe que he intentado describir. Muchos creyentes en la providencia son conscientes de la misteriosidad de Dios y saben, también por su propia experiencia, que «no pueden escrutar sus designios», que deben renunciar a la seguridad sobre el curso de los acontecimientos y aceptar también los no gratos —aun sin prohibirse el gozo agradecido en los gratos—⁴. Si la pregunta por la plausibilidad se refiere a esta actitud más sobria, la respuesta positiva dependerá:

— ante todo, de la *coherencia* que pueda reconocérsele con lo nuclear de la fe monoteísta;

— ulteriormente, del *alcance* que el creyente dé a su atribución de «providencia»; donde el punto más delicado es si ha de suponer necesariamente intervenciones de la actuación divina *al margen del curso normal* de la Naturaleza. (En relación con lo cual estará cómo conciba la «*eficacia*» de su *propia actuación orante* en cuanto «súplica a Dios».)

Valga, pues, preguntar en primer lugar por la coherencia de «providente» en la lógica interna de la fe monoteísta. Responder afirmativamente a esta primera pregunta es bastante obvio, puesta la nuclear —constitutiva, como dije en el capítulo octavo— atribución a Dios del *amor (agápe pura)*. Carecería de sentido profesar «Dios es amor» y no verlo como «providente», es decir, tenerlo por indiferente a los acontecimientos vitales humanos. Eso sí, esta evidencia avala lo nuclear de

4. Serían innumerables los testimonios bíblicos que podrían citarse.

la atribución «providente», pero deja impreciso su margen concreto. La misma atribución del amor se hace, como todas, sometida al régimen de la «analogía (dialéctica)» y deberá superar sus iniciales antropomorfismos, de modo que respete plenamente la índole *absoluta* del Misterio a quien el creyente invoca como Dios.

El razonamiento de coherencia por relación a la atribución del amor se completa con otro referido a esa, también ya comentada y también nuclear, confesión del creyente monoteísta: «Dios creador». Esta referencia confirma, desde luego, que el creyente habrá de tener a Dios por providente. Pero es aún más importante porque, por otra parte, orienta decisivamente hacia las precisiones que habrá de tener en cuenta. El modo concreto de concebir correctamente la «providencia» no podrá ser contrario a aquel que ha permitido concebir como plausible la relación de «creación». Hay, pues, que recordar aquí algo de lo dicho en el capítulo anterior, con vistas a hacer las ineludibles precisiones.

En realidad, lo que el creyente dice con «Dios providente» puede entenderse como simple explicitación de lo latente en su fe en «Dios creador». Excluye una concepción de la creación que la redujera a mera actuación inicial de la que después Dios se desentendiera (así como a una actuación simplemente física no guiada por una iniciativa amorosa). Y, como tales concepciones estaban ya excluidas en raíz, quizá cabe decir que creación y providencia son una única atribución de la fe⁵. Lo relevante puede ser ahora que la lógica exigirá también que las «actuaciones providenciales» que se atribuyan a Dios se conformen, para ser plausibles, con las matizaciones que hacen plausible una «actuación creadora» divina.

Ya al pensar la creación pudo quedar claro, entre otras cosas, que, si bien no es obvia para el creyente la asunción de «omnipotente» como atributo de Dios, el contenido que es lógico dar a tal atributo no va razonablemente más allá del destacar la singularidad de la misma relación de creación. No es correcto extraer consecuencias literalistas de sus términos abstractos («poder» y «todo»). En consecuencia, la «omnipotencia» que se atribuya a la actuación providente divina tampoco podrá exceder ese cauto límite.

5. Ver 9.1.4. En la índole amorosa y libre situé lo característico de lo atribuido por la fe monoteísta a esa dependencia última en el existir del Cosmos que llama «creación»; en contraste con la operatividad de la *Naturaleza naturante*, que «da de sí» las dinamicidades y procesos que forman concretamente el mismo Cosmos. E insistí en que esa dependencia de lo temporal no pide concebir a Dios como temporal. La causalidad creativa de Dios —si queremos hablar así— incide en el Cosmos temporal desde «absolutamente más allá del tiempo». Por lo que sugería (nota 50) que debe superarse incluso la distinción de «creación» (primer instante, con novedad) y «conservación» (después).

De mayor alcance puede ser aún, para una comprensión de la actuación providencial que permita verla plausible, el atenerse a los matices más nucleares elaborados sobre la creación. Recordemos: es una *dependencia última en el mismo existir* que se afirma para todos los dinamismos naturales respecto a lo *Absoluto*; dependencia que, al ser lo Absoluto «Amor personal», se afirma (según analogía de las actuaciones libres humanas) como *actuación consciente y amorosa*⁶.

La actuación creadora debe, pues, ser pensada en un nivel *absolutamente trascendente* (por ello también *íntimamente inmanente*⁷) respecto a las actuaciones que constituyen los procesos que integran el Cosmos y conforman la «Naturaleza naturante». Esto pide superar las concepciones extrínsecistas sugeridas por el lenguaje religioso, inevitablemente antropomórfico («Dios artesano del mundo»). Acudiendo a un mínimo de lenguaje metafísico, debe decirse que Dios *fundamenta* atemporalmente el *poder de la «Naturaleza naturante»* y su despliegue temporal en los procesos cósmicos. (Lo que, en los términos del sistema lingüístico «ser», equivale a «Dios es todo en el nivel de la radical fundamentalidad»/«Dios no es nada en el nivel de las realidades y procesos del Cosmos».)

Esto que acabo de recordar tan densamente, a la vez que confirma lo plausible de la atribución de providencia, *delimita su alcance*. Y ya está viéndose que con matices austeros, muy poco antropomórficos. Es en ese marco donde hay que plantearse cómo concebir la actuación providente de Dios en la Naturaleza; cuyo punto agudo puede expresarse: ¿habrá de incluir *intervenciones extraordinarias* en el curso «normal» de los acontecimientos?

Dejando por ahora ciertos aspectos que añaden aún más complejidad (pienso sobre todo en el tema de la «elección», tan relevante en las religiones monoteístas), por «intervenciones extraordinarias» entiendo en este momento esas intervenciones *puntuales* que pueden resultar inseparables de lo que de la actuación providencial espera el creyente.

Entre éstas, habrá que dar rango especial, puesto que agudizan la problematicidad, a las que suelen denominarse «milagrosas»: unas intervenciones que las teologías cristianas han caracterizado como excepcio-

6. Es conocido cómo la teología escolástica extremó la utilización de esta analogía hasta un límite poco razonable al distinguir en Dios diversos actos de entendimiento («ciencias divinas») y de voluntad («decretos»), para tratar de explicar mediante una concatenación u otra de los mismos el ejercicio de la Providencia divina. Hoy, incluso si apreciamos el ingenio desplegado y la intención que lo guiaba, nos resulta todo ello demasiado ingenuo.

7. Recuérdese el amplio desarrollo de esto en el capítulo anterior (9.2).

nales por cuanto ostensiblemente no se atienen a las «leyes naturales»⁸. Pero en el contexto presente interesa ante todo el problema genérico.

Así, pues, en las *intervenciones puntuales* habrá también que dar por superadas (sin necesidad de someterlas aquí a crítica) concepciones antropomórficas que las entendieran, sin más, como copia literal de las interacciones humanas y cósmicas: como *secuencias de influjos mutuos de dos agentes en decurso temporal paralelo*. Sin duda hay creyentes que conceptúan así su relación con Dios. Pero quizá pueden admitir —al menos, no pocos de ellos— que, para que sea verdad lo esencial de lo que viven, no es necesario que Dios sea tomado de ese modo como un agente cósmico, aunque más poderoso. Admitir que su interpretación espontánea es de fuerte índole simbólica; y que lo que realmente viven no queda traicionado en otra interpretación más austera de índole más metafísica.

Ya está antes dicha la clave básica de esa interpretación: la actuación divina es, como Dios mismo, absolutamente trascendente: Dios *fundamenta radicalmente* todos los procesos cósmicos que constituyen la Naturaleza. Todo en éstos depende, en el nivel cósmico, de la Naturaleza naturante; pero, en el nivel definitivo, *todo depende últimamente* de Dios.

¿Pueden someterse a esa clave interpretativa las «intervenciones puntuales» que en su relación religiosa vive el creyente en la providencia? ¿Cómo entender la *dependencia especial* respecto de Dios que parece hay que suponer para ellas? Caben quizá dos hipótesis:

a) Dios, que *fundamenta* la pauta «normal» de la Naturaleza, fundamenta «de modo especial, aunque desde siempre», *alteraciones concretas* de esa pauta referidas a las vidas humanas; entre las cuales, las que el creyente reconoce como «actuaciones providenciales»;

b) Dios *fundamenta* toda la Naturaleza, también esas determinacio-

8. Es paradigmática la noción de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino: «*quod fit praeter ordinem totius naturae creatae*» (1.^a 110, 4 c.; cf. *ibid.* 105, 6 y 7); con la consecuencia de que algo así sólo puede ser hecho por Dios, el Autor de la naturaleza. Tal noción presenta dificultades serias para la mente crítica actual y está sometida a controversia.

Es oportuno, por ello, añadir que la noción más original bíblico-cristiana de «milagro» tenía su centro de gravedad en otra nota: la de un acontecimiento (lo más frecuente, suscitado por el profeta que habla al pueblo y ofrece así su acreditación por Dios) insólito, «admirable» (*miraculum*); y que revela —siempre en un contexto religioso, que le da sentido— un «poder» no normal en los humanos, que cabe ofrecer como «signo» por su expresividad simbólica. Según pasajes evangélicos, los «signos» no se imponen; requieren discernimiento, pues pueden ser falaces (cf. Mc 13, 22). El signo no acredita automáticamente al profeta si el profeta no acredita a su vez al signo. Sobre esto habrá ocasión de volver (10.2) al reflexionar sobre la «revelación».

nes que, en su despliegue temporal, el creyente verá como «actuaciones providenciales»; sin que la mente humana pueda ir más allá de afirmar los hechos y su convicción sobre la fundamentación.

En ambas hipótesis *Dios es eterno* (en el sentido fuerte de atemporal), lo que ya establece una distancia frente a la concepción literalista que postularía una interacción de Dios con el creyente semejante a las interacciones cósmicas. Con ello, la diferencia entre las dos hipótesis no es tan grande que haga a la segunda esencialmente más difícil de aceptar para el creyente. Quizá, entonces, tal diferencia se hace más sutil que relevante.

El debate que se entablara podría ser muy largo. Analizadas en sí mismas, (a) queda menos lejos de lo que supone el que vive la fe en la Providencia: la distinción de una doble fundamentación (de una pauta «normal» y de sus «alteraciones») puede tranquilizarlo. (Y es muy comprensible que, como en tantos otros puntos, en la opción teórica de cada cual tengan peso factores extrateóricos.) Probablemente las mentes más críticas y filosóficamente configuradas se inclinarán por (b), encontrando más adecuada esa concepción más simple; y que, en su renuncia a intentar saber mucho sobre Dios, es más fiel a su trascendencia.

Unos y otros podrán convenir en que no cabe demostrar (con razones estrictas, de orden lógico o metafísico) la total inviabilidad de ninguna de las dos hipótesis. Esto es más patente respecto de (b): esa concepción no añade nueva dificultad a la que tiene la misma fe en Dios creador. Contra (a) no valdría objetar que no fuera, *por principio*, coherente con los atributos metafísicos de Dios; pues tal objeción podría extrapolarse contra toda la concepción de la «creación» como actuación amorosa. Sí podría preguntarse si es «digna de lo Absoluto» la imagen que resulta, en la que hay que imaginarlo rectificando su actuación «normal» con «alteraciones» (y de modo arbitrario). La fe monoteísta, al hacer hincapié en la atribución «Amor», postula que sea verdad de parte de Dios la relación amorosa del creyente; pero no se ve que ello incluya el postular esa imagen que incluye rectificaciones. Hay un cierto déficit metafísico en la tesis (a); aunque no tal que la refute inequívocamente.

Admitido esto, el debate queda más bien a la discreción de las varias posibles «teologías» que lo aborden desde el creyente y sus presupuestos vitales. La filosofía de la religión preferirá, claro es, la tesis más austera. Dicho lo cual, podrá dar por cumplida su tarea de búsqueda y, una vez más, sin resultado desfavorable a la plausibilidad de la fe. Podrá, ulteriormente, sugerir al creyente y al teólogo la ventaja que presenta la concepción más austera por cuanto más simple y *más respetuosa con el Misterio invocado como Dios*. La concepción contrapuesta resulta atractiva porque pide al creyente menos esfuerzo de reinterpretación

teórica al tratar de pensar lo que vive. Pero, en definitiva, no suprime la necesidad de tal esfuerzo.

Esta última observación me sugiere la conveniencia de intercalar aquí unas reflexiones sobre la necesidad y las ventajas de ese ejercicio de reinterpretación. Voy a ello.

10.1.3. *Sobre la necesidad de reinterpretaciones en la fe*

Son ideas a las que he aludido ya, aquí y allí; y que hubieran podido presentarse de modo más sistemático. Pero que, en todo caso, resultan especialmente oportunas en el momento de someter a crítica prácticas religiosas muy vitales. Aunque, por su género, el desarrollo del presente epígrafe es heterogéneo con el discurso que voy siguiendo —constituye respecto a él un cierto metalenguaje—, viene a completarlo oportunamente previniendo quizá incomprendidos y malentendidos.

Será menester recordar en primer lugar dos principios más generales. Uno, muy básico, de orden antropológico y epistemológico: *todo conocimiento humano es siempre sólo una «interpretación» de lo real a que se refiere*⁹. Ese carácter afecta al conocimiento ya en su misma base experiencial, pero más aún por su inseparable vertiente expresiva. No tiene que entenderse como simple negación del objetivo de alcanzar lo real (de la «pretensión de verdad»), sino como su mediación, marca de la finitud humana (*sólo interpretación/nada menos que interpretación de lo real*).

El segundo principio expresa algo que no puede ofrecer duda para quien hace filosofía de la religión. *La fe religiosa no hace excepción y es también, en tanto conocimiento, una interpretación*. Una interpretación, incluso, especialmente problemática por su alejamiento de las formas más elementales, racional-empíricas, del conocer humano. El creyente ha de hacerse consciente de ello y aceptarlo con normalidad.

Hay, entonces, que intentar caracterizar los *niveles de interpretación* que puedan reconocerse en la fe. Sin afán de exhaustividad sino simplificando en lo posible, habrá que distinguir un *nivel primario* que incluye la básica experiencia religiosa y una expresión suficiente, que viene determinada por el lenguaje (oral —creencias— y gestual —ritos—) de la tradición en que se sitúa el creyente. Esta expresión es, como ya he insistido otras veces¹⁰, *simbólica*.

9. Me he referido a este principio en el capítulo tercero (ver su nota 29); y, más ampliamente en el capítulo séptimo (7.3.2.2 y nota 68). Siempre sobre el fondo del desarrollo del capítulo XV de mi *Metafísica fundamental* (1969 y 1983).

10. Me referí a ello en el capítulo primero (1.3.3); y, más ampliamente, en el capítulo octavo (8.1).

Nunca podría la fe abandonar del todo el mundo expresivo simbólico: sería ilusoria una simple conceptualización de las creencias. Es un hecho, no obstante, que las religiones —muy en especial las monoteístas— han procurado desarrollar un *pensamiento* con recurso a conceptos de tipo metafísico. Entiendo que esto equivale al establecimiento de un *segundo nivel de interpretación*. Y se trata de algo muy comprensible y humano: se ha buscado así el arraigo de la concreta tradición de fe en un suelo humano universal¹¹. (Lo desacertado en ello habrán sido ciertas fijaciones de los símbolos, que les quitaban su fluidez sugerente al intentar tratarlos como si fueran conceptos. Algo que está, sin duda, en la base de las actitudes dogmatizantes propensas a la intransigencia.)

Este segundo nivel de interpretación lo han ejercido sobre todo —y lo controlan— esos expertos reflexivos de las tradiciones que en el ámbito cristiano se denominan *teólogos*. Ellos intentan, con éxito vario, comunicarlo a los «fieles» (no expertos). Y, sin duda, la fe de éstos incorpora no poco de las formulaciones teológicas sobre la base del que he llamado nivel primario; dando resultados muy varios, donde los niveles que busco diferenciar son poco discernibles. Quizá hay que decir que la fe recibida y cultivada en ámbitos marcados por lo tradicional aúna esos niveles de interpretación sin vivir por ello una especial problematicidad. Y es bueno dejar claro que cualquier analista sensato tendrá por sana esa que cabe llamar actitud «ingenua».

Pero el creyente que vive en las sociedades desarrolladas de la actualidad, con su tan agudizada conciencia crítica, no podrá ya tan fácilmente mantenerse mucho tiempo en esa situación indiscernida y sentirá la necesidad de *reinterpretar por su cuenta* sus creencias y prácticas religiosas para vivir su fe con paz interior y honradez intelectual, y lograr ser comprendido por sus coetáneos. Mientras que el creyente «ingenuo» habita el universo simbólico tradicional sin especiales problemas y sin tener siquiera que saber que es «simbólico», el «hermeneuta» —llamando así al que siente la necesidad de reinterpretar¹²— sí es expresamente consciente de habitar un universo simbólico; así como de que incorpora conceptos recibidos en su tradición, una reflexión «teológica» históri-

11. Concretamente, es a mi entender mucho lo que el cristianismo ha de agradecer al necesario esfuerzo que hubo pronto de hacer por «helenizarse». Ese esfuerzo condujo también a desviaciones. Hoy es normal entre los teólogos cristianos lamentarlas. Pero su lamento resulta muchas veces injusto por unilateral.

12. Me estoy refiriendo a la tipificación original de Thomas Luckmann, que presenté en el capítulo tercero (3.2.5); donde, en su nota 63, aludía también al desarrollo hecho por mí en el libro *¿Cristianos, hoy?* Debo subrayar que di siempre mucho relieve —más que el que le da Luckmann— a su tipo (3, b), que denominé «hermeneuta», frente al (3, a), que denominé «eclectico».

camente situada, que debe hacer suyos de modo que puedan constituir para él un «segundo nivel» de interpretación armónico con el «primero». Hoy ese esfuerzo pide tener también en cuenta las teorías científicas acreditadas; y también pensamientos de índole filosófica (incluso con recurso a conceptos metafísicos); sobre todo en cuanto puedan contener interpretaciones de la fe, hechas esta vez desde fuera de ella. Algo que, comprensiblemente, hace más difícil el intento.

El problema mayor del hermeneuta actual puede ser la dualidad de planos en que le sitúa esta su doble condición de creyente y de teólogo. No es una escisión mental, como sí es la de no pocos que, en estas sociedades actuales y por el impacto de los factores «secularizadores», viven dos visiones del mundo que no logran hacer conciliables, la de las creencias tradicionales y la inducida por la modernidad¹³. El esfuerzo hermenéutico se dirige precisamente a evitar tal escisión: encontrando reinterpretaciones de las creencias y, más generalmente, del universo simbólico creyente que las hagan no contradictorias con aquello de la visión moderna del mundo que se impone como verdad y valor auténtico. Pero la reinterpretación no puede eludir pagar el tributo de moverse conscientemente en una dualidad de niveles, creyente y teológico.

Todo lo dicho es de alcance general. Pero se hace de especial relevancia en el caso concreto de la «fe en Dios providente»; sobre todo por su incidencia muy directa en algo tan vital como es la relación personal con Dios y, más concretamente, en ese aspecto de la misma que es la práctica de la oración —con su difícilmente eludible dimensión de súplica.

El esfuerzo de reinterpretación que en ello se pide es arduo. Pero quizá la renuncia que supone a la ingenuidad acabe constituyendo una importante ayuda para una purificación de la actitud creyente. Porque hay que admitir que, llevado a consecuencia el simbolismo vivido en la plegaria de súplica, induciría una serie de imaginaciones absurdas y auténticos contrasentidos. Tomada literalmente, la súplica supone que Dios no conoce los propios deseos, puesto que hay que informarle sobre ellos; ni está de su parte dispuesto a ayudar, puesto que hay que persuadirlo de que lo haga. Como, por otra parte, ocurre tantas veces que la plegaria no obtiene lo deseado, habría que concluir que o no puede o no quiere ayudar...

En realidad, al creyente ingenuo no le atormenta un dilema teórico (como el que antes planteé, con hipótesis contrapuestas); sino el que su

13. En la tipología aludida (ver nota anterior), llamé «escindido» al tipo (1, b) de los elaborados por Luckmann: implica una situación interna poco estable, al vivir dos referencias (la tradicional y la traída por la modernidad) no armonizables.

plegaria pueda no tener *la eficacia* que su fe (y la creencia no criticada en que la expresa) le parece pedir. Una convicción ésta que, cuando no se dé el buen resultado providencialista, llevaría lógicamente a una seria crisis. Además de que, por lo pronto, compromete al creyente con una imagen muy poco digna de Dios, contra la que se alza, en el fondo, su misma fe.

Cualquier intento de evitar estos extremos a que acabo de aludir, tan peligrosos para la fe, pasa por la adopción de un mínimo de reinterpretación del «escenario simbólico» vivido en la plegaria. Entiendo, por eso, que lo único que queda como cuestión abierta es el grado de reinterpretación que cada uno haga¹⁴. Me referí ya al tema, de modo más general, al final del capítulo octavo; en realidad, el problema específico de la plegaria de súplica es sólo un caso —especialmente agudo, eso sí— de un problema más amplio que es ineludible en toda la religiosidad monoteísta. El creyente en Dios no puede evitar moverse en un doble plano cuando, manteniendo viva su fe, reflexiona sobre ella. Y esa dualidad no es ningún tipo de «dualismo» lógicamente rechazable o psicológicamente nocivo.

La fe no puede expresarse sin los recursos *simbólicos* (lingüísticos, gestuales, icónicos..., en los que entra también ese despliegue imaginativo proyectado en Dios que cabe llamar «construcción de escenario»). La reflexión pide *pensar* esos simbolismos. Lo que no equivale a renunciar a ellos: son siempre necesarios en una u otra medida. El creyente reflexivo encontrará que *le permiten vivir una verdad* («Dios es amor») que podría perder sin ellos; que le permiten mantener vivos, junto con su *deseo* del bien, la consciencia de *dependencia* y una fuerte *confianza* en Dios.

Es normal que, en aquellos que desarrollan más la reflexión, se dé un proceso de simplificación, en el que el recurso al despliegue imaginativo vaya haciéndose más sobrio y menos central. Eso es, sin duda, sano. Pero quizá no todos los creyentes están siempre en disposición de ir lo suficientemente lejos en esa línea; y quizá está ahí una de las raíces de muchas crisis de fe. Es, por ello, comprensible y muy sano el esfuerzo actual de excelentes teólogos por ayudar a mejorar la situación impulsando un cambio del mismo estilo orante no sólo de las personas sino de las comunidades¹⁵. La empresa es ardua, por lo arraigado del estilo

14. Será oportuno caer en la cuenta de que incluso una decisión literalista que, una vez suscitado el problema, optara contra cualquier interpretación, sería *velis nolis* una determinada interpretación. No se trataría ya de la espontánea expresión simbólica de la fe, sino de una teología (enormemente tosca y poco razonable).

15. El más destacado de los que conozco es, sin duda, Andrés Torres Queiruga. Una versión muy completa de sus ideas puede leerse en el último capítulo de su libro *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1997, pp. 247 ss. A los que objetan que con el

tradicional que prima la súplica. La evolución es muy deseable. Pero, mientras sucede, urge aún más que cada fiel incorpore lo que pueda de las claves sugeridas.

Es una depuración de la fe lo que así viene para los creyentes. Aceptar a Dios como Misterio, aceptar el no-saber conceptual sobre el Misterio, aceptar la validez de la referencia simbólica (con la necesidad de ser consciente de ella), aceptar el valor del último silencio ante el Misterio...: todo esto puede significar maduración religiosa y humana.

10.1.4. *Actuaciones humanas libres y Providencia*

Como ya mencioné en mi presentación inicial del tema «providencia», los problemas específicos que origina la fe en Dios providente se agudizan al entrar en consideración las relaciones de dependencia que se suponga guardan con Dios las *actuaciones libres humanas*. La insistencia en tal dependencia parece llegaría a anular su índole de auténticos ejercicios de libertad. (¿En qué sentido podrían llamarse «libres» actuaciones humanas que se supongan dependientes de un «previo conocimiento divino» y de una «previa decisión libre divina»?). Y, viceversa, la insistencia en esa índole libre de las actuaciones humanas haría muy problemática la «providencia» de Dios sobre ellas. (Si Dios no conoce previamente, ni puede controlar, tales actuaciones, ¿tiene algún sentido llamarlo «Señor de la Historia»?).

Ya recordé también que pensadores de la actual línea «analítica» encuentran esa contradicción más insoluble de lo que la vieron los teólogos de las clásicas disputas de los siglos XVI y XVII. La imposibilidad de una solución «concordista» lleva entonces en primer lugar a sacar, con frecuencia, una primera conclusión contraria a la existencia de un Dios entre cuyos atributos han de figurar la omnisciencia y la omnipotencia¹⁶. Lo que no implica, por otra parte, que quien la saca se erija en defensor del libre albedrío humano; ya que, tras la eliminación del «determinismo providencial» habría que eliminar también los determinismos provenientes de las interacciones naturales.

abandono del estilo tradicional de súplica se perderían los valores que he mencionado, responde con innegable buen sentido que sería posible sustituirlo por fórmulas de otro estilo, equivalentes en cuanto a expresar sentimientos adecuados a esos valores, y que evitaran los contrasentidos; algo así como: «Señor, nos duele el hambre en Etiopía, fruto de las inclemencias naturales y del egoísmo humano; sabemos que Tú te dueles mucho más que nosotros y que tu Espíritu nos está llamando e impulsando a hacer cuanto podamos. Por eso, te decimos: 'Padre, queremos acoger tu llamada y realizar tu amor'» (p. 271).

16. Tal argumento contra la existencia de Dios debe entenderse como *ad hominem*, toda vez que no se asume la base (albedrío humano) desde la que procede.

Los defensores «analíticos» de la plausibilidad de la fe en la providencia no lo hacen sobre la base de sacrificarle la libertad humana; sino, más bien, mediante una reflexión más cuidadosa que —sin negar todo sentido a los clásicos atributos «omnisciencia, omnipotencia»— encuentra que las actuaciones libres humanas no caen bajo su alcance. En efecto, si es que realmente existen en el mundo actuaciones libres, constituyen por definición «futuros contingentes». Lo cual, arguyen, los sitúa fuera del alcance de cualquier omnisciencia y omnipotencia pensables: simplemente porque —contra lo que fue un supuesto general de las disputas escolásticas— tales «futuros» no tienen consistencia («verdad») que los haga objeto de conocimiento o de actuación eficaz¹⁷. Tal posición altera el alcance tradicionalmente otorgado al atributo divino de «providencia»; pero podría, si es sólida, aliviar la cuestión de su plausibilidad en relación con el «problema del mal».

En todo caso, como paso previo a lo que pueda decirse sobre la problemática relación entre la fe en la Providencia y la «libertad humana», es de todo punto necesario aclarar qué se entiende con tal noción. Voy a esbozar con brevedad cómo veo esa aclaración.

10.1.4.1. Aclaración sobre la libertad humana

Una mirada a los usos de «libertad» por las diversas tradiciones antropológicas revela una notable polisemia nocial y, en relación con ella, un tono muy diverso (desde el entusiasmo a la reticencia) a la hora de afirmarla como propiedad de los seres humanos. Para lograr una aclaración, voy a partir de los usos que hoy nos son habituales.

En muchos de los contextos recientes prevalecen en la noción aspectos relativos a la salvaguardia del individuo (persona) frente a su absorción por la sociedad. Con frecuencia entonces el término se emplea en plural: «libertades»; para designar lo que se consideran «derechos humanos» que peligran en la dinámica de las sociedades contemporáneas y deben ser tutelados mediante la exclusión de aquellas coacciones y limitaciones que no sean necesarias para el bien social; y sobre todo —en los casos de conflicto en tales derechos— en orden a que sean todos los individuos los que puedan gozarlos. Pero, obviamente, tal reconocimiento supone que se reconoce, más básicamente, que hay en el ser humano una índole peculiar que fundamenta los derechos; para

17. Ver, por ejemplo, E. Romerales, *El problema del mal*, cit., pp. 143 ss. El autor habla en la hipótesis de una concepción de la eternidad divina como omnitemporalidad. Pero el punto clave de la «teodicea» que prefiere es esa indeterminación que sitúa los futuros contingentes fuera del ámbito de la omnisciencia.

designar esa índole, junto a «persona», es normal acudir también a «libertad» (esta vez en singular).

Otras veces «libertad» es más directamente algo de la índole peculiar humana, ahora en cuanto fundamenta la *responsabilidad de los humanos* en sus actuaciones. La estimación ética normal, así como conceptos jurídicos muy centrales, lo suponen. Se puede pedir cuentas a los humanos porque (y cuando y en la medida en que) en sus actuaciones han sido «libres»: es decir, han actuado como han actuado con una auténtica *capacidad de elección* y sin estar determinados a actuar de ese modo.

Hay una proximidad entre las dos acepciones que acabo de evocar, tal que no permite tener el término como simplemente equívoco. Pero hay también entre ellas diferencias que pueden originar equívocos no leves. Para esclarecer tal complejidad pienso que es útil (y casi indispensable) un recurso a la historia. Voy a esbozarlo de modo muy esquemático¹⁸.

Buscando el origen greco-romano de la noción (sin duda típica de la tradición cultural de Occidente), se advierte desde el principio la doble orientación semántica aludida, pero aún no ligada en su expresión a un único término. Lo que en el primer momento se expresa en el término latino *libertas* (como en el griego *eleuthería*), y con connotaciones valorales muy positivas, es la *condición social* de los ciudadanos, contrapuesta a la de los esclavos (y *metoikoi* en las ciudades griegas). La reflexión estoica y cristiana irá interiorizando esa no-dependencia del poder social ajeno que así se quería subrayar; hasta encontrar en su fondo una capacidad del ser humano de «no estar determinado» por lo natural (externo ni interno).

Una capacidad que aparece entonces cercana de otra, que inicialmente se expresó en otros términos: la *capacidad interior* de afrontar el decurso vital con iniciativa, con «albedrío (*arbitrium*)», que se ejerce mediante la «elección (*pro-hairesis*)». Desde los siglos III-IV de nuestra era, fue también este aspecto expresado como libertad (= *liberum arbitrium*).

Y en el albedrío o capacidad de elección se centró, hasta la práctica exclusividad, la noción de «libertad» que prevaleció en los debates antropológicos del ámbito escolástico y que prevalece aún en muchos debates modernos. Es, desde luego, el aspecto más relevante para las consideraciones éticas y jurídicas que atienden a la responsabilidad¹⁹.

18. Para un desarrollo algo menos condensado que despeje posibles oscuridades, remito a mi artículo «Religión y libertad»: *Miscelánea Comillas* 54 (1996), pp. 375-391, donde también pueden encontrarse referencias de mis fuentes y otras citas pertinentes.

19. Marca un momento memorable de emergencia de la conciencia ética responsable la trágica elección de la Antígona de Sófocles frente al tirano Creonte. El dramaturgo caracterizó como «autónoma» la actitud de Antígona.

Pero, con mirada antropológica profunda, hay que dar más bien la primacía a un aspecto de «libertad» más cercano del primero de los descritos: que, expresado en función de la valoración que rige la actuación humana, es la «apertura a un horizonte valoral ilimitado», no coartado por los condicionantes naturales (externos e internos). De este aspecto puede, incluso, derivarse el otro («albedrío»), permitiendo así una cierta sistematización²⁰. En el tema de la relación con Dios providente, el aspecto «albedrío» tiene gran importancia —para muchos exclusiva—. Pero, como haré ver (10.1.6), es incluso más relevante el aspecto «apertura», comprendido no como dado sin más sino, en un Cosmos evolutivo, como «progresiva liberación».

La realidad que se afirma con el albedrío tiene su problematicidad. No es fácil una demostración empírica directa (¿cuándo tener por excluidos todos los modos pensables de determinación en el complejo conjunto psicofísico que constituye una «elección»?). La única argumentación antropológica quizá eficaz en favor del albedrío es indirecta: en cuanto condición de la responsabilidad y, con ella, del sentido de todo lo ético²¹.

Si ulteriormente se pregunta por el *cómo* del ejercicio del albedrío, habrá posiblemente que instaurar una indagación compleja, de colaboración interdisciplinar, en la que a la introspección y al intento fenomenológico se añadan las oportunas correcciones provenientes de las ciencias objetivantes de lo humano (psicología, sociología, lingüística).

20. El despliegue de un «horizonte valoral» relativiza el atractivo de cada valor concreto y, al hacer patentes las varias posibilidades y su incompatibilidad simultánea, pone ante la inevitabilidad de la elección. Mantuve esta vinculación de los dos aspectos en «La noción metafísica de libertad en la tradición cristiana»: *Pensamiento* 17 (1961), pp. 523-531, y en el capítulo 10 de la *Metafísica fundamental*. El aspecto al que doy primacía era dominante en el pensamiento agustiniano. De entrada, puede parecer antagónico con el del albedrío, en que habrían de insistir los escolásticos, a veces hasta la exclusividad.

21. Fue probablemente Kant quien reorientó así el estilo de argumentar. Sabido es que dio de ello una versión extremadamente dualista. En su estudio de la tercera de las «antinomias cosmológicas» (Kr V. A 444-451 = B 472-479; A 532-558 = B 560-586) tiene, desde luego, por más obvio lo que afirma la *antítesis* (empírica) sobre la vigencia universal de la índole determinística de las cadenas causales en el Cosmos que nos es cognoscible; pero añadiendo que puede ser también verdadera la *tesis* (metafísica) que mantenga la realidad de rupturas del determinismo en los arranques libres de cadenas causales; con tal de que esa tesis se sitúe no en el nivel empírico, sino en un nivel puramente inteligible (*noumenal*). Abierto así cosmológicamente un hueco a la posibilidad de la libertad, puede ya darse su posterior aserción por razón ética.

Suele entenderse esta dicotomía kantiana de modo literal, lo que la hace menos aceptable (dos mundos reales, en los que se mueve el ser humano: su actuación es a la vez libre y causalmente determinada). Pero quizá eso olvida la perspectiva general del criticismo. Lo que la antinomia dice puede ser entendido mejor así: sin poder llegar a conocer el «en-sí», los humanos tienen dos encaminamientos cognitivos hacia él, no excluyentes sino complementarios.

Tengo por una aportación especialmente valiosa la que puede hacerse desde la reciente orientación lingüística que atiende especialmente a la dimensión pragmática, analizando los «actos de habla» y, en ellos, su «fuerza ilocucionaria» además del «contenido locucionario». Tal esquema es aplicable a la intencionalidad (centrífuga) que encamina el lenguaje a la actuación, donde al deseo, que siempre estará en la base, se añade la razón, la «razón práctica»²².

Quizá nunca podrá un ser humano saber con total certeza —ni a propósito de sí mismo ni, menos, a propósito de ningún otro— que una u otra actuación ha sido, y en qué grado lo ha sido, ejercicio de libre albedrío. Es menester subrayar bien esta limitación. No lo hacían suficientemente los teólogos que mantuvieron en los siglos XVI y XVII las famosas disputas *de auxiliis*. Habrá que añadir que los posibles ejercicios de albedrío que constituyan un problema real en su conflicto con la fe en la Providencia no serán «actos» de una «potencia» espiritual humana (voluntad) netamente distinta. Todo es, hoy lo vemos mejor, mucho más complejo en esos procesos humanos reales a los que todo intenta referirse. Pero, eso sí, tras todas estas precisiones, no cabe negar que subsiste un fondo del problema enunciado. En la medida en que se den ejercicios humanos de libre albedrío, la atribución al Absoluto de índole personal (que parece incluir la de su omnisciencia y omnipotencia) parece someterlos a un control contrario a lo que pediría la libertad.

10.1.4.2. Hacia una concepción plausible del «control» divino

Aquí son, más todavía, necesarias aclaraciones. Y, ante todo y sobre todo, hay que hacer una nueva llamada de atención al carácter de las atribuciones mencionadas. Hay que recordar que son simbólicas y que se hacen sometidas a la regla de la analogía/dialéctica. Una concepción univocista que no lo tenga en cuenta hace el problema innecesariamente difícil o simplemente insoluble. Como he insistido en los capítulos anteriores²³, no ha de pensarse a Dios como una realidad externa y connumerable con el Cosmos y sus agentes —tampoco los dotados de albedrío y capaces de amor—, sino más bien como el Fondo último de todos, inmanente por su misma absoluta trascendencia.

Si la dependencia de «creación», que los creyentes afirman respecto de Dios para todo —también para los agentes dotados de albedrío—,

22. Pienso en concreto en el interesante libro de J. R. Searle *Razones para actuar* [1998], Nóbel, Oviedo, 2000.

23. Sobre la base de todo lo reflexionado en los capítulos séptimo y octavo, ver, sobre todo, los desarrollos de los apartados 1 y 2 del capítulo noveno.

no interfiere en su nivel con las interacciones cósmicas sino que, incluso, cuenta en ellas con la «Naturaleza naturante», no se ve por qué no cabrían en tal concepción-marco los ejercicios del «libre albedrío creado», aun con su especial dificultad. En definitiva, sólo se pide tenerlos por *últimamente dependientes* de Dios creador: con una dependencia «*no-oculta a Dios* en lo que tenga de cognoscible» (así es razonable entender la «omnisciencia divina») y que, «en lo realmente posible, *no eluda simplemente el plan de Dios creador*» (esto sería razonable entender por su «omnipotencia»).

En las fórmulas que acabo de usar, son clave dos tipos de restricción del alcance que se tiende a otorgar a los atributos en cuestión en la usual consideración antropomórfica. El primer tipo está expresado por los sintagmas, paralelos en su significación, «en lo que tenga de cognoscible»/«en lo realmente posible». Sobre este último ya me he pronunciado más de una vez, insistiendo en que no basta la exclusión de «lo lógicamente imposible», y en que sobre la posibilidad real la capacidad humana de dictaminar es pequeña²⁴. Es paralela la otra restricción: «en lo que tenga de cognoscible». Aquí también quiero subrayar que prevalece la incertidumbre. Aludí antes a los que hoy mantienen —contra el supuesto de las disputas clásicas— que esos «futuros contingentes» que son los ejercicios de albedrío no tienen una consistencia tal que permita tenerlos por cognoscibles. Veo en esa posición cierta fuerza, pero no decisiva, en la concepción que mantengo de la relación de todo a Dios²⁵. En nuestro tema, en todo caso, el mayor problema no viene de que los ejercicios de albedrío sean conocidos, sino de que estén sometidos al control de la actuación creadora todopoderosa.

Veo, por ello, más relevante el segundo tipo de restricción: el que he expresado como «[no eludir simplemente] *el plan* de Dios creador». Introduzco con él un concepto que no había usado hasta ahora. Es ineludible hacerlo: la fe en Dios providente tiene por obvio que, si Dios

24. Remito, sobre todo esto, a lo dicho en 9.4.

25. Mi dificultad viene de que encuentro antropomórfica la noción del conocer divino que supone esa postura: dependería de la «consistencia objetiva» de sus «objetos». Lo que también implica una común inmersión en la temporalidad. Incluso veo impugnable la misma denominación —clásica— de «futuros». Como he repetido más de una vez, entiendo que «Dios es eterno» debe entenderse: Dios está absolutamente más allá de toda dimensión temporal.

Reconozco que mi concepción impone una censura de la imaginación que puede resultar difícil. ¿Cómo debería, entonces, concebirse la relación de lo Eterno con los procesos temporales? Respondería que quizá podría ser aún sugerente una imagen geométrica que usaron algunos autores medievales: la del *centro* respecto a un dinamismo generador de esfera; donde el radio constante simbolizaría un modo singular de omnipresencia (temporal sólo en uno de los términos).

amoroso crea el Cosmos, tiene un «plan» sobre él. Esa noción, compleja, excluye que la creación sea una simple necesidad física (lo que la reduciría a la actuación de la Naturaleza naturante); también que sea algo explicable con sólo el recurso al «azar». Al plan de Dios se refieren, en términos antropomórficos y de modo más o menos explícito, las tradiciones monoteístas. La reflexión filosófica pide también en esto una reinterpretación depuradora; pero no podría ignorar algo tenido por muy central.

Lo que aquí constituye problema no es un eventual conflicto *práctico* de «poderes» entre los humanos libres y Dios; sino la conciliabilidad *teórica* de verdaderas actuaciones libres humanas con la exigencia religiosa de que *no eludan el plan de Dios*. Entiendo que cualquier posible intento de respuesta deberá hacer hincapié en que la dependencia respecto de Dios *no es «igual»* en el caso de esas actuaciones libres que en el caso general de los procesos cósmicos: que el albedrío entra en el plan de Dios *como tal albedrío* o, si se prefiere, que «Dios creador lo respeta». Éste era también un presupuesto de los contendientes en la clásica controversia *de auxiliis*; aunque diferían mucho entre sí sobre cómo concebir concretamente tal respeto o, incluso, sobre el peso comparativo que había que darle. (Hoy, en todo caso, se está generalmente de acuerdo en que unos y otros tenían supuestos antropomórficos que invalidan sus soluciones.)

Las posturas que, en consecuencia, mantienen hoy los teólogos que afrontan el tema buscan mantenerse en un nivel de mayor generalidad, eludiendo dejarse arrastrar hasta ese nivel de concreción en que los antropomorfismos son inevitables o el problema se exagera hasta lo insoluble. Estimo que tal proceder no sólo no es reprochable, sino que es el único correcto²⁶. En definitiva, lo que necesitan mantener no es sino algo de este tenor: *aunque la peculiaridad de ser actuaciones libres agudiza el problema metafísico de toda dependencia (=última fundamentación) de la realidad finita en Dios, no altera esencialmente su índole*. En la medida en que el problema se de por resuelto para el «ser», cabe tenerlo por resuelto para el «actuar». Y ni en uno ni en otro caso cabe precisar más cómo eso ocurre.

26. Todavía en mi *Metafísica religiosa* (1973, pp. 459-470) vi la necesidad de presentar sintéticamente las posiciones controvertidas, tipificadas en las de Domingo Báñez y Luis de Molina, con preferencia histórica por esta última. En mi crítica conclusiva, denunciaba el antropomorfismo y sugería que podría salvarse el núcleo de la solución más allá de lo que tenía de problemático: en una especie de «trans-molinismo»; que podría quizá venir a coincidir con un correspondiente «trans-bañecianismo» a que llegara una depuración inversa. No rechazaría hoy sin más tal esfuerzo; pero tampoco me animaría a reasumirlo.

La filosofía radicalizará aún, si cabe, la modestia de esas posturas. Sólo se permitirá una afirmación genérica sobre la plausibilidad de la fe monoteísta en su asunción de «planes amorosos de Dios sobre los albedríos humanos»; dejando en el modesto estatuto de conjeturas las concepciones concretas de las diversas tradiciones.

Pero esto último orienta ya la reflexión hacia otros aspectos del tema. Y, ante todo, hacia uno muy nuclear: el que se articula alrededor de las *preferencias divinas*.

10.1.5. *Desigualdades humanas y «elección divina»*

Las tradiciones monoteístas han entendido el plan de Dios cada una de un modo concreto. Esto ha originado los graves problemas históricos que bien conocemos. En la base de todo ello hay un supuesto general, que hay ahora que buscar elucidar: esa noción de una *elección divina* que privilegia a uno u otro de los humanos o de sus colectividades. Hay que abordar este tema, que afecta a un punto central de la fe en Dios providente. (Y que, por otra parte, constituye un supuesto de ese otro punto también central que es la apelación a la «revelación», tema que he reservado para la segunda parte del capítulo.)

Ya he recordado que el monoteísmo bíblico surgió en el seno de una tradición en la que era clave la noción de *Alianza*, en la que el pueblo hebreo se sentía vinculado, por la mediación del profeta (Moisés), con Yahvé, «su Dios». La consciencia de *elección* estuvo así presente desde el mismo comienzo de la principal tradición de religiosidad monoteísta, que daría después origen al cristianismo y al islam. Tuvo el yahvismo una apertura a lo universal, pero siempre en potencial conflicto con el particularismo que resulta inherente a la idea de elección²⁷. El cristianismo y el islam heredaron la consciencia de elección; más universalistas desde su origen, han tenido también en su historia el mismo conflicto.

Y parece algo estructural e inevitable. La fe monoteísta no puede, por una parte, no ser universalista: el Dios Único es, por esencia, el Dios de todos; no puede ser «mi Dios» o «tu Dios». Cuando se lo proclama «Señor de la Historia», este solemne singular es signo de intención universalista. Pero, por otra parte, lleva en sí el germen del conflicto. La «Historia» es un conjunto de historias concretas de pueblos y civilizaciones particulares. Es muy difícil, prácticamente imposible, que Dios no sea visto con parcialidad por cada pueblo. Con lo que estalla el con-

27. Me refería a ello en el capítulo segundo. Y haciendo observar la difícil tensión de la fe monoteísta (idealmente universal) y la restricción particularista que parece indisoluble de la consciencia de «elección».

flicto: invocado como «Dios de un pueblo», se hace automáticamente problema que sea «Dios del otro pueblo». Mirado desde las historias antagónicas de los pueblos, no escapa de participar en sus antagonismos, incluso como su legitimador. Esto que intento expresar es, como bien sabemos, algo dramáticamente confirmado hasta nuestros días.

Urge intentar clarificar qué puede querer decir exactamente, en este contexto, el término «elección». Ya se ve que el lenguaje religioso usual hace aquí una más de sus atribuciones antropomórficas. Y es ya claro que una reflexión que trate de ponderar su plausibilidad tiene que intentar una reinterpretación. Cuyo punto de partida y su lógica no pueden ser otros que los que llevaron a reconocer el sentido y la plausibilidad de la nuclear atribución a Dios del *amor (agápe)* desde la experiencia del amor humano.

Pero ahora hay que prestar atención a un aspecto antes no destacado: *el amor humano es naturalmente selectivo*. Incluso cuando llega a abrirse a la posible universalidad —y a eso ciertamente mueve en su dinamismo nuclear esa versión del amor que la experiencia religiosa cristiana llamó *agápe*—, nunca logra desprenderse del todo de las vinculaciones particulares. Amar, para los seres autocéntricos finitos que somos los humanos, incluye insuperablemente elegir, preferir. No nos cabe la plena igualdad hacia todos los demás. Ahora bien, ¿es esto algo que el creyente monoteísta debe atribuir también a Dios cuando, en fuerza de su experiencia religiosa, proclama: «Dios es amor»?

La respuesta habrá de contar una vez más con la índole analógico/dialéctica de las atribuciones con las que busca referirse a Dios. La lógica de las «predilecciones» en esa asintótica *Agápe pura*, a la que el creyente se abre desde sus vivencias «agapizantes», no tendría por qué ser la misma que rige en el punto de partida humano; donde, desde luego, un realista «amar *más* a uno» no es separable del «amar *menos* a otros» también realista y cargado de consecuencias. Pero querer concebir según esa lógica humana lo que se piensa sobre el «Amor Infinito» ¿no sería, rebajarlo al nivel de uno más de los «amores finitos»? Parece, más bien, que tal lógica debería entenderse *superada en ese «paso al límite»* que hace la fe al llegar a Dios precisamente como *Agápe pura*. Dios-Amor debería, más bien, ser tenido por esencialmente igualitario.

Pero es razonable intentar comprender algo más por qué han tenido —y tienen— tanta fuerza las nociones de privilegio y elección. Toda vez que no cabe «saber desde Dios» cómo nos ve a los humanos, quedan *dos claves* —posiblemente complementarias— de comprensión: una, desde las *experiencias religiosas singulares* que están en el origen de las tradiciones; otra, más llana: desde la necesidad antropológica de ver de modo alentador el destino propio, personal y colectivo, *dando así «sen-*

tido» a los desconcertantes azares biográficos. Dejando para la segunda parte del capítulo la primera de las claves, centro ahora mis reflexiones en esa que he llamado necesidad antropológica.

Es oportuno partir de las *desigualdades* de toda índole que marcan la suerte de los humanos: desde las provenientes de la biología y las circunstancias biográficas iniciales hasta las que vienen de los azares de los desarrollos biográficos, incluyendo las interacciones de los mismos humanos. Es parte de la realidad. Pero quien lo mira desde la fe en Dios providente, ¿podrá no verlo como integrado en el «plan de Dios»? El que se siente afortunado en el reparto desigual se sentirá por ello mismo «privilegiado» por una especial «predilección divina»²⁸. Hay aquí una lógica difícilmente impugnabile en sí; aunque peligrosa, porque puede conducir a la negación del amor universal de Dios.

Pero la consciencia de desconcierto y desvalimiento que hace a los humanos añorar el refugio providencial no proviene sólo de lo que sus existencias tienen de azaroso, sino de lo que tienen de *conflictivo*. Los humanos y sus avatares forman parte de ese inmenso conjunto de dinamismos que es la «Naturaleza» (al que ya he reconocido, con Zubiri, el poder de auto-configuración que lo hace «Naturaleza naturante»). Ahora bien, ese conjunto de dinamismos está integrado —en los dinamismos de la «vida» en el planeta Tierra— en *estructuras progresivamente más complejas*, sometidas por ello a continuos conflictos; porque, inevitablemente, las estructuras de nivel inferior han de ceder de lo que sería su «bien» en favor de las estructuras de nivel superior.

Cuando la evolución vital alcanza el nivel humano y emergen estructuras «personales», la fe en Dios creador amoroso parece exigir al creyente pensar que tales estructuras *son para Dios más relevantes*, en su ser y en su suerte, que las estructuras no personales. Esto agudiza el «problema teológico del mal», desbordando el marco más objetivo de consideraciones pertinentes en un enfoque cosmológico. Creer en Dios creador amoroso incluye para el creyente creer que Dios *ama a cada ser personal humano* y no es indiferente a sus adversidades. Incluso quien se felicita (agradecido) por gozar de situación «privilegiada» sentirá, si es coherente, como pregunta dolorosa el «desprivilegio» de tantos otros humanos. Es, quizá, lo que más vinculará su fe a un *esperar* que las adversidades de la existencia cósmica no son lo que ha de prevalecer en el destino de los humanos.

28. Es muy significativo, como ya hice notar, el modo como la tradición de Israel interpretaba, incluso antes de la llegada al explícito monoteísmo, las adversidades: no como indicio de la pérdida de la predilección divina en favor de otros pueblos, sino como «castigo de Yahvé» por la propia infidelidad.

Recapitulo. En clave antropológica, resulta comprensible la interpretación de las desigualdades como «predilección divina» por parte de cada creyente afortunado. No veo que haya que proscribir esa interpretación. Pero tal creyente debería saber separarla de lo más nuclear de su fe. Verla sólo como la interpretación particular de un (o unos) creyente(s); que hará inevitable contraste con las interpretaciones de otros. (Si la absolutizara y la quisiera imponer universalmente, amenazaría de contradicción a lo nuclear de su fe.) Para que resulte coherente, debe mantener clara la consciencia de ser particular y reforzar a quien hace tal interpretación en la más esencial fe/esperanza en que Dios-Amor es *providente con todos*; conduciéndolo así a mayor exigencia de servicio a la humanidad.

Probablemente lleva a resultados más positivos esa otra clave que enuncié antes, referida a las *experiencias religiosas singulares* que están al origen de las grandes tradiciones. En ellas, como en todo lo humano, median también interpretaciones. Pero tienen un factor experiencial, que puede alzar con más fundamento una demanda de universalidad. Es un tema que requiere un tratamiento muy ponderado en sus diversos aspectos, con referencia no sólo genérica sino particularizada a los datos históricos aludidos. Encuentro que tal tema es inseparable de lo que pueda decirse en ámbito monoteísta sobre «revelación (histórica) de Dios». Por lo cual, lo dejo para tratarlo conjuntamente en la segunda parte del capítulo.

10.1.6. *Mal moral como «pecado» y Providencia de Dios*

Antes debo volver, con cierto detenimiento, al problema del mal (al que acabo una vez más de aludir). Ya anuncié (9.4) que remitía al capítulo presente tratar —dentro aún del enfoque objetivo, aún no «existencial»— esa otra vertiente del tema que no es ya el problema que generan para la fe la frustración y el dolor humano en el Cosmos («mal físico»), sino el llamado «mal moral»: la maldad, la actuación humana que induce frustración y dolor en otros seres humanos. Lo que las tradiciones monoteístas han llamado «pecado». Es oportuno tratarlo aquí, por cuanto, en la medida en que implica al albedrío humano, atañe de modo especial a la Providencia divina (omnisciencia, omnipotencia). Pero sus problemas no quedan ahí. El sentido y alcance atribuibles a la maldad es crucial para una evaluación de la dimensión religiosa de los humanos y del «plan de Dios sobre ellos». Sin llegar hasta eso, no podría culminar la reflexión sobre el mal iniciada en el capítulo anterior.

El punto de arranque para este paso ha de ponerse, sin duda, en el reconocimiento de una *desoladora abundancia del mal moral* en la

historia humana. Innumerables violencias llevadas hasta la muerte, muchas veces con gran crueldad; explotación del más débil en favor de los intereses del fuerte; desconsideración inmisericorde de la necesidad y el dolor ajenos; deslealtad en la relación mutua... Todo ello desde la escala pequeña de la relación individual o de los pequeños grupos, hasta la global de los grandes grupos, étnicos o de otra índole...

Esa somera evocación se queda, más bien, corta. Cualquier *descripción* que se haga de la historia humana constituirá un cuadro dolorosamente sombrío. Caben, obviamente, matizaciones, unas u otras; y es justo también pedir que no se olviden los tintes claros del cuadro, que no son menos reales por el hecho de que son tantas veces anónimos y menos «noticiales». Pero el recuerdo de éstos no impedirá que la impresión de conjunto sea muy penosa; más todavía para quien la contemple con perspectiva humanista, desde una alta valoración del ser humano y sus posibilidades²⁹.

10.1.6.1. La maldad humana, ¿de dónde?

Más allá de la descripción y sus matices, es inevitable preguntarse *por qué*. Y la primera constatación que entonces se hace es que tal pregunta ha sido muy relevante en las preocupaciones de casi todas las tradiciones religiosas, vinculada (o, incluso, fundida) con la más genérica pregunta por el origen del mal. En la tradición bíblico-cristiana, que, como dije al final del capítulo anterior (9.4.4), puede entenderse caracterizada en cuanto al enfoque del mal por el «mito adámico», el mal moral cobra una cierta primacía. Tiene la índole de «pecado»: que subraya no sólo la responsabilidad humana, sino una especial *gravedad* por cuanto se opone al plan benéfico de Dios creador sobre los humanos. La actuación *contra* el bien de éstos es, por ello mismo, también *contra* Dios³⁰. Las dimensiones ética y religiosa quedan así íntimamente entrelazadas.

No puede negarse que la tradición bíblica marca una de las líneas de progreso ético de la humanidad; como hubo sin duda otra en la evolu-

29. Cabría recordar aquí descripciones que se han hecho clásicas. Ocuparían con justicia el primer plano muchas páginas de los mejores literatos. Mencionaré sólo la del filósofo Kant en la primera parte de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Los rasgos descriptivos van entrelazados con la presentación de su teoría sobre el «mal radical» que habita el corazón humano. De ésta me ocuparé en seguida.

30. Ser «ofensa de Dios» es quizá el rasgo nuclear de la noción bíblica de pecado; que resulta muy comprensible en el marco de relación personal con Dios peculiar de las tradiciones monoteístas. Como es obvio, la expresión es simbólica y debe entenderse así. La literalización, que se ha dado con frecuencia en las teologías, ha conducido a conclusiones poco razonables.

ción de la cultura helénica, desde la epopeya a los grandes filósofos (con pasos muy relevantes en los trágicos). Prohibiciones simplemente tabuísticas, prevalentes en estadios anteriores, cedieron relieve en la visión religiosa de la Alianza y su noción de «Ley» que es demanda personal de Dios. La actuación humana incorrecta se hace violación responsable: el «pecado» es ya algo interior, es también susceptible de perdón. Y queda abierto un camino ulterior de progreso en el que, desde la peculiaridad del «pueblo elegido» se llegará lógicamente a la universalidad; y, desde la ley escrita (con su tratamiento jurídico), se avanzará (en las intuiciones de los profetas) hacia la «ley escrita en los corazones»³¹.

Por otra parte, hay también que reconocer que en esa tradición bíblica (y, sobre todo, en sus versiones cristianas) se han dado concepciones en que el extremar la relevancia del pecado humano ha conducido a doctrinas poco razonables de desmedida culpabilización (gravedad «infinita» del pecado, que pide «castigo eterno»; y tal que sólo es «redimible» en justicia por una «expiación» o una «satisfacción» de valor infinito, imposible a los mismos humanos)³². La más relevante de esas extremosidades es la doctrina del «pecado original», a que se llegó en el siglo v, a partir de una lectura literalista del pasaje del Génesis y de otra lectura muy parcial de la comparación a que somete a tal pasaje la carta de Pablo a los Romanos (5, 12-21), contrastando el influjo sobre la humanidad de Adán y de Jesucristo para concluir, en favor de éste, que «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia»³³.

La teología del «pecado original» es un intento de respuesta a la pregunta por el origen del mal: ante todo, del pecado y, desde ahí, del mismo mal físico. Referirse a ella, aunque brevemente, es imprescindible en una reflexión de filosofía de la religión que indaga la plausibilidad del monoteísmo. Es muy dudoso que resuelva el problema. La literalidad con la que es leído —y prolongado— el mito adámico facilita

31. Así en los profetas del tiempo del exilio, Jeremías (31, 31-34) y Ezequiel (36, 25-28). Una inspiración recogida y ampliada en el Nuevo Testamento cristiano (ver, por ejemplo, Rom 2, 12-16; 13, 8-10).

32. Menciono conocidos teólogos cristianos, todavía hoy presentes no pocas veces, pero que van siendo progresivamente rectificadas mediante interpretaciones teológicas más razonables. Para aclaración sobre los temas aludidos, valga remitir al libro reciente de B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador* [1988], Salamanca, 1990.

33. Quizá ningún tema ha pesado tanto en el cristianismo. Extremado aún por los reformadores del siglo xvi, marcó también, de rechazo, la llamada «contrarreforma» católica; y determina aún no pocos aspectos de la vida religiosa cristiana. No habrá concepción menos compatible con la visión evolucionista moderna. El tema, hay que decir como mínimo, está hoy en crisis. Y van apareciendo estudios con propuestas de reinterpretación muy razonables. Valga citar el de A. de Villalonte, *Cristianismo sin pecado original*, Naturaleza y Gracia, Salamanca, 1999.

una primera respuesta, clara en superficie: Dios queda exonerado de responsabilidad frente a quejas humanas por el mal.

Pero tal respuesta deja abiertas nuevas preguntas, muy difícilmente solubles: ¿Es verosímil tal capacidad de autodeterminación en un «Adán» tomado individualmente como primer humano? ¿Escapó al control divino (ya que se supone «exonera» a Dios)? ¿Tiene sentido mantener que esa actuación altere sustancialmente relaciones naturales? ¿Es justo, sobre todo, que un pecado humano individual afecte, de modo personalizado, a todos los humanos? (Desde otro ángulo, hay obviamente una objeción aún más radical: la añoranza «arcádica» de un paraíso inicial perdido dibuja una orientación diametralmente contraria de la que, en la actual visión evolutiva del Cosmos, se impone como real.)

Esta crítica de la teología del pecado original como interpretación extremosamente literalista no invalida la aportación del «mito adámico» en cuanto paradigma de soluciones razonables al problema del mal. Lo más indudablemente válido de esa aportación está en que sugiere una orientación primariamente *ético-religiosa* de la respuesta humana. De este tipo: «Los males están ahí; pero agravados por el pecado. Si, en vez de quejarse, los humanos son fieles al plan amoroso de Dios, los aliviarán. Esto les pide Dios y a ello los ayuda».

Y, probablemente, es así como han entendido el mensaje los mejores creyentes de las tradiciones bíblicas; y como, en consecuencia, han orientado su actuación. Pero no se puede negar que esas tradiciones han dejado también muestras de sentirse atraídas por otro tipo de soluciones, de orientación primariamente teórica. Como ya recordé al final del capítulo segundo (2.4.3.2), los primeros siglos de nuestra era estuvieron marcados por la presencia múltiple y difusa de *tendencias gnósticas*, en relación muchas veces con el naciente pensamiento teológico cristiano.

Una de las claves esenciales del gnosticismo era una cierta ontologización del pecado mediante la denuncia de una *realidad pre-humana mala*, es decir, malvada y originadora de la maldad humana. Hay que recordar que preexistía el modelo dualista del mazdeísmo tardío, con su Ahra Mainyu (Ahrimán) de rango divino, equiparado al mismo Ahura Mazda. Un doble Dios profesó también la postura herética cristiana de Marción, para marcar la novedad del Nuevo Testamento frente al Antiguo. En las tendencias gnósticas, es siempre la materia y lo material el elemento cósmico que vehicula esa presencia del mal; lo que conduce con frecuencia a una visión peyorativa de la sexualidad y la reproducción. Como ya recordé, fue el maniqueísmo la sistematización más compleja de la tendencia.

Es importante no olvidar todo este escenario religioso de los primeros siglos del desarrollo cristiano. Es sabido que Agustín fue maniqueo

antes de su conversión. Escribió después una contundente refutación de la doctrina. Pero quizá la presencia en el escenario religioso y cultural de esa y de las otras expresiones gnósticas ayuda a comprender el surgir de la teología agustiniana del pecado original. Había una fuerte preocupación ambiental por una explicación suficientemente clara y realista del origen del mal moral. Al excluir el situar ese origen en una realidad prehumana, era obvio volver los ojos al mito adámico y buscar situar el origen en el «primer hombre»; pero la lectura que, en una perspectiva así, se hace del pasaje bíblico queda comprensiblemente sobrecargada con preocupaciones que desbordan su sentido inicial. Ya no es sólo la superación del «mito teogónico», cuya cuestión de fondo era el mal físico. Ahora se siente también necesidad de superar el «mito gnóstico»; y lo que se destaca en el fondo es el mal moral. Se rechaza el buscarle origen divino. La actuación humana habrá de cargar con un muy difícil rol explicativo³⁴.

10.1.6.2. ¿«Mal radical»?

El pensamiento moderno, progresista y crecientemente evolucionista, ha sido poco propicio a la acogida del mensaje del mito adámico, que le llegaba envuelto en la teología cristiana del «pecado original», con su supuesto antropológico regresivo y sus ingenuas y poco coherentes aserciones. Pero no dejó de preocuparse por el origen del mal moral. Es tópica la contraposición de una visión que culpabiliza a lo natural (Hobbes: *homo homini lupus*) y ve la salvación en la sociedad (muy jerarquizada, *Leviatán*) y otra que exalta el estado natural (Rousseau: mito del «buen salvaje») y atribuye su deterioro a la relación social; con remedio, al no ser recuperable el estado natural, en una sociedad democrática.

Como es sabido, fue Kant —y precisamente cuando, tras sus *Críticas*, volvió su atención expresa a la religión— quien dio más expreso tratamiento a la cuestión del origen del mal moral. Su sorprendente aserción de un «mal radical» que habita el corazón humano provocó ya en su momento gran polémica. Es oportuno detenerse especialmente en esa postura. Y quizá hay que comenzar destacando que, a pesar del declarado reconocimiento por Kant del influjo que sobre él ejerció Rousseau, la postura sobre el origen del mal que mantiene el artículo

34. Puede relacionarse con esta sobrecarga el que ahora el pecado de Adán reciba más frecuentemente el título de «caída»: un término que tenía su pleno significado en los sistemas gnósticos, donde afectaba a veces al mismo Dios, y, por supuesto, al principio mejor de lo humano cuando se inmaterializaba. El mito adámico original es más «extravío» (*écart*) que «caída», y su clima nativo es de ritual penitencial (P. Ricoeur, *La simbólica del mal*, cit., pp. 379 ss.).

de 1792³⁵, que después vino a constituir la primera parte del libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), es, de entrada, más cercana a la de Hobbes. «El hombre es por naturaleza malo», dice su tercer epígrafe. Y a relatos que podrían aducirse en favor del «buen salvaje» contraponen otros que están muy en contra.

Sin embargo, la tesis de Kant es mucho más matizada que la de Hobbes: en el corazón humano hay una «*inclinación* a la maldad (*Hang zum Bösen*)» (37; VI 28). Pero hay también una «*disposición* al bien (*Anlage zum Guten*)» (35; VI 26). Más aún, ésta es más originaria y puede ser restaurada. A su «restauración (*Wiederherstellung*)» (54; VI 44), que es todo un «nuevo nacimiento», se orienta toda la religión. No es fácil de entender esta aportación kantiana; podría, incluso, tener incoherencias insuperables. En todo caso, es claro que tiene una gran complejidad en su mismo planteamiento. Pero, dado que aborda tan expresamente el tema y que sus resonancias han sido grandes, pienso que vale la pena someterla a un análisis algo más preciso que tenga en cuenta sus supuestos y sus tecnicismos lingüísticos. Busca Kant el origen primero (*raíz*: de ahí «radical») de donde brotan las acciones moralmente malas tan desoladoramente presentes en la historia *empírica* del género humano. Pero en tal búsqueda se sobrepone por fuerza, dados sus presupuestos filosóficos criticistas, un *doble enfoque*:

[*Enfoque a*] Por una parte, es obvio, hay que remontarse de los individuos al género.

[*Enfoque b*] Pero hay también que «remontarse» —algo que no ocuparía a otros filósofos— desde el «fenómeno» empírico a lo «puramente inteligible (*noúmeno*)». Cuanto Kant ha dicho en su reflexión ética sobre la «autonomía» con la que *la voluntad humana libre* se da el imperativo moral pertenece a ese nivel inteligible, noumenal. En cambio, las actuaciones históricas malas pertenecen al nivel fenoménico³⁶.

35. «Sobre el mal radical en la naturaleza humana» es el título del artículo que publicó Kant en la *Berlinische Monatsschrift* de abril de 1792. Pasó a titularse «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno, o sobre el mal radical en la naturaleza humana», al integrarse como primera parte en el libro de 1793 *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Citaré (en el mismo texto) según la traducción de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1969; añadiendo correspondencia con la edición alemana de la Academia (Ak. VI).

36. Este rasgo, esencial al criticismo kantiano, crea problemas que no resolvió claramente el mismo Kant. En nuestro tema, siendo el tiempo uno de los «principios formales» del mundo fenoménico, no podría afectar a la libertad esencialmente noumenal. Pero eso abre cuestiones de coherencia al pensamiento ético, clave de la filosofía kantiana. Sobre ese pensamiento, remito a la breve presentación que hice en el capítulo tercero (3.2.3.3).

Para la comprensión del problema a que ahora me refiero, remito a lo que escribí en mi «Estudio preliminar» a I. Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*

Es a este *Enfoque b* al que hemos de dar en primer lugar la atención. No se había preguntado Kant hasta este momento cómo y en qué sentido pueden acciones malas ser libres —siendo así que han de serlo para ser responsables—. Y, dado que la libertad (*Freiheit*) que mantenía no es sino la misma voluntad (*Wille*) que dicta el imperativo, no se ve cómo podrían serlo. Kant resuelve el problema acudiendo a otra noción de libertad, el «albedrío (*Willkür*)». De él proceden las acciones empíricas, buenas y malas. Es, obviamente, algo *propio de cada individuo humano*. Pero ya se ve que no puede ser en sí algo empírico, sino noumenal³⁷, como la *Freiheit*. Lo describe Kant como un «acto (*Tath*)» de orden inteligible, anterior a los actos propiamente dichos de incidencia empírica³⁸. Lo denomina *Gesinnung* (traducible en principio como intención, aquí quizá como actitud). En esa *Gesinnung* decide el albedrío a qué *máxima suprema* se atenderá en sus actuaciones. Será éticamente bueno si decide anteponer a todo el imperativo. Malo en caso contrario (40-41; VI 30-31)³⁹.

Pasemos al *Enfoque a*. El intento de aclarar la universalidad histórica de actuaciones humanas malas pide remontarse desde los individuos hasta el género. Y ahí dice Kant llegar al «mal radical (*radikale Böse*)» (46; VI 37). Lo universal viene de una *Gesinnung* contraria al imperativo moral. En el uso kantiano, el adjetivo «radical» acumula el diverso matiz de cada uno de los dos enfoques; también el del (*b*): la actitud es «raíz» de las actuaciones. Pero, obviamente, no es por eso —la actitud es propia de cada individuo⁴⁰—, sino por lo del enfoque (*a*) por lo

(disertación de 1770; trad. de R. Ceñal, reed., CSIC, Madrid, 1996), pp. liii-liv. Allí sugiero la que, a mi modo de ver, es la solución más razonable. Pero que no se impone.

37. Se trata, pues, de una facultad del *sujeto humano real individual*, pero no del sujeto «empírico» sino en sus consecuencias. A hablar expresamente de tal aspecto del sujeto se resistía Kant; aunque lo admitió en pasajes de la 2.^a edición (ver lo que escribí en 6.1.1 y su nota 7). Me parece una necesidad inevitable para una versión razonable del criticismo. Y una lectura comprensiva de los textos revela que Kant cuenta con tal sujeto (¿a quién va dirigido el imperativo?, ¿quién es éticamente responsable?, ¿quiénes son las personas dotadas de dignidad y que constituyen el «reino de los fines»?...). La lectura que propugno mira más por la coherencia que por el rigor de un pronunciamiento aislado u otro. Pero hay que admitir que no pocos pronunciamientos divergen. Es lo que ocurre también con el «mal radical», como hago ver a continuación.

Sobre el tema de la realidad y papel del sujeto (clave en la filosofía moderna) remito a lo que escribí en el capítulo tercero (3.1.4.1 y 3.1.4.2).

38. *Intelligibele That, vor aller Erfahrung*: así en la nota de VI 39 (trad. p. 205). Es oportuno advertir la ambigüedad de ese «anterior»: como todo *a priori* kantiano, no es temporal en principio. Pero aquí se le puede estar dando una inmensa anterioridad temporal, si el *Enfoque b* se funde con el (*a*).

39. Llama aquí Kant *peccatum originarium* a tal actitud mala, contra poniéndola a la de las acciones concretas empíricas, que es siempre ya *peccatum derivativum*.

40. Que correspondería, más bien, a lo que hoy crecientemente los tratadistas de ética teológica denominan «opción fundamental»: una actitud básica de la que depende la

que se puede hablar de una «raíz» del mal moral *en el género humano*. Queda, entonces, una pregunta pendiente: *¿de qué sujeto* es la actitud en cuestión?

La afirmación kantiana parece ensayar algo homólogo con el «pecado original» de la tradición agustiniana (¿mantiene un influjo suyo?). Kant tiene por absurda una trasmisión histórica hereditaria de una culpa moral. Para sustituirla en su función aclarativa, ha pensado en algo que no teme llamar «culpa innata (*angeborene Schuld*)». «Natural» en un sentido, ya que precede a toda actuación y aun a toda actitud, y las condiciona. Pero que, por tener ese influjo sobre lo moral, no puede considerarse perteneciente a la naturaleza, sino que *«tiene que haber surgido de la libertad [humana] y por ello puede serle imputada»* (47; VI 38).

La sustitución de la imputación de algo histórico heredado por la de algo innato puede resultar no menos chocante; haciendo así muy impugnable y frágil toda la reflexión sobre el *mal radical*, de entrada tan interesante. Voy a analizar algo más de cerca el razonamiento seguido por Kant, en busca de claves para comprenderlo (o, eventualmente, denunciarlo). Basa Kant su razón en que lo que se busca como «fundamento»

[...] tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad (pues de otro modo el uso o el abuso del albedrío del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral). Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es, en una máxima... (31, VI 21; hay ulteriores reiteraciones).

El razonamiento es convincente para el *Enfoque b*: sólo es «moral» lo que no es determinado (como en lo empírico) sino decisión libre. Pero si se busca el fundamento no de la maldad del individuo humano como tal individuo, sino de la propensión a la maldad de todo el género humano —es decir, se busca algo presente en todo individuo humano por ser humano (*Enfoque a*)—, ya no es claro que deba consistir en un acto de libertad. Surge la sospecha de que se ha hibridado la lógica de los dos enfoques. No vale añadir que algo natural no podría «determinar el albedrío» sin destruirlo; porque lo que pide la lógica del *Enfoque a* son sólo *condicionantes* que no tendrían que inducir estricta determinación.

Pienso que todo puede aclararse si, con un paso ulterior del mismo

moralidad de otras actitudes y, con ellas, de las actuaciones. Ver, por ejemplo, F. Herráez, «Opción fundamental», en M. Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 343-366.

texto, descendemos de lo abstracto y advertimos que Kant piensa concretamente en esa esencial tendencia natural que es el «amor a sí mismo (*Selbstliebe*)»; para encontrar culpable no la tal tendencia sino el *subordinar a ella el mismo imperativo moral*: en una actitud que

[...] acoge la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero [...] hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío (46; VI 36).

Se trata, precisa aún Kant, no de «*maldad* si esta palabra se toma en sentido estricto», sino de «*perversión del corazón*» (47; VI 37). Que por ello admite una restauración de lo invertido, aunque no por una reforma cualquiera sino por una verdadera «*revolución*». Todo ello es muy comprensible en el *Enfoque b*: referido a la actitud fundamental que hace *a cada uno* de los humanos moralmente malo. Pero hay que admitir que Kant, con razón o sin ella, pretendió decir más con su apelación al «mal radical»: quiso señalar la raíz *humana/libre* de la maldad que hay en la historia humana. No insistió en escritos posteriores; pero lo dejó ahí para la historia del pensamiento. Y, no mucho después, ello fue punto de arranque para toda una metafísica del mal como la desarrollada por Schelling⁴¹.

Nunca he podido por mi parte aceptarlo⁴². Pero en el contexto presente veo oportuno intentar no perder el sugestivo título de «mal radical». La tendencia autocéntrica es en cada individuo tan constitutiva que hace prácticamente inevitable, en el género humano, la inversión denunciada por Kant. ¿No es razonable tomar en herencia la denuncia —y su título— para *todo el conjunto de este aspecto oscuro* de la condición humana? (Sin retener, ya se entiende, el tan enigmático acto de libertad pre-individual.) Mi sugerencia desdramatiza el tema y reduce su tentador, enigmático, alcance metafísico. Pero este «mal radical en sentido débil» guarda, creo, lo realmente nuclear del mensaje de Kant y

41. Puede verse el artículo de F. Cardona «Acto inteligible y realidad individual del *malum morale*»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001), pp. 503-526.

42. En las referencias que he hecho al tema en mis escritos anteriores, todo el acento iba a la crítica de la ambigüedad del texto kantiano sobre el «mal radical»; lo que equivalía, al menos de modo implícito, a sugerir su rechazo. Mi propuesta actual supone, pues, un cambio. Esta «herencia a beneficio de inventario» me parece legítima, porque retiene lo esencial de la intención kantiana. (En todo caso, mi exposición actual es sistemática, no histórico-exegética.)

del espíritu con que lo escribió, de índole nada gnóstica, sino antropológica y ético-religiosa⁴³.

Las maldades que marcan la historia humana tienen una *raíz* que desborda a los individuos, pero con la que éstos tienen que contar al hacer la decisiva opción que los hará buenos. Han de ser conscientes de que, para acoger en su actitud como máxima suprema el imperativo de «tomarse siempre como fin, nunca sólo como medio», han de vencer la fuerza con la que el «amor de sí mismos» (= egoísmos individuales y grupales) tiende a erigirse en ellos en máxima suprema (incluso bajo disfraces de apariencia ética). Y esta nada fácil tensión de lucha es la que razonablemente les hace aspirar a (y confiar en) una ayuda divina⁴⁴. El «mito adámico» —cabe comentar— se purifica, descartando tanto veleidades gnósticas (figuras pre-humanas de maldad, en las que descargar responsabilidad) como una culpabilización excesiva (que tampoco ayuda en la empresa ética). Pero es necesario perfilar algo más qué puede ser llamado «mal radical»: ver de dar de él una descripción suficiente. Hay que tener en cuenta factores menos nucleares y aun quizá contingentes pero que han cumplido históricamente parte de la función de «raíz». Los hallamos si nos preguntamos: ¿por qué se produce tan universalmente la «perversión del corazón» descrita? O, con otras palabras: ¿por qué el básico sentimiento de «amor de sí» se impone sobre los sentimientos altruistas, hasta generar la distorsión denunciada?

Por sí solo, no da el amor de sí razón de tal inversión. Son decisivas *circunstancias externas* en combinación con la *dinámica del deseo*. El deseo se exagera con la *escasez* que rodea la vida humana. Por un proceso complejo. Incluso ante las mismas necesidades básicas (sobrevivencia), deseo y escasez generan rivalidades. Pero es después, ante metas ya no necesarias, cuando las rivalidades se endurecen. Pesan factores como la fuerza de afectos particularistas (familiares, étnicos) y la búsqueda de seguridades; pero, aún más, el desvío del deseo hacia metas superfluas; y, al consolidarse las rivalidades, el placer del poder⁴⁵. Como es obvio, habría

43. No habría de identificarse la relevancia —ética, ante todo— del serio mensaje kantiano, que pide no trivializar el mal, con lo que el afortunado sintagma «mal radical» tiene de evocativo de connotaciones enigmáticas. No sería de espíritu kantiano un velado recurso gnóstico a un último avatar de Ahrimán y el Demonio.

44. El mismo Kant reconoció, en más de un pasaje de su libro, la legitimidad de ese recurso —que desbordaba por una vez el ámbito de la «mera razón»—. Insistió, eso sí, en que confiar en esa ayuda divina no es saber sobre ella; y menos aún poderse dar, en virtud de ella, por dispensado del esfuerzo.

45. Un instrumento de esta dinámica del deseo que, al menos, juega un papel importante en la consagración jurídica de muchos de los factores que acabo de mencionar es *la institución de la propiedad privada*, cuando se extiende incluso a la de los *medios de producción*. La relación social humana («régimen capitalista») que se articula sobre esa

también que prestar atención, en un diagnóstico más completo, a factores más particulares; y, entre ellos a *patologías*, individuales y sociales⁴⁶.

Para recapitular la descripción del «mal radical», no pueden omitirse estos rasgos: *a*) la *misma paradójica condición natural* (inculpable) de unos seres individuales *limitados y autocéntricos* que no pueden no amarse a sí mismos y desear «su bien», a la vez que se sienten llamados a la *grandeza de lo universal* (al amor solidario) y, en este sentido, *libres*; *b*) seres inteligentes que, para acertar con su bien, han de someter las llamadas de estímulos inmediatos a la austera guía de la razón; con el agravante de que ésta puede *ofuscarse*; *c*) y el agravante ulterior de la *escasez* en que se desarrolla su vida; donde el deseo amplifica desmedidamente *rivalidades* inicialmente inevitables; *d*) dando todo ello por resultado, prácticamente universal⁴⁷, esa (ya culpable) «inversión» de la actitud —«perversión del corazón»— que antepone lo particular a lo universal, en que radica el despliegue histórico de la maldad humana.

10.1.6.3. ¿Dios como salvación del mal?

Hay que volver ya al enfoque principal del tema, la incidencia del mal sobre la plausibilidad de la fe monoteísta. Aceptada (en sentido «débil») la clave «mal radical» para comprensión de la maldad humana, ¿cómo hay que plantear el problema que el hecho de esa maldad crea a la fe religiosa? ¿Cómo formular aquí una cuestión homóloga a la que sugerí (9.4.2) que es razonable preguntar sobre el mal cósmico? Pienso que quizá de este modo: «¿Es plausible creer en Dios creador de seres humanos paradójicos, libres pero autocéntricos, capaces de hacer tanto mal como muestra su historia?». Hay que recordar que, para responder, el

base tiene una innegable efectividad para incrementar el desarrollo material —efectividad que no han conseguido hasta ahora superar ni emular las alternativas buscadas en los dos últimos siglos—. Pero lleva también consigo una lamentable potenciación no sólo de las desigualdades humanas (maldades históricas) sino también de lo que fomenta y endurece la inversión que denunciamos como «mal radical» (perversión del corazón).

46. Entre los cuales habrían de tenerse en cuenta componentes de la animalidad humana. Tal, sobre todo, la *agresividad*, que está en la base de la violencia, que origina las más graves de las actuaciones humanas de maldad. Sobre ella hay mucha bibliografía reciente. Baste recordar el libro clásico de K. Lorenz *Aggression: das sogenannte Böse* (1966) y la aportación muy matizada de E. Fromm *Anatomía de la destructividad humana* [1975], FCE, México, 1978. Por su explícita relación a la religión, habría que dar especial atención a las obras de René Girard, a las que me referí en el capítulo primero.

47. Al nivel antropológico del planteamiento que hago, no tendría sentido una aserción metafísica de plena universalidad. Pero ¿es más que eso lo que pide la historia humana, por la que se hace la reflexión?

punto de partida han de ser siempre los hechos. La humanidad ha surgido por evolución en el planeta Tierra; su historia es la que es, y sobre su paradójica constitución vale lo recién dicho... (Por otra parte, sobre el «puede» divino sólo caben conjeturas muy sobrias.)

Eso sí, en este caso hay que dar todo el relieve que requiere a la dignidad humana. No sería asumible por la fe que Dios no la respetase: no valdría una respuesta que implicara que para Dios los seres humanos son *simples partes* del Todo cósmico. Hay, por otra parte, todo un sector de «hechos» aquí pertinentes que escapa al control objetivo: aquello que de Dios viven en su experiencia íntima los corazones humanos (que no debe entenderse a modo de milagrosas intervenciones cósmicas divinas; y que para el creyente en Dios es esencial). Y, en otra línea, el respeto divino por la peculiaridad humana (por su libertad, que incluye el albedrío) podría quizá proporcionar una respuesta específica frente a una simple responsabilización de Dios por el hecho de la maldad.

Algo de todo eso habría que incorporar a una respuesta que, por lo demás, sería análoga a la dada sobre el mal cósmico. Pero hay aún un aspecto diferencial más relevante. Lo dicho sobre el «mal radical» hace pasar al primer plano —sin eliminar la cuestión «de dónde»— la cuestión ¿«*hacia dónde* va el ser humano con su mal»? Al creyente que vive en lucha contra el mal no le interesa tanto qué parte tiene Dios en que estén las cosas como están, cuanto si puede Dios ayudarle a vencer el mal. Es coherente que también la reflexión filosófica lo siga en ese giro, incorporándolo de algún modo en su ponderación de respuestas.

Es menester preguntarse si tal giro no equivale a un cambio de paradigma. En el esquema que he adoptado para la presentación histórica del monoteísmo, el «mito adámico» iniciaba ya un giro, al destacar la dimensión ética frente a la gnóstica del «mito teogónico»; lo hacía, empero, mediante un relato mítico referido al pasado que dejaba el camino abierto a su interpretación literalista como «paraíso» y «caída». Por otra parte, mi reflexión filosófica sobre el problema del mal en el monoteísmo ha adoptado la visión evolutiva de las ciencias actuales; que, aunque no incompatible con lo nuclear ético del mito adámico, hace innegable contraste con él. ¿No pide trasladar el problema a lo que podríamos llamar «mito moderno»?

Eso, como ya he dicho, tendría afinidad con la misma vivencia religiosa monoteísta. Creer en Dios es, para el creyente monoteísta, inseparable de esperar que, aunque sean tantos los males físicos que rodean la vida humana y tanta la maldad que los humanos han desplegado en su historia, *nada de eso tiene la palabra final*. «Dios» es la clave que hace posible «esperar contra esperanza». «Dios providente» es «Dios salvador»: salva en la misma historia, ayudando a los humanos a vencer

su inclinación al mal; y, en su eternidad, tiene una posibilidad salvadora definitiva, más allá de la historia.

En una actitud así, la filosofía reencuentra una de las más claras constantes de toda religiosidad, desde la que podemos reconstruir como ancestral. El privilegio de los símbolos personales-amorosos en el monoteísmo potencia la confianza en el Misterio absoluto como fuente de salvación; por otra parte, emplaza al creyente a cooperar a lo que espera. Al tratar de evaluar la plausibilidad de esa actitud, debe la filosofía dar atención a sus supuestos. Y no lo ha hecho siempre así en el problema del mal. Las teodiceas clásicas han puesto acento de modo unilateral en el origen de los males; algo comprensible, porque, al quedar implicado Dios en ellos, la fe quedaba amenazada en su misma base. También los creyentes lo habían sentido así desde antiguo —testigo el autor del libro bíblico de Job—. Pero si el debate racional no explora otra dimensión, deja al creyente con menos salidas teóricas de las que vitalmente tiene. Es de otro modo como reacciona el creyente mismo: ante todo, no deja la esperanza. Es justa una reaproximación filosófica desde esa otra dimensión.

Una humanidad emergente de un denso enjambre de dinamismos, a los que pertenece pero de los que se destaca, *espera* no caer presa definitiva de esas fuerzas ciegas que tan a menudo frustran sus aspiraciones. Una humanidad a cuyos miembros el privilegio de la libertad ha hecho de algún modo responsables de sus caminos, pero dejándoles patologías que limitan esa posibilidad; humanidad afectada de un «mal radical» generador de una penosa historia de maldad, para el que necesita más curación que castigo. El «Dios» en quien puede creer es menos el gran Demiurgo del que proviene que *el gran Aliado por el que apuesta*.

Si vale tomar esta pregnante evocación como descripción suficiente del hecho básico sobre el que hay que reflexionar, la pregunta será: *¿cómo es de razonable una tal «apuesta»?* Entrar plenamente a una pregunta así significaría intentar un enfoque ya «existencial» más que objetivo. Lo haré en el epílogo. Pero caben unas primeras posibles respuestas, sin dejar el enfoque «objetivista» que ha presidido los últimos capítulos. Intentaré ante todo reformular la pregunta, señalando analíticamente los que serían factores pertinentes para una respuesta.

Habrá que precisar el *lenguaje de «apuesta»* al que he acudido. Es oportuno si evita ciertos equívocos y se desvincula de lo concreto de ciertos usos que ha tenido en la historia del pensamiento (Pascal). Debe quedar claro, ante todo, que no se toma en el sentido de lo simplemente aleatorio. Expresa una *toma de posición* con dimensión intelectual asertiva más firme subjetivamente de lo que avalan sus bases objetivas, científicas o filosóficas. A la que por tanto subyacen valoraciones, un

fuerte tono afectivo y un cierto peso de decisión libre⁴⁸. En todo caso, una toma de posición en la que quien la hace no aguarda a tener seguridad previa, sino que comienza anticipando algo y (en esa medida) asumiendo un «riesgo». Ninguna antropología sensata lo proscribe. No sólo es un hecho que los humanos recurren con frecuencia a apuestas así entendidas, sino que en muchas ocasiones no les es posible una toma de posición de otra índole; y una sistemática inhibición resulta inhumana.

¿En qué se basaría un laudo de «razonable» para la apuesta en cuestión? Dado que su riesgo no es sino la índole «ilusoria» de Dios, ¿no podrían ser base suficiente los efectos saludables de *incremento del coraje ético* que produce? (¿O debe ceder ante la orgullosa *lucidez inflexible*?) Es quizá en estos términos como el dilema se plantea existencialmente a bastantes. Desde la objetividad, ambas opciones —apuesta y lucidez— resultan razonables.

Pero debo dar atención explícita a un factor que he apenas mencionado: la oferta de realización tras-mundana que incluye la esperanza en Dios. Pues podría alterar el planteamiento e, incluso, impurificarlo. Tener una dimensión «escatológica» entre sus creencias es un rasgo bien conocido de las religiones monoteístas. Es sabido también que su modo de presentación tradicional ha sido en la forma de la sanción (premio/castigo) tras la muerte. Cuando tal presentación prevalece, la creencia en Dios es más bien algo previo no puesto en cuestión. El efecto que produce la creencia escatológica es un refuerzo —pero algo cuestionable— de la motivación moral: de estímulo o, sobre todo, de disuasión por temor. (Con la paradójica secuela de postular de ese modo, al buscar una victoria sobre los males, una exacerbación de los mismos en el «infierno eterno».)

En la concepción que estoy sugiriendo, la apuesta del creyente por Dios tiene que ver con su actitud ético-religiosa, pero no en razón de la sanción, sino *para la viabilidad del proyecto de humanidad* gravemente amenazado por los males: por los cósmicos y, sobre todo, por el «mal radical». El creyente no pretende descargarse de su carga ética. Pero se siente débil personal y colectivamente. Aspira a una «salvación del mal» que será, ante todo, *fuerza íntima* para que la humanidad solidaria llegue a ser más y más real; y concibe a Dios como su clave y su garantía. Por otra parte, como Eterno, el Misterio amoroso que es Dios podría hacer que la «salvación del mal» alcance también a las «víctimas de la historia», a quienes los males cósmicos y la maldad humana privaron de elemental realización humana en el tiempo de sus vidas en la Tierra. Así

48. El «análisis del acto de fe» que suelen hacer las teologías cristianas no da algo muy diferente.

es como comparece la dimensión escatológica en la «apuesta» por Dios: como posible *plenificación humana en la eternidad divina*. Y así es Dios, en la fe-esperanza del creyente monoteísta, «salvación del mal».

La filosofía de la religión debe incorporar este punto de vista en su reflexión sobre el problema. Debe aceptar el plantearlo también desde el «hacia dónde». Obviamente, eso no puede significar que renuncia al clásico planteamiento «de dónde el mal», que pone en cuestión la plausibilidad misma de la fe. Su pregunta, ya antes sugerida, será: ¿es plausible creer en Dios creador de esta humanidad así sumergida en el mal? Indiqué que la respuesta posible sería lógicamente análoga a la dada para el mal cósmico, aunque con dos salvedades. Ante todo, la que exige el relieve de la dignidad personal humana, nunca simplemente integrable en el Todo cósmico. También la que viniera eventualmente de esa peculiaridad humana que es la libertad.

Pues bien, quizá la incorporación del planteamiento «hacia dónde» aporta, ante todo, a la ponderación sobre la plausibilidad de la fe esa salvaguardia de lo personal humano que supone la *dimensión escatológica* entendida como lo acabo de hacer. Dado que, como agentes vitales en el planeta Tierra, los animales humanos han de someterse como todos los demás —provistos, eso sí, de inteligencia y de las defensas que técnicamente puede proporcionarles— a las interacciones de las fuerzas cósmicas, no es concebible sin dicha dimensión escatológica otra posibilidad de que muchas personas humanas logren superar su grave lote de mal, quedando así subordinadas sin más al Todo cósmico. Surge de este modo un punto adicional a la respuesta que mantuve cabe dar sobre el mal cósmico (9.4.2).

¿Aporta también la incorporación del planteamiento «hacia dónde» otro punto adicional en relación con la prerrogativa humana de la libertad? Quizá también, si se tiene un concepto pleno de «libertad». En el contexto de la clásica teodicea, se ha tenido en cuenta con exclusividad el «albedrío» (el segundo aspecto de los que presenté antes, en 10.1.4). Éste hace a los humanos responsables; y, en la medida en que lo sean, exonera a Dios al no constar que su omnisciencia y omnipotencia, bien entendidas, puedan alterar las decisiones humanas⁴⁹. Pero el albedrío no es el único aspecto de la libertad. Más radical es la *apertura a un horizonte valoral ilimitado*; una apertura que, realísticamente, debe entenderse como *progresiva liberación*. Es en relación con la libertad así

49. Ver antes, 10.1.4.2. Ya expresé cierta reserva frente al excesivo antropomorfismo de los planteamientos que, en el tema, llevan a conclusiones netas, unas u otras. Es preferible atenerse a formulaciones muy cautas; aunque dejen cierta impresión de menos netas.

entendida como la adición del más dinámico planteamiento «hacia dónde» puede dar un punto adicional de posible respuesta.

Recordemos una vez más que lo correcto es concebir la realidad humana —la especie y cada persona— como resultado de una evolución aún no llegada a término sino más bien todavía en camino. En camino desde el sometimiento al determinismo de estímulos y condicionantes hacia posibilidades más y más amplias. Un camino de *liberación*. Emergente desde grados inferiores de animalidad, el ser humano vive inicialmente «cerrado» en el *Umwelt* de estímulos y deseos concretos. Lo que *lo libera* (= «abre») es el progresivo despliegue de un *horizonte de valor universal*. Mirado desde ahí, lo que hay de decisión de albedrío en el «mal radical» (esa «perversión culpable del corazón» que se aferra al «amor de sí» frente a la llamada universal) no es precisamente un logro ni un ejercicio de libertad, sino un cierto suicidio, un «recorte de libertad hecho posible por la misma libertad».

Y, desde este ángulo de mira —más hondo—, Dios no representa un competidor; ni alguien con quien compartir responsabilidad. Es, más bien, un *factor liberador*: y es ése un aspecto esencial de su oferta de «salvación». Liberadoras son —los factores más próximos— la *cultura* en general y, muy en concreto, la *técnica*. A una liberación de más alcance lleva la *actitud ética solidaria*. Lo que, en esta perspectiva, aporta Dios (y la fe en él) no es separable de la actitud ética, sino su plenificación⁵⁰.

Volviendo, entonces, a la pregunta: ¿es plausible creer en Dios creador de una humanidad en esas condiciones —tantos males físicos, agravados por el mal radical humano—?, cabe ofrecer una respuesta, ella misma plausible, que fuera algo más allá de las ya ofrecidas, basadas en lo inevitable de los factores cósmicos en juego. La situación presente de la humanidad tiene sentido porque, precisamente por la reciedumbre que exige la presencia de tantos males y la ausencia de tutelas privilegiadas frente a ellos, brinda a los humanos el poder *completar de modo personal y libre su camino de personalización y liberación*⁵¹.

Es una respuesta sujeta a muchas réplicas —sobre todo si se piensa

50. En la expresión cristiana, es «espíritu» el término que más netamente vehicula este sentido liberador de «Dios».

51. Es una sugerencia que hizo John Hick ya en 1966, encontrando para ella un padrino histórico: sería la «teodicea ireneana» (de Ireneo de Lyon, siglo II d.C.), frente a la «agustiniana» que prevaleció en la historia occidental. La «razón» por la que cabe comprender que Dios creara este mundo y estos seres humanos, que iban a contener/causar tanto mal es su perfeccionamiento personal. El mundo es lugar de personalización: un *Soul-making Valley*, en una afortunada expresión tomada de John Keats. Ver *Evil and the God of Love*, reed. 1977, especialmente pp. 211-215, 253-261.

en tantos humanos para quienes las posibilidades reales de su verificación están muy recortadas—. Pero, de todas las propuestas hechas por las teodiceas, es quizá la que muchos otros humanos encontrarán más plausible. Y, desde luego, la que en mayor medida aún un sentido religioso cercano a lo que vive el creyente con la visión realista que aportan las ciencias actuales⁵². Hay que conceder, en todo caso, que es una propuesta muy modesta, que dejará insatisfechos a otros.

10.2. «REVELACIONES HISTÓRICAS» DE DIOS

La segunda parte del capítulo debe dedicarse a un aspecto de la relación «Dios, Señor de la Historia» que —siempre ya en el supuesto de que Dios es providente— es de importancia central en las tradiciones religiosas monoteístas. Según lo que éstas profesan, Dios ha tomado *iniciativas concretas en la historia humana*. Por lo que la comunicación que con él pueden mantener y mantienen los seres humanos no es simplemente homogénea. Dios-Amor ama a todos. Pero ha mostrado su predilección hacia algún —algunos— elegido(s), a quien(es) «se ha revelado» de modo singular, constituyéndolo(s) así en camino de salvación para los demás.

Esto es una expresión correlativa de un rasgo histórico que ya repetidas veces he destacado: las tradiciones monoteístas son esencialmente disimétricas. Son tradiciones originadas por un «profeta», que es quien les ha transmitido su estilo religioso peculiar, su modo concreto de comunicarse con Dios; y, con él, una serie de creencias, de preferencias simbólicas y de pautas éticas y rituales. Si todo esto se expresa como desde el origen al que el profeta y su tradición lo atribuyen, eso es lo que se expresa diciendo: «Dios se ha revelado al profeta y el profeta trasmite a sus fieles la revelación». Y, consiguientemente, ser fiel, en esa tradición, es creer en «Dios-así-revelado» y creer en el profeta como «revelador de Dios».

Puede comprenderse que la reflexión filosófica encuentre este tema especialmente difícil, y vea en él múltiples cuestiones que necesitan dilucidación. Ya el mismo lenguaje de «revelación», que hace a Dios sujeto gramatical de enunciados en que los humanos expresan lo que asumen ser los designios divinos, ¿no es demasiado ingenuo, hasta poder resultar arrogante? Pero no es eso lo grave, sino que se presta más que otros a dogmatismos, por cuanto refuerza sacralmente y tiende a absolutizar lo

52. Me parece que iría en dirección muy similar la propuesta que se obtendría de las obras de Pierre Teilhard de Chardin.

que de entrada y por lo pronto son determinadas experiencias religiosas humanas y su expresión lingüística.

El problema llega a su máxima gravedad con la apelación a «revelaciones históricas singulares», múltiples e inevitablemente diversas. Esto deja a los humanos en la perplejidad de opciones de gran envergadura, para las que no les será fácil encontrar criterios racionales. No se trata de elegir uno u otro maestro de sabiduría, como puede ser el caso en otros ámbitos religiosos; sino de acoger el verdadero mensaje de Dios en una oferta diversificada. Con ello queda sembrado el germen de antagonismos religiosos muy difícilmente superables.

Tales antagonismos se hacen ostensibles sobre todo en su dimensión social. La *actitud vital* del fiel de las tradiciones proféticas es de adhesión firme, que incluye una convicción de cercanía a la verdad recibida, por la que le resulta antagónica de entrada la pretensión de verdad de las otras tradiciones... En el clima afectivo de tal actitud se implican con mucha facilidad las diferencias étnicas y socio-económicas. Con lo que es inevitable que la situación conduzca a violencias. La historia, desgraciadamente, lo confirma y aun refuerza.

También en la dimensión teórica existe un antagonismo. Las apelaciones a la especial comunicación divina que se nos han conservado acerca de los profetas originadores (Moisés, Jesús, Muhammad) son hasta cierto punto semejantes; pero precisamente eso mismo hace que no resulten compatibles. La reflexión filosófica sobre la plausibilidad del monoteísmo no puede evitar enfrentarse con esto. Y habrá siempre de recordar que todo el tema ha sido suscitado en la historia humana no por la filosofía, sino por las actuaciones de esos profetas.

10.2.1. *Aproximación filosófica a «revelación»*

Los enfoques reflexivos del tema hechos desde dentro de una u otra de las tradiciones («teologías») no encontrarán fácil lograr una visión suficientemente amplia, que les permita ser atendibles para los que no participan de su tradición. Tendrán, en todo caso, por obligado partir del análisis de las pretensiones concretas de una u otra tradición.

Pienso que tal itinerario no sería filosóficamente fecundo. Para encaminar bien la reflexión, tengo por imprescindible situar el tema en un marco más amplio. Quiero decir: antes de la difícil ponderación sobre pretendidas iniciativas históricas divinas, sobre los criterios con los que cabría discernir la plausibilidad de cada pretensión de estar ante una de ellas y sobre las consecuencias que de ahí pueda derivar una tradición religiosa, veo imprescindible intentar aclarar, a la luz de la morfología de lo sagrado y de lo que llevo filosóficamente elaborado hasta aquí,

lo que sugieren esas expresiones clave: «revelación de Dios, Dios se revela».

Sugiero, como puede verse, una estrategia de comprensión que, de entrada, invierte la que hubiera parecido más obvia desde el lenguaje de las tradiciones proféticas. Es, me parece, la estrategia obvia para un enfoque filosófico que busca ponderar la plausibilidad de ese lenguaje y esa concepción. Paradójicamente, podría esconderse en ellos *algo nuclear a toda religiosidad*; algo no que no quedaría anulado, sino sólo matizado, por lo peculiar del uso profético-monoteísta y que seguiría constituyendo el fondo también de este último. Lejos de traicionarlo, este reenfoque es el que más ayudaría a comprenderlo.

Procediendo según este proyecto, un primer paso a dar es previo: hay que atender —aunque sea con una simple mención— a la semántica del término y a sus usos generales. Se percibe bien que expresa en primer plano la remoción de un «velo»⁵³, de algo que encubría lo importante y que, al removerse, *permite por fin el acceso* a ello. Los matices de su uso oportuno incluirán lo *sorprendente* del descubrimiento y su *relevancia* para el que lo hace. Si el sujeto mismo siente el descubrimiento como debido a su ingenio tenderá a llamarlo, más bien, «invento». Si se siente más bien pasivo, quizá lo llame «iluminación». Será cuando le viene por el testimonio de otro, que conocía previamente «el secreto», cuando encontrará más obligado el llamarlo «revelación».

10.2.1.1. «El Misterio se revela en el Cosmos»

Pasemos ya al contenido que el término puede cobrar en contexto religioso. Lo primero que hay que constatar es que se trata de un término válido para denominar *lo que siempre ocurre en las experiencias «hierofánicas»* que configuran el ámbito de lo sagrado. Todo aquello que constituye el fenómeno religioso podría resumirse así: «el Misterio se revela en el Cosmos». (Y es importante no olvidar la perspectiva humana que se supone en una frase como ésa. La revelación ocurre *para los seres humanos*; sobrentendemos: «se nos revela». No tenemos el punto de vista del Misterio para hablar *desde* allí; aunque sepamos no tropezar en la inversión gramatical que lleva a hacer «al Misterio» sujeto del enunciado.)

El término, en lo últimamente dicho, resulta intercambiable con otros a los que acude la morfología de lo sagrado: ante todo, con los

53. El prefijo *re-* tiene, en la lengua latina (y en las romances), además de los sentidos positivos de refuerzo o iteración, uno de matiz negativo (ejemplo: *re-probare*). Como es sabido, en la tradición bíblica «re-velación» traduce (literalmente) el término griego *apokalypsis*.

que emplean el radical del verbo griego *phainesthai*, mostrarse («hierofanía», etc.). Quizá «revelación» destaca especialmente, junto a lo imprevisto del surgimiento, lo central de la *experiencia* del sujeto religioso. Desde ella resultan «reveladores» no sólo los acontecimientos, sino también aquellos aspectos de realidad cósmica o humana en los que se ha dado la hierofanía. Y, en otro nivel, las varias expresiones con que los humanos los acogen, sus rituales y mitos...; más genéricamente, las complejas formas simbólicas que hacen eco, el halo sagrado que puede quedar como envolviendo todo, así como la inspiración que ulteriormente suscita para otros humanos⁵⁴.

La reflexión debe pasar desde este primer esbozo descriptivo a una profundización. Se preguntará por lo adecuado de resumir: «el Misterio se revela en el Cosmos». En el nivel ordinario de la experiencia humana y su lenguaje actual, decir el «Cosmos» es referirse a todo lo real. Pues bien, lo que la experiencia religiosa descubre no es, en un sentido, sino el mismo Cosmos (realidades y acontecimientos, naturales y humanos). El «Misterio» no es nada en concreto de eso real cósmico, ni la suma de todo ello; pero tampoco puede ser algo simplemente ajeno. Es como su «otra cara», la «cara misteriosa de lo real». Lo que se revela en la experiencia religiosa es, valga decir, «el Fondo del mismo Cosmos»⁵⁵. Así cabe entender lo que los humanos religiosos creen alcanzar —o atisbar— ya no en virtud de sus experiencias ordinarias y de los saberes conceptuales que pueden formar a partir de ellas. (Y es volviendo la mirada, ulteriormente, desde esa «revelación del Misterio» como crearán comprender todo lo real cósmico como aquello que «expresa el Misterio».)

Hay todavía otro matiz que viene sugerido (aunque quizá menos claramente) por el término «revelación»: la índole no estática sino *dinámica* de lo real cósmico: es *acontecer*. Con lo que resulta quizá más adecuado usar tiempo verbal de proceso: «el Misterio *se va revelando* en el acontecer cósmico». Esto deja comprender la relevancia que el insistir en «revelación» confiere a *la historia*, que es la parte humana de ese acontecer. Y deja también comprender que sea en los climas religio-

54. En muchas religiones se cuenta con experiencias concretas a las que cabe denominar «revelaciones» (o algo sinónimo). Como es obvio, todo eso no va a entrar en la reflexión que intento. He de centrarme con exclusividad en lo nuclear.

En sus certeras aproximaciones a lo religioso —en su «filosofía del límite»—, reserva Eugenio Trías el término «revelación» para caracterizar las aportaciones concretas de las varias religiones: revelaciones siempre fragmentarias de la religión ecuménica que subyace. Ver la excelente síntesis que hace el autor en «Religión ecuménica y fragmentos de revelación» (en AA.VV., *Pensar la religión*, Fundación Juan March, Madrid, 2000, pp. 41-67).

55. Para la comprensión de la relación que intento sugerir, me remito a lo escrito en los capítulos séptimo y noveno (sobre todo, en 9.2).

sos en que prima la atención a la historia donde ha tenido y tiene más centralidad el lenguaje de «revelación».

Pero queda aún una cuestión importante: en el análisis que voy sugiriendo ¿implica el uso del término que se atribuye al Misterio una «iniciativa»? La respuesta ha de ser, en algún sentido, afirmativa; no tendría sentido pensar ese «Fondo» de un Cosmos dinámico como pura pasividad. Pero conviene quizá ir con cautela; pues atribuirle «iniciativa» puede resultar sinónimo con atribuirle «un designio» sobre los acontecimientos. Y, en efecto, es así como lo conciben las religiones profético-monoteístas. Pero, como esto es una nota diferencial de las mismas, es conveniente evitar la apariencia de atribución prematura universal del rasgo.

10.2.1.2. «Dios se revela en el Cosmos»

Ahora bien, cuando ya pasamos a centrar la atención en la religiosidad monoteísta, eso no significa que hayamos de referirnos exclusivamente a sus peculiaridades más propias, como es el destacado de la «revelación histórica *singular*» que la fe reconoce haber sucedido en el profeta, en los acontecimientos que vivió, en sus experiencias y en sus palabras. Eso mismo se hace más difícil de comprender si se lo arranca del marco más general que he venido describiendo.

En realidad, se dice aquí también quizá lo más básico con ese enunciado: «Dios se revela en el Cosmos». No es algo diverso de lo que he estado tratando de sugerir con el enunciado «El Misterio se revela en el Cosmos»; ahora, eso sí, con la adición expresa de la convicción creyente de que la iniciativa divina incluye un *designio* suyo y es, por tanto, una «comunicación amorosa y libre» destinada a aquellos seres del Cosmos que son capaces de captarla como tal.

No es una cuestión secundaria mi insistencia en partir de ahí y buscar desde ahí la inteligibilidad de la revelación histórica singular a que apelan las tradiciones monoteístas. Puede ser el único modo de que ésta resulte plausible y quepa intentar resolver los problemas específicos que plantea. En las teologías cristianas se ha dado un giro importante⁵⁶, en la

56. Solía admitirse en esas teologías un «concepto amplio de revelación», correspondiente a lo que de Dios se descubre en el Cosmos. Frente a él, se ponía la atención de modo casi exclusivo en el «concepto estricto» histórico, que se suponía por sí inteligible. La aportación que más ha contribuido al reenfoque ha sido el libro del grupo de Wolfhart Pannenberg *Offenbarung als Geschichte* (1961); una aportación que, a su vez, suscita más de un problema. Sobre el autor y su obra, el excelente libro de M. Fraijó *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Cristiandad, Madrid, 1986. Una reasunción del proyecto de Pannenberg, la de A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación*.

segunda mitad del siglo XX, hacia tal reenfoque del tema —para ellas absolutamente central—. Es desde la comprensión de lo que expresa «Dios se revela en el Cosmos» desde donde puede intentarse, ulteriormente, comprender la peculiar pretensión de las tradiciones proféticas.

Y entonces, la mejor aclaración básica —a la vez que profundización— de lo que el creyente intenta decir con su aserto «Dios se revela en el Cosmos» no es otra que una adecuada concepción de lo que el creyente monoteísta expresa como «Dios, creador del Cosmos»⁵⁷; donde es capital el subrayado de la *índole amorosa* de la creación. Eso equivale a reconocer a Dios un designio de «revelación»; un reconocimiento del que es inseparable que el ser humano se sienta su beneficiario, a fuer de criatura racional y libre, capaz de captar el mensaje que es esa revelación y responder a él con su actitud religiosa.

Hace también comprensible que, de todas las realidades del Cosmos, sea su propia *historia* (personal y de la especie) lo que el creyente encuentre más relevantemente «revelador» de Dios. Desde su —insuperable— punto de vista humano, el ser humano encuentra en su *misma progresiva realización histórica el mensaje de auto-comunicación divina* que llama «revelación»⁵⁸. Algo que, casi inevitablemente, encauza la comprensión del «designio de Dios» hacia una *visión global de la historia* y privilegia la dimensión de «teología de la historia» que tendrá la reflexión que el creyente monoteísta haga sobre su fe.

Debe ulteriormente aceptarse que una referencia a lo universal de la historia es algo demasiado abstracto. La «historia» es siempre, de entrada, la de una cultura o un pueblo; y la universalización sólo surge por superación de esas «historias» de una u otra cultura o pueblo⁵⁹. Lo cual

La revelación divina en la realización humana, Trotta, Madrid, 2007 (nueva edición, revisada y ampliada, de la obra publicada originalmente en 1987 bajo el título *La revelación de Dios en la realización del hombre*, por la que cito).

57. Intenté por mi parte la comprensión filosófica de ese rasgo de la fe en el capítulo noveno (9.1 y 9.2)

58. Es éste, como ya recordé, el significativo título que Torres Queiruga ha puesto a su libro. Por supuesto, se trata de la historia humana íntegra, no de segmentos de ella; es lo que Pannenberg ha subrayado hablando de «historia universal», sólo al final de la cual podrá darse por cerrada la revelación.

Y, por supuesto también, este relativo «antropocentrismo» está muy lejos de ser absoluto; menos que nada, de excluir la posible presencia en el Cosmos de otros seres racionales y libres, destinatarios del designio divino.

59. El filósofo que percibe esto comprenderá mejor por qué las más notables «filosofías de la historia» surgidas en Occidente han arrancado de matriz teológica, y ésta concreta. El ejemplo de Hegel es el más claro. (Un intento de filosofía sistemática de la historia, que quiera referirse a lo concreto sin quedar en lo abstracto, habrá de ser muy modesto, al no contar con la clave que para la construcción puede proporcionar la noticia de un «designio divino concreto».)

sugiere ya la necesidad de que la reflexión emprendida pase a ocuparse de significados más particulares de «revelación».

El itinerario de comprensión que he venido sugiriendo en mi presentación es el inverso del seguido históricamente por la autorreflexión de las tradiciones monoteístas, que por ello han sido inicialmente particularistas. (Y sólo en una maduración, aún no plenamente alcanzada, van logrando ser coherentes con el universalismo que tenían en germen.) Pero el reconocer esto no quita nada a la idea que guía mi presentación. La noción «revelación histórica singular» no es adecuadamente comprensible sino desde la noción básica «Dios se revela en el Cosmos»; y la plausibilidad que pueda otorgársele dependerá de la previamente reconocida a esa más básica noción.

10.2.2. «Dios se revela en la Historia»

Llego, pues, al tema más problemático que debo abordar. Decir «Dios se revela en la historia» no puede dejar de significar «en la historia global»; pero también que existen en la historia humana tradiciones religiosas que atribuyen su origen a una «revelación singular de Dios». Cambiando el punto de mira, voy ahora a intentar captar el sentido de esa apelación.

10.2.2.1. Las «revelaciones» proféticas originantes

Como puede entenderse, no es éste el momento para ningún detalle histórico⁶⁰. Pero hay que partir de los concretos. Para evitar la dispersión, prescindiré de casos que habría sido oportuno considerar (Zaratustra, Mani). Me ceñiré a las tres tradiciones proféticas mayores; aun así, mi intento de visión conjunta será difícil —para algunos quizá forzado.

No es infrecuente agruparlas bajo el título común clasificador de «religiones del Libro». Se trata, indudablemente, de una nota significativa, aunque, como en seguida diré, tal que, en su fondo, no sólo asemeja sino diferencia fuertemente entre sí a cada una de las tres tradiciones. *Algo común* supone, en todo caso, en ellas: la «revelación histórica de Dios» *se vehicula en la palabra*; en palabras humanas de una lengua determinada (hebreo, griego, árabe); un rasgo muy comprensible, siendo como es el lenguaje el medio más específico de la comunicación inter-humana. Como la palabra primera («oral») tiene su fragilidad, para garantizar su fiel conservación se acude a la *palabra escrita*. El Libro

60. En el capítulo segundo hice evocaciones breves, a las que me remito.

propicia una firmeza que no parece obtenible de otra manera. Con ella, también una sacralización.

Para captar y valorar correctamente *lo diferencial* de las tres tradiciones, veo oportuno introducirlo desde la consideración de otros elementos que quedan menos de relieve pero son también nucleares en la «revelación histórica» y complementan la virtualidad de la palabra. Me parece que hay que considerar: *a)* algo más integral, del orden del *acontecimiento*; y *b)* no menos, el decisivo papel de *experiencias religiosas*, las más propiamente reveladoras.

Así pues, *acontecimientos*, *experiencias*, *palabras* son, a mi entender, los tres constitutivos de la revelación divina originante de cada una de las tradiciones proféticas.

Es en Israel donde este análisis se convalida del modo más patente. Para los fieles yahvistas, revelación de Yahvé es la *historia íntegra del pueblo elegido*: una serie de acontecimientos. Que, eso sí, no son revelación en su vertiente desnudamente fáctica; sino en la *palabra interpretativa* del profeta (que relee el pasado y el presente para lograr así atisbar algo del futuro). Lo hace en virtud de una «inspiración» divina, de una *experiencia religiosa excepcional*, que los demás son invitados a reconocer, haciendo tal interpretación parte de su convicción de creyentes. (Lo que incluye, pienso, también en ellos algo que podemos llamar una «experiencia-eco»). La *Torá* escrita es inicialmente mera depositaria de tales interpretaciones. Fue después, en el judaísmo post-bíblico, al perderse las otras instituciones que mantenían cohesionado al pueblo (Templo y sacrificios, Monarquía), cuando el Libro adquirió mayor relieve, con tintes más fuertemente sacrales; algo muy comprensible en un pueblo dispersado que necesitaba conservar rasgos de identidad.

El modelo se aplica también con facilidad a la revelación originante de la tradición cristiana. El *acontecimiento* de base es doble: ante todo y como lo verdaderamente nuclear, la vida, predicación y muerte de Jesús de Nazaret; después, la formación de las primeras comunidades que creyeron en su resurrección. Ambos acontecimientos incluyen *experiencias religiosas excepcionales* y *palabras* que las expresan. Las experiencias y palabras de Jesús pertenecen a lo más central del acontecimiento que es su vida: y se comprende que sea a ellas a las que el cristianismo ha atribuido el mayor rango como revelación de Dios. En todo caso, para la fe cristiana es también esencial la experiencia y la palabra de los creyentes de la primera generación que proclamaron a Jesús «viviente en Dios». Se trató en ambos casos de tradiciones orales, que sólo se fueron poniendo por escrito (en relatos sobre Jesús y sobre las primeras comunidades, así como en cartas ocasionales) en un período de bastantes decenios; y al que no se dio carácter de vehículo escrito de la revelación sino mediante

una decisión selectiva («canon», establecido hacia finales del siglo II), buscando tener una referencia consensuada suficientemente clara para afrontar las diferencias de interpretación que iban crecientemente surgiendo. Se imitaba en ello el modelo bíblico.

Entiendo que cabe aplicar el modelo también a la revelación originante de la tradición musulmana. Aquí el *profeta* (Muhammad) es también central, como en el caso cristiano; pero no (como en Jesús) en el acontecimiento integral de su vida, predicación y muerte, sino precisamente en *sus experiencias excepcionales* de recepción de la *palabra revelada*. Aunque ésta tardará algo en ponerse por escrito, se comprende bien que el *Corán* tenga ya siempre en el islam un rango más central que el que puedan tener la Biblia y el Nuevo Testamento en las tradiciones bíblica y cristiana. El islam realiza, por ello, la noción de «religión del Libro» de un modo mucho más pleno que ninguna de las otras dos tradiciones proféticas.

Las tres tradiciones profesan que en su origen se ha dado una iniciativa libre con intención salvadora de Dios, por la que «él se ha revelado». En Israel, la revelación, que acabará recogida en los escritos que integran la Biblia, se despliega históricamente en los acontecimientos del pueblo elegido interpretados por sus profetas: *el pueblo es, de algún modo, el centro*. En el cristianismo, la revelación *viene a identificarse con la persona de Jesús*, con la autointerpretación que él dejó entrever y completaron los que lo recordaron y creyeron que vive definitivamente en Dios. En el islam, la revelación *se identifica con las palabras del profeta que recoge el Corán*. El modelo común a las tres tradiciones se realiza con estas marcadas diferencias entre ellas.

Las tres tradiciones coinciden, por lo demás, en proclamar a Dios creador del Cosmos. Con ello, sea de modo explícito, sea al menos implícitamente⁶¹, reconocen lo que podemos llamar un «estrato básico» de revelación divina que sería, por definición, asequible incluso a quien no admitiera la pretensión concreta de lo peculiar de cada tradición histórica. Lo que éstas introducen de peculiar vendría a ser como un «segundo estrato» —aunque el más propio— de revelación, cuyo significado puede resumirse como *oferta de «salvación»*. Es un mensaje de «cercanía de Dios», de «gracia»; manifestación de su designio amoroso hacia los humanos.

61. Tanto en escritos bíblicos («Antiguo Testamento») como en el Nuevo Testamento se mantiene expresamente que Dios es asequible desde la Naturaleza: «Son necios los hombres que han desconocido a Dios y no fueron capaces de reconocer al Artífice atendiendo a sus obras» (Sab 13, 1). «Lo invisible de Dios desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras» (Rom 1, 20). Pienso que esto subyace también a las recriminaciones del Corán contra los incrédulos.

La reflexión filosófica comprende sin dificultad el sentido religioso de este segundo estrato. Pero encontrará en él serios problemas, que amenazan la coherencia misma de lo que proclama y, por consiguiente, su plausibilidad (por lo que subraya la importancia de pensarlo desde el primero). Se trata, por definición, de ofertas de salvación dirigidas a *un grupo reducido* de humanos. Hay ya un problema en la noción de «predilección divina» que eso supone, una noción que parece poco compatible con la universalidad que debe atribuirse al Dios-Amor. Al aludir antes el tema (10.1.5), remití para el presente contexto el ponderar lo que podrían aportar a hacer plausible la noción posibles experiencias religiosas realmente excepcionales. Tales podrían ser, si algunas, las que han dado origen de las tradiciones proféticas. ¿Es esto realmente aclaratorio?

Incluso resuelto ese problema, quedan otros: *a)* ¿cómo lograría la oferta de salvación hecha desde un punto de arranque histórico concreto el mínimo de real alcance universal que permita entenderla sin contradicción como algo digno de Dios?; *b)* ¿cómo podrían resolverse los problemas suscitados por las importantes diferencias que tienen unas ofertas que se presentan en competencia y mutuamente excluyentes en su demanda de carácter definitivo?

Antes de abordar estos problemas, puede ser oportuno intentar precisar aún un poco más las diferencias que presentan entre sí las ofertas de salvación de las tres tradiciones por la discriminación que establecen entre sus destinatarios. La que establece el judaísmo (el heredero literal del yahvismo) es, como es bien sabido, étnica⁶²; responde, pues, a un factor humano previo (del nivel de la creación). Los gentiles podrán agregarse al pueblo elegido, pero parece habrán siempre de formar como un segundo nivel de los destinatarios. El cristianismo, al heredar de modo espiritualizado la elección de Israel, facilitaba el acceso igualitario de todos a la oferta de salvación; en contrapartida, interpuso un doble tipo de obstáculos: los culturales-institucionales de su estructura eclesial y los provenientes de la compleja estructura doctrinal. En el islam todo es de entrada más simple y más directamente universal; en contrapartida, han sido siempre muy estrictas las condiciones de fidelidad exigidas y muy excluyente el carácter de «revelación definitiva» proclamado para el Corán.

Buscando, para llevar adelante el intento de comprensión iniciado, relacionar entre sí los que he llamado «dos estratos» de revelación

62. Es judío el hijo de madre judía. La Ley vigente en el Estado de Israel recoge esa concepción tradicional. Aunque añade: «o el convertido al judaísmo que no es miembro de ninguna otra religión».

divina, encuentro que presentarían menos dificultades el judaísmo y el islam: pues lo que su oferta de salvación aporta puede, sin más, entenderse como ayuda para la mejor realización de la oferta benevolente divina que para los humanos ya significa la creación. Por lo que prevalece claramente el «estrato básico», al que todo ser humano tiene, en principio, acceso: Dios es asequible a todos, incluso más allá de la recepción de su ulterior oferta de salvación.

En el cristianismo, esa relación es más compleja: se mantiene que la gracia «supone la naturaleza», pero se añade: «y la perfecciona», instaurando un nuevo orden «sobrenatural»; y el anuncio cristiano pone ahí el centro de gravedad. Prevalece así, como «revelación de Dios», el segundo estrato. Se hace más estricta su necesidad —tendiendo a hacer secundario el estrato básico—. Esto confiere mayor urgencia a la misión cristiana: el mensaje es para todos, pero hace falta que lo reciban y esto supone que se les predica. De su aceptación depende la salvación, es decir, la no-frustración de la propia existencia. Hay aquí un serio problema interno al cristianismo, que sólo en el siglo XX se ha encaminado hacia soluciones coherentes⁶³. (Y esto explica también la gran importancia, relativamente mucho mayor que en las otras tradiciones, que ha dado la teología cristiana a la revelación: serían «contenidos» doctrinales complejos, cuya correcta profesión se tiene por necesaria para la salvación.)

10.2.2.2. ¿Plausible la «elección divina» de una tradición?

Paso ya a intentar una ponderación del obstáculo que los problemas enunciados plantean a la plausibilidad de la concepción monoteísta de la revelación. Comenzaré por el que afecta a la misma noción. No es pequeña la dificultad que suscita; pero podría quizá resolverse con facilidad, al menos en el nivel nocional. Se contraponen *dos insistencias, ambas irrenunciables* para cada tradición monoteísta. Por una parte, la fe en el *Dios único* incluye que se lo considere el «Dios de todos»; y, si se lo proclama como Amor (*Agápe pura*), sería un contrasentido restringir el alcance de su manifestación amorosa de modo que resulte excluyente

63. La mayor dificultad la ponía, como es sabido, el que, sin mucho fundamento, fue tomado como axioma: *Extra Ecclesiam nulla salus*. Las teologías del siglo XX fueron ampliando su significado desde el tenor literal y superaron así el fuerte *exclusivismo* inicial. Ha habido después diversas propuestas que pueden llamarse *inclusivistas* —la más conocida de las cuales es el teológúmeno del «cristiano anónimo» sugerido por Karl Rahner—. El salto desde ahí a un modelo simplemente *pluralista* ha sido intentado por diversos teólogos, sin que hasta ahora haya logrado imponerse. Andrés Torres Queiruga viene promoviendo recientemente un «pluralismo asimétrico».

para nadie. Pero, por otra parte, se afirma de modo también esencial la «predilección» que implica la institución de una tradición histórica concreta por la experiencia excepcional del profeta y de su comunidad creyente inicial⁶⁴.

Hacia una conciliación —favorable, por tanto, a la plausibilidad de tal pretensión religiosa— inclina la *esencial historicidad* del ser humano. Entendida a fondo, incluye que todo lo humano es de entrada particular, históricamente condicionado y situado. Mantuve (10.1.5) que es comprensible que el *creyente* en Dios providente interprete como «predilección divina» las situaciones favorables de su propio decurso biográfico —y es razonable que lo haga, con tal de que no deduzca de ahí conclusiones peyorativas para los demás humanos, sino, más bien, una razón para poner su ventaja al servicio de otros.

Es muy grande el desnivel que hay entre esos casos (privados) y el que ahora busco aclarar. Pero aquí puede pesar favorablemente una consideración de la *excepcionalidad de las experiencias religiosas* que es lógico postular en el origen de las tradiciones proféticas. Cabría entenderlas como realizaciones de una «pedagogía divina»⁶⁵. En los supuestos ya admitidos en las reflexiones de la primera mitad de este capítulo, cabría mantener la plausibilidad de un designio providencial de *alcanzar a todos* precisamente *a partir de esos singulares*. La predilección divina que así se reivindica no sería particularista, al ir toda entera dirigida últimamente a todos. (Podría, incluso, añadirse que no resulta fácilmente imaginable otro modo de universalización —para esa enorme pluralidad de individuos y culturas que es el referente realista de «la humanidad»— de un *mensaje de cercanía divina*, que ha de arrancar de experiencias internas; pero, naturalmente, habrá que estar en guardia contra la pretensión —inaceptable— que eso podría incluir de dictaminar sobre el «puede» divino⁶⁶.)

64. Los textos de las tres tradiciones incluyen de hecho estas dos insistencias. Queda más patente la de la propia elección divina (hasta llegar a plasmarse en expresiones exclusivistas). Pero es real también la universalista.

65. Fue la idea que, como es sabido, mantuvo Gottlieb Ephraim Lessing ya en el siglo XVIII (puede verse su *Die Erziehung der Menschheit*, en la ed. de A. Andreu de sus *Escritos filosóficos y teológicos*, Editora Nacional, Madrid, 1982, pp. 573-603).

Recientemente ha insistido, con importantes precisiones originales, Andrés Torres Queiruga en su ya citado libro *Repensar la revelación*. Para caracterizar la posición recurre a la idea socrática de «mayéutica», pero añadiéndole el calificativo de «histórica». Algo más adelante voy a considerar más detenidamente esta valiosa aportación.

66. No resulta mínimamente verosímil un postulado (contrafáctico) de una universalidad de tales experiencias singulares —que sería semejante al que ya critiqué en algunas argumentaciones analíticas al asumir que «Dios podría haber eliminado de la historia toda maldad humana»—: parece contradecir lo que pide el normal desarrollo «hacia la liber-

Ahora bien, aceptada como plausible esta concepción de una pedagogía divina (con su «predilección particular pero dirigida a todos») el problema queda reenviado al cómo podría en tal concepción venir a ser efectiva la llegada a *cada persona humana* de la revelación divina. Tal como vengo presentándola, no se trata de algo «en sí», separable de las consciencias humanas. Su destino universal sólo cobra sentido en la medida en que haya un verosímil *acceso real de cada uno de los humanos* a dicha «revelación». Y el problema se agrava si se toma en consideración el hecho de que son varias las tradiciones que pretenden ser la auténtica.

Una solución razonable de estos problemas no podría confiarse a solos los avatares de una *transmisión testimonial* hecha por los fieles de la tradición en que se suponga presente inicialmente la revelación. Sin quitar valor a tal aportación —valor que deberá comprenderse de otra manera—, es claro que la contingencia espacial y temporal de unas actuaciones humanas no permite cargar sólo sobre ellas una postulación de real alcance universal.

Un elemento importante, insustituible para cualquier solución, estará en que haya una *nuclear coincidencia de hecho entre todas* las tradiciones en cuestión —lo que no necesita ignorar relevantes diferencias existentes entre ellas ni nivelarlas sin más en la valoración—. Pero tampoco eso sólo resuelve todo. Dando un paso más en profundidad, pienso que hay que acudir a postular la *existencia de experiencias religiosas personales afines* en un ámbito más amplio que el del alcance cultural-histórico de cada tradición⁶⁷. Esta reflexión, que orienta a mi entender en la dirección más fecunda, mira a la misma *realidad personal* auto-consciente de *cada ser humano* como sede del factor experiencial decisivo. La plausibilidad de la noción de «revelación histórica salvadora» quedaría así remitida a la plausibilidad de esta más concreta postulación.

Y, como es obvio, tal postulación será más viable cuanto más se

tad» de una humanidad que emerge por evolución del Cosmos. Pero quizá lo más cauto es inhibir tanto el asenso como el disenso en hipótesis tan abarcales y desbordantes.

67. No se trata, en esta hipótesis que ahora expreso, de las «experiencias religiosas excepcionales» a que me he referido como propias de los originadores de las grandes tradiciones. Sino a experiencias religiosas, digamos «normales», que apuntan en lo nuclear en la misma dirección de las que se incluyen en la fe de los fieles de una (o de varias) de las grandes tradiciones.

Quizá pueden entenderse en este sentido algunas afirmaciones que leemos en los textos de esas tradiciones. Valgan como ejemplo estas dos expresiones cristianas: «[La Palabra] ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1, 9); «el espíritu sopla donde quiere...» (Jn 3, 8). Pero, más que en afirmaciones expresas de ese tenor, la orientación puede encontrarse implícita en sus —más claras, aunque genéricas— afirmaciones amplias de la universalidad de la oferta de salvación.

ciña a «lo nuclear» —que podría expresarse como «cercanía agraciante, salvadora de Dios»— y menos cuanto más haya de incluir de lo peculiar en que cada una de las tradiciones vehicula esa «cercanía de Dios». Esto no es pedir a las tradiciones monoteístas que renuncien a lo que son ni a la integridad de su mensaje. Sí es pedirles —además de la justa precisión actualizada de ese mensaje— *que jerarquicen* en él, destacando lo que tienen por realmente «nuclear».

La «pedagogía divina» con que pueden hacerse plausibles las «revelaciones históricas» resulta ella misma más plausible (en cuanto concepción no excluyente para ningún humano sino asequible a cada uno, incluso más allá del testimonio explícito), si aquello en que la tradición que la vehicula cifra *lo nuclear de su mensaje* es muy cercano a lo que todos pueden ver como nuclear («Dios agraciante, salvador»...). Será menos plausible por más excluyente cuanto más necesite incorporar a su «nuclear» del modo concreto como cada tradición lo concibe (liberación étnica de Israel, revelación literal del Corán, salvación por la muerte y la resurrección de Jesús «Hijo de Dios», entendidas según doctrinas aquilatadas).

10.2.2.3. Posible iluminación desde la filosofía moderna

En este momento de la reflexión que voy haciendo, encuentro puede ser iluminador introducir el recuerdo de los esfuerzos hechos por algunos filósofos modernos. Ya me he referido más de una vez⁶⁸ a los varios intentos que se hicieron en los primeros siglos de la modernidad por flexibilizar las concepciones religiosas heredadas, acomodándolas a las mayores exigencias racionales; también a la nueva visión de la realidad humana en el planeta que introducían los descubrimientos y, no en último lugar, a la pluralidad religiosa interna europea tras la Reforma, como necesidad sentida de superar la absurda situación de guerras de religión que ensangrentó los siglos XVI y XVII.

Esa flexibilización (de cuya búsqueda son sintomáticos los títulos «cristianismo sin misterios», «El cristianismo tan antiguo como la Creación»...) condujo por una parte hacia el llamado «deísmo» en la concepción de Dios. De modo más complejo, al reconocimiento de una «religión natural», contrapuesta a las «religiones reveladas» (judaísmo, cristianismo, islam). Contra este último concepto se han suscitado bastantes objeciones en el siglo XX. Hay una poco rebatible: se trata de un constructo que no es posible ejemplificar de modo empírico. Las religiones son sistemas culturalmente situados y por ello distintos entre

68. Concretamente, en los capítulos tercero (3.2.3) y cuarto (4.2.3).

sí. Pero quizá podría advertirse que, tras la ingenuidad histórica que hace así objetable la noción de una «religión natural» —y haría incluso contradictoria una pretendida existencia concreta—, podía estar saliendo a luz una noción distinta, ya libre de esas objeciones: la de una «básica religiosidad» muy universalmente subyacente a las religiones y que quizá cabría identificar suficientemente en algunos de sus rasgos. En realidad, todo intento unificador de los estudios sobre las religiones —al menos la búsqueda «fenomenológica» de estructuras— apunta por ahí.

Entiendo que esa filosofía de la religión, que así buscaba nacer y que de hecho nacería en el siglo XVIII, podría tener una aportación interesante que hacer en el momento presente de mi reflexión; una aportación que, en todo caso, merece tenerse en cuenta y servir como término de comparación y contraste. Al plantearme en la segunda parte del presente capítulo la plausibilidad de la apelación por las religiones monoteístas a la «revelación histórica», mi propia reflexión no puede olvidar que intenta ser —y de modo más neto aún— «filosofía de la religión». Hasta ahora, no obstante, mis últimas argumentaciones han venido apelando sólo a la coherencia interna de lo que viven y expresan las mismas tradiciones monoteístas; sin buscar una posible aportación de la tradición filosófica moderna, que aún no discernía bien lo metafísico de su propia búsqueda sistemática y el objeto estrictamente religioso. Será útil intentar ahora una elemental comparación de resultados.

¿Cómo quedarían de entrada relacionados esa «básica religiosidad» que he sugerido podría subyacer al constructo moderno «religión natural» y lo que antes propuse tomar como «estrato básico» (referido al reconocimiento de Dios como creador del Cosmos) de la revelación divina a que apelan las religiones monoteístas?

Quizá son nociones aproximables, aunque de entrada exhiban rasgos de contraste. Los filósofos modernos aludidos apelaban ante todo a «la razón» y agudizaban, en consecuencia, el contraste con «la revelación» (reservando este término para los eventos concretos que han originado las tres grandes tradiciones y para los contenidos que ellas proclaman)⁶⁹. Mi sugerencia de ver en el fondo buscado una «religiosidad básica» independiza el problema del más general relativo al papel de la razón; y no habría sido quizá rechazada por muchos. Y mi anterior propuesta de tomar como un «estrato básico de revelación» la comprensión por el creyente monoteísta del Cosmos como creación de Dios introduce una flexibilización (por lo demás, ya anticipada por las teologías) de la

69. La contraposición se expresaba con frecuencia del modo neto: «religión natural» (o, «de la razón»)/«religiones reveladas».

noción de revelación. Tomadas así, quizá ambas nociones no hacen ya el neto contraste con que las entendieron los filósofos modernos.

Así, pues, cabría sustituir la contraposición «razón/revelación» por esta otra: «revelación básica»/«revelaciones». Hablar siempre ya de «revelación» acentúa de modo general la historicidad de toda existencia humana; de la que la «razón» es una dimensión valiosa e insustituible, pero no la única ni la más decisiva en el brotar de la religiosidad. El calificativo «básica» apunta a la universalidad de lo nuclear de la religiosidad; la apertura al Misterio (Dios) en el Cosmos. El plural «revelaciones» sugiere ya lo históricamente concreto: acontecimientos, personas y sus experiencias singulares, lenguaje y símbolos peculiares, originación de tradiciones determinadas...

La historicidad se realiza en los concretos históricos. El mensaje esencial que éstos aportan a la religiosidad básica puede seguir resumiéndose (como he venido haciendo) como *cercanía benévola y salvadora de Dios (el Misterio)*. Obviamente, ha de contar con que cada consciencia personal humana a la que haya de llegar significativamente lo recibe desde la preyacente «revelación básica»: sobre la base de la religiosidad más nuclear; y sea cual sea la peculiar forma concreta en que ésta haya surgido en cada caso (con más o menos vinculación a su tradición socio-cultural, con mayor o menor presencia de una u otra de las dimensiones —razón, imaginación simbólica, sentimiento...— de la persona humana).

El mensaje de «cercanía salvadora» es muy relevante. En la pura referencia al Cosmos (Naturaleza), podría prevalecer esa *ambigüedad* que es insuperablemente inherente a los fenómenos naturales (que serán «hierofánicos») y, con ella, prevalecería finalmente lo *terrible* de la realidad. La «cercanía salvadora» del Misterio apunta a una prevalencia más luminosa y esperanzadora⁷⁰. La presencia del factor «búsqueda de salvación», que, incluso desde el buceo del primer capítulo en la religiosidad ancestral, vengo manteniendo siempre en la noción misma de la religiosidad, hace ahora muy plausibles esos brotes históricamente repetidos de tradiciones religiosas que, de un modo u otro, alientan la visión más esperanzada del Misterio. Me parece que esto es válido de todas las religiones «axiales» (también las «místicas»). En las «proféticas» (cuya plausibilidad estoy especialmente indagando) adopta la forma más expresa de «revelación», correlativa de esa «personalización invocable» del Misterio que es consustancial a la fe en «Dios» (amoroso).

Reformulado así el planteamiento del tema por la filosofía moderna,

70. Sin querer poner en ello mucho acento, supongo que lo que digo es traducible en los conocidos términos del análisis de Rudolf Otto: *tremendum/fascinans*.

paso a ponderar más concretamente dos aportaciones de esa filosofía que tengo por más iluminadoras para la indagación sobre plausibilidad que vengo haciendo. Pienso en la de Lessing: conceptualización de las revelaciones de las tradiciones monoteístas como *pedagogía divina*; y en la de Kant: demanda de *no disconformidad* de las mismas con la «religión de la razón».

10.2.2.3.1. ¿Una pedagogía «mayéutica»?

Las reflexiones, siempre inquietas y sugerentes, del bibliotecario de Wolfenbüttel, honrado buscador de pacificación social y, más aún, de plausibilidad filosófica para poder mantener su religiosidad ilustrada, alcanzaron quizá su mayor influjo literario en su «Natán el sabio» con la parábola ecumenista de los tres anillos⁷¹; pero a la mayor hondura llegó el mensaje de fondo, que se contiene en el tratadito titulado *La educación de la humanidad*⁷².

El proceso histórico que constituye eso que puede llamarse conjuntamente «revelación bíblico-cristiana» (con sus complejos, a veces desconcertantes, avatares) puede comprenderse como una actuación histórica pedagógica de Dios, destinada a no quedar ahí sino a iluminar desde ahí a toda la humanidad. Tal es la idea básica. Hay un presupuesto, expresamente reconocido: «la revelación no le da al género humano nada que no pueda alcanzar por su propia inteligencia»; es sólo una anticipación. Esto, muy típico del optimismo filosófico ilustrado, ha motivado, como podía preverse, el rechazo de la propuesta por las teologías, que han visto «reducido» el alcance del anuncio histórico salvador a lo dado en la creación. La concepción de Lessing parece quedar en línea con la socrática de toda educación: ha de ser «mayéutica», ayuda exterior a que el alumno desarrolle lo que germinalmente ya tiene.

El reciente giro teológico cristiano, a que ya aludí, al recuperar y dar relieve central a esa noción más básica de «revelación» que es indisociable de la concepción del mundo como creación amorosa de Dios, predispone a algunos teólogos a mirar con menor recelo la idea de mayéutica. (Peor les parece en cualquier caso el extrinsecismo en que, de lo contrario, quedaría siempre la aportación de las revelaciones

71. Tres hijos disputan por la autenticidad del anillo heredado del padre: único pero del que el padre ha hecho dos copias indiscernibles. La disputa es insoluble, pero ha perdido toda relevancia real, porque el gesto del padre, amoroso para los tres, los iguala en lo vitalmente esencial.

72. Ya me referí a él de paso: *Die Erziehung der Menschheit* fue publicado en 1767. En castellano en la excelente edición de los *Escritos filosóficos y teológicos* de A. Andreu a que me referí en la nota 65.

históricas concretas —quizá entonces ya con limitación particularista no superable—.) Andrés Torres Queiruga mantiene concretamente que, con la adición a «mayéutica» del calificativo «histórica», se transforma la categoría socrática en otra, apta ya para el difícil punto medio que la teología busca asignarle⁷³.

No es de competencia filosófica dirimir ese debate teológico en sus peculiaridades. Pero no puede una reflexión como la que voy haciendo omitir el terciar con una palabra. Entiendo que todo queda mejor planteado si (como propuse) se reconocen *dos estratos* en lo que podemos llamar «revelación histórica de Dios», advirtiendo que todo es histórico en lo humano y que la religiosidad hunde sus raíces en los estadios más ancestrales; con lo que la contraposición moderna «razón/revelación» gana reconducida a otra más interna a lo religioso: «revelación básica/revelaciones». El problema queda entonces replanteado alrededor de la relación que se piense existe entre ambas comunicaciones de Dios: la básica de la creación amorosa (constitutiva del ser humano y que lo encamina hacia la auto-realización histórica personal y colectiva) y las que en el decurso de la historia han iniciado tradiciones que ayudan a los humanos a esperar en la «cercanía de Dios» a su caminar.

La dificultad del problema que así se plantea será mayor o menor según la idea que se tenga de la relación que los dos estratos guardan entre sí. Será menos grave en la medida en que se dé más relieve a la revelación básica —ya que ella se destaca lo universal—. Se agravará si el relieve lo adquiere la aportación de las revelaciones concretas —con su inevitable particularidad—. Expresándolo en los términos del teólogo citado («mayéutica/histórica»): subrayar la dimensión «mayéutica» es otorgar más relieve a la revelación básica, subrayar la dimensión sugerida con la adición de «histórica» devuelve peso a las revelaciones particulares. La unión de ambos términos sugiere un equilibrio de no fácil estabilidad.

Como ya hice notar, es la teología de la tradición cristiana la que más ha acentuado el primado de la «gracia» («cercanía de Dios»), constituyéndola en *todo un orden sobrenatural* que supone el de la creación pero lo desborda. En la medida en que se ponga ahí el centro de gravedad del anuncio salvador, se hará más difícil comprender como real mayéutica (y no aceptación de una doctrina externa) su llegada a cada persona concreta. Así concretado el problema, ¿qué contenido debería pertinentemente destacar el adjetivo en la fórmula sintética «mayéutica/histórica»?

73. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios...*, cit., pp. 124-160; sobre todo, 158-160.

Busca, sin duda, suturar la escisión dualista que parece inducir la concepción en sus desarrollos en los teólogos católicos de siglos pasados. Sugiere que la distancia entre los dos estratos de revelación no es tan grande: *el mismo estrato básico es ya «histórico»*: es decir, una concepción *integral* de la —básica— realidad «natural» del ser humano en el Cosmos no debe cerrarse en independencia de su realidad «histórica»⁷⁴. Con ello, para el creyente, el mismo orden de la «creación» preannunciaría ya —y de algún modo precontendría en germen— el de la «salvación». O, visto desde el otro lado, la «cercanía del Dios agraciante» alcanzaría a los mismos estadios históricos primeros. En algún sentido, también la creación sería gracia.

No sería razonable intervenir desde la pura filosofía en el complejo debate católico sobre el «orden sobrenatural». Pero, desde la búsqueda de plausibilidad que intento, hay que insistir en que ésta quedaría favorecida por la *aproximación de los dos estratos*; es decir, por una concepción en la que la misma búsqueda humana consciente de auto-realización histórica personal y colectiva (que, para el creyente, es ya revelación básica de Dios creador) se entienda siempre subentendida por un sentido esperanzado de cercanía salvadora divina, que sólo necesita avivarse y precisarse⁷⁵.

10.2.2.3.2. Las demandas del «círculo inscrito»

Puede, pues, ser sugerente para la reflexión actual una lectura comprensiva de la aportación del ilustrado Lessing. Puede también, según pienso, hacerse con ese mismo talante una relectura actual de la aportación, aparentemente más distante, del ilustrado Kant. Su libro de 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, tiene, como ya he ido

74. No se trata, entiendo, de la concepción que podrían dar por sí solas las ciencias naturales, que es obvio no conozcan esta ulterior problemática; sino la de una filosofía que las integre. Ésta sí debe abrirse (incluso si es sólo genéricamente) a lo que podrán ser los avatares históricos por los que la humanidad se irá realizando; sin excluir lo que ellos podrán tener de *plus* en razón de una especial «cercanía —gracia— divina», que resulte así «revelación» añadida a la básica como «mayéutica histórica». Ver las densas páginas de A. Torres Queiruga en *La revelación de Dios...*, cit., pp. 243-249.

75. Algo así quiso decir, a lo que entiendo, la teoría del «existencial sobrenatural» que propuso Karl Rahner como su aportación a la disputa que mantenían los teólogos católicos a mitad del siglo xx. Dejando entre paréntesis el teorema abstracto referido a «lo esencial» («Dios pudo crear seres humanos sin elevarlos al orden sobrenatural»), daba relieve a lo vivido: *toda real autoconsciencia humana lleva en su fondo la llamada salvadora*.

Así entendido, el modelo «mayéutica histórica» resulta más generalizable, incluso sin muchas sutilezas, a las otras tradiciones monoteístas de revelación.

diciendo, otras diversas insistencias. Pero es también una toma de posición en el tema de la religión «revelada» —para él, el cristianismo—. Y hace en ese tema una aportación también sugerente y que resulta muy comprensible en el planteamiento que vengo haciendo.

Es aquí particularmente importante saber llegar en la lectura hasta el fondo de lo que el título de la obra kantiana quiere contraponer. La presencia del término «razón» podría llevar a acentuaciones incorrectas que conviene rectificar. Valga recordar ante todo, sólo de paso, pues es obvio, esto: jamás dice Kant que no haya más religión que la que se desarrolle «dentro de los límites de la razón»; supone, por el contrario, que hay mucha «fuera» de esos límites y quiere reivindicar la de «dentro» (la única en la que el filósofo es directamente competente). Pero la acentuación que más habrá que precisar será la que se ponga sobre el «racionalismo» inherente a la postura de Kant.

Es claro que piensa en la «religión» que surge de la fuerza de la «razón pura práctica» y sus postulados («fe racional») Dios e inmortalidad, y consiste en reasumir la actitud ética (previa) «como mandamiento divino». «Razón», ya se ve, no designa aquí un ejercicio teórico; y, en cuanto «razón pura práctica», tiene su núcleo en la convicción vital de la dignidad de la persona humana, «siempre fin, nunca mero medio». La «religión en los límites de la razón» viene así a ser una figura especial, más crítica, de la «religión natural».

Cuando Kant habla a propósito de religión de un «dentro» y un «fuera» de la razón, piensa en el desnivel que queda desde lo recién mencionado hasta el conjunto de doctrinas, preceptos y ritos que forman la religión cristiana. A ésta se suele referir como «religión estatutaria» o «religión histórica»; también como «revelada». Creo que, sin traicionar en nada la intención kantiana, su contraposición puede verse equiparable a la que vengo manteniendo entre dos estratos de revelación, el básico y el histórico concreto. La aportación más interesante de Kant puede entonces ser su modo de conceptuar la relación de ambos.

Nos lo ha dejado muy explícito en el prólogo que escribió para la reedición del libro en 1794, saliendo al paso de malentendidos que había suscitado el título. Kant concibe la relación del «dentro» y del «fuera» como la que existe entre «una *esfera más amplia* de la fe que encierra en sí a la otra como a una esfera *más estrecha* (no como dos círculos exteriores uno a otro, sino como concéntricos)»⁷⁶.

El filósofo, añade Kant, debe mantenerse dentro del círculo interno. Pero puede hacer la prueba —y esto es esencial para la legitimación de lo que hace en el resto del libro— de «partir de alguna revelación tenida

76. I. Kant, *La religión...*, cit., Ak. VI, 17; trad. cast., p. 26.

por tal y [...] tratar de poner, de modo sólo fragmentario, tal *sistema histórico* en conceptos morales; para ver si remite al mismo *sistema racional* puro de la religión, que sería consistente por sí mismo [...] en una mira moral-práctica»⁷⁷.

Toda la estrategia heurística del libro consiste en ese esfuerzo por encontrar, a partir de la consideración de lo cristiano (= «revelación» histórica concreta), el núcleo de religión «racional» (es decir, lo que vengo llamando estrato básico de revelación dado con la misma creación). Kant asume la legitimidad filosófica de esa orientación y se defiende, desde ahí, de las impugnaciones de sus contemporáneos teólogos (y de los censores prusianos) que le acusaban de invadir competencias ajenas. Los principales temas tratados en el libro (el «mal radical», la conversión, la gracia, el reinado de Dios y la iglesia...) parten de sus referencias históricas concretas en lo cristiano y no serían posibles sin ellas.

Kant —hay que añadir— no busca esclarecer esas referencias por sí mismas y en su realidad histórica. Muestra, desde luego, innegable simpatía por lo cristiano, en contraste con lo judío o lo musulmán. Pero es sólo por cuanto cree encontrar en ello la mayor afinidad con el ideal de religiosidad que brota de su concepción filosófico-antropológica. Tanto su interés personal como su preferencia evaluativa se centran, hasta casi la exclusividad, en la religión del «círculo inscrito», aquella que se constituye desde la «fe racional» y el reenfoque que tal fe trae para la actitud ética. Ahora bien, eso no destruye el valor del *esquema formal*, tan gráficamente plasmado en la imagen geométrica del doble círculo concéntrico. Y cabe muy bien reasumir tal esquema desde otra preferencia evaluativa, que conceda mayor relieve al «círculo exterior» (= histórico concreto) que se constituye —supuesto el «interior»— desde la «fe religiosa histórica».

Incluso con esa preferencia por la religiosidad del «círculo exterior» (mensaje histórico de cercanía divina), conserva mucho valor religioso el reconocimiento del «círculo interior» y la atención a sus demandas. Ya que éstas pueden constituir un buen principio crítico que evite los enormes contrasentidos que induciría el aceptar ciegamente cualesquiera exigencias de hechos, personas o doctrinas concretas a título de presunta «revelación divina». En las demandas del «círculo inscrito» puede cada conciencia humana oír la voz de una religiosidad nuclear dada con su mismo ser.

Como cabía suponer, en la concepción kantiana tal voz tiene acento fuertemente ético. Hay en ello una unilateralidad frecuentemente denunciada; pero que no invalida ni hace menos valiosa la aportación. La

77. *Ibid.*; la traducción es mía.

dimensión ética no es la única en la religiosidad; pero es insustituible. Los desvíos *fanáticos* son la amenaza interna más grave en todas las religiones y quizá todavía más en las religiones proféticas, precisamente en función de su apertura a lo eventual histórico. Es muy importante la contrapartida de la dimensión ética inherente a la religiosidad más personal, en esa función suya que cabría llamar de control de calidad⁷⁸.

Desde un enfoque kantiano, la «fe racional» se supondría siempre —incluso sólo implícita— en toda «fe religiosa» bien estructurada. Desde ella y mediante un acceso correcto a lo eventual histórico, es como se legitimarían filosóficamente las diversas formas de «fe religiosa histórica» que promueven las tradiciones proféticas. Como puede verse, se trata de una aportación bastante diversa de la de Lessing pero que puede ser complementaria con ella.

10.2.3. *Para la hermenéutica de las revelaciones*

Todo lo dicho hasta aquí en esta segunda parte del capítulo ha buscado comprender lo que vive el creyente de las tradiciones monoteístas, para evaluar su plausibilidad. Ha podido quedar claro que lo entiende remitido decisivamente a unos concretos hechos históricos en los que reconoce una singular iniciativa de Dios. Se trata de acontecimientos vividos por el «profeta» desde una experiencia excepcional de Dios, que han quedado interpretados en palabras (del profeta y de unos primeros fieles cercanos a él), puestas después por escrito. Todo esto viene a ser para el fiel que lo revive a distancia temporal y cultural lo que puede llamar «momento originante de revelación» (o «revelación originante»).

Pero no acaba con ello lo que coherentemente hay que llamar «revelación». Son los mismos fieles de cada tradición los que tienen por tal ese «momento originante». No lo verá de ese modo quien mire todo con

78. Importa subrayar que tal control, aunque denominado «racional», tiene ya sello religioso: la conciencia habla en nombre de Dios. Ha dejado Kant la más gráfica ejemplificación de cómo lo entendía alrededor del conocido episodio bíblico (Gen 22) del sacrificio de Abraham. A la intimación de sacrificar a su hijo, debió más bien Abraham responder algo así: ¡Oh voz, no sé tu origen! Pero no eres la voz del Dios que me habla en la conciencia y me prohíbe matar al inocente. Así expresamente en el posterior escrito polémico *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* [1797] (ed. bilingüe con versión castellana de R. Rodríguez Aramayo y estudio preliminar de J. Gómez Caffarena, Trotta, Madrid, 1999, pp. 43 y li-llii).

[Valga acotar que la reacción kantiana supone la lectura directa del pasaje en su exégesis más obvia. Las tradiciones de hermenéutica bíblica, tanto judía como cristiana, han buscado comprender espiritualmente el valor de la actitud presentada. Una lectura con perspectiva histórica destacaría hoy que la tradición recogida en el pasaje sugiere precisamente en su final la superación de la mentalidad ambiente de violencia sacral que se refleja en él.]

ojos neutrales de observador. Para el observador es claro que sólo desde la misma fe religiosa puede verse como revelación; y que eso supone que, en su fe, cada creyente se siente receptor también, en su medida, de la revelación.

La reflexión sobre la «revelación» se ve de este modo implicada con una tarea nada fácil: la de instituir correlativamente un elemental *análisis de la fe*⁷⁹. Por delante del cual ha de ir una advertencia que sitúe de modo realista el alcance que pueda pretender. Será sólo la construcción teórica de un *modelo ideal*; hecho, eso sí, con atención a lo que vivieron creyentes acreditados y a lo que pide la lógica interna de las proclamaciones en que expresaron su fe⁸⁰.

Hay que destacar dos insistencias complementarias. Por una parte, en la peculiaridad, dentro del léxico religioso, de lo expresado por el término «fe»: es la *actitud de adhesión personal* vivida en las tradiciones monoteístas: adhesión al profeta y a su mensaje, como mediadores y, con ellos, últimamente *al Misterio que se revela* a través de ellos. Afín en su semántica con «fiarse de», «querer ser fiel a», el «creer en Dios» expresa una actitud que tiene vitalmente por «personal» al Misterio. Ello diferencia a la «fe» (así entendida de modo estricto) de lo que dice «iluminación»; como también de lo que expresan términos menos precisos del ámbito religioso, como «búsqueda», «apertura»...⁸¹.

Pero esta insistencia no significa que la «fe» de las tradiciones monoteístas quede, sin más, descrita como «actitud de aceptación de testimonio». No sería auténtica *actitud de fe* si no incluyera en su núcleo un elemento de *experiencia religiosa personal*⁸². La *afinidad* de tal

79. Es un tema clásico en las teologías cristianas. Mis sugerencias lo tienen presente, aunque, como es obvio, han de ser sólo esquemáticas y tratar de situarse en un nivel genérico, válido en principio en toda tradición monoteísta.

80. En las tradiciones monoteístas, ya seculares, habrá habido probablemente «creyentes» de todo tipo; con acentuaciones muy diversas de los elementos que voy a destacar en mi análisis, e incluso con ausencia grande o a veces casi total de algunos de ellos. No cabe dudar de que en muchos casos la «fe» será la simple adhesión a las fórmulas tradicionalmente obligadas y a la «visión del mundo» socialmente recibida; y donde quizá lo que haya de más religioso no sea muy coherente con lo nuclear de la tradición de fe en que el fiel se sitúa.

81. Un uso más amplio, en el que «fe» denomina toda básica *actitud* religiosa —en contraposición a «creencias»—, se hace legítimo por la índole de experiencia de que hablo a continuación.

82. Subraya muy bien Torres Queiruga (*La revelación de Dios...*, cit., pp. 290 ss.) el acierto básico de las intuiciones de los teólogos cristianos que a comienzos del siglo XX revalorizaron la dimensión experiencial de la fe. El cristianismo naciente dejó sugerentes testimonios de su consciencia de necesitar el «Espíritu» para la comprensión adecuada del significado de la vida y palabras de Jesús; valga como ejemplo: «Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os

experiencia con las del momento originante de la tradición será la que posibilite y haga coherente la adhesión que es la fe. Esta segunda insistencia, complementaria, inculca una vez más que «revelación» no es sólo la «originante»: lo que la tradición creyente llama revelación sólo se realiza plenamente al ir incluyendo las sucesivas experiencias de fe. Es a todos los creyentes a quienes, en definitiva, «Dios se revela».

La religiosidad monoteísta es, en todo caso, muy fuertemente *personal*. Pero, por eso mismo, necesita quizá más que ninguna otra de *instituciones*; ya que le es esencial la apelación histórica y ésta supone la conservación y tutela de un patrimonio de recuerdos. Ya se está viendo que la relación entre lo personal y lo institucional no podrá ser fácil y que ahí pueden radicar serios problemas. Aunque se otorgue a lo hasta ahora dicho un veredicto de suficiente plausibilidad, todo podría quizá naufragar en los ulteriores escollos de la que podríamos llamar «dialéctica de lo personal y lo institucional».

Por eso, como ha podido ya verse en el epígrafe elegido para todo este punto, voy a enfocar genéricamente como «hermenéutica de la revelación» mis reflexiones sobre algunos de los problemas que dicha dialéctica suscita. (Y deseo aclarar que no es mi pretensión agotar ese complejo conjunto ni entrar en las dimensiones más peculiares de cada tradición.)

«Hermenéutica» puede definirse como el arte de interpretar. Ya antes he mencionado una primera interpretación —de los acontecimientos en la experiencia excepcional del profeta— como constitutiva del momento originante de la revelación. Entiendo que la recepción de tal revelación por los fieles (en esa «fe» que es adhesión personal desde una experiencia religiosa afín) no ocurre sin que medien interpretaciones adecuadas. Es, entonces, también coherente que las soluciones viables para las inevitables tensiones de lo personal y lo institucional en las tradiciones de revelación pasen por un continuo ejercicio del arte hermenéutico.

Voy, en epígrafes sucesivos, a referirme a algunos de los momentos más relevantes de ese camino de la fe.

10.2.3.1. Reconocimiento desde «signos»

El paso más decisivo de todo ese camino está sin duda en el *reconocimiento* de la revelación. Habrá de darse para cada creyente; aunque,

guiará hasta la verdad completa» (Jn 16, 12-13). Es muy marcado el papel protagonista que juega el «Espíritu» en los relatos de los *Hechos de los Apóstoles*. Y no se ve que esa asistencia divina haya de restringirse y no alcanzar a la ulterior tradición. Más bien parecen sugerirse experiencias íntimas como necesarias a *toda la tradición* creyente.

como es obvio, eso ocurrirá de modos varios y complejos, incluso oscuros y poco explícitos. En todo caso, será arquetípico en cada tradición el primer reconocimiento de la revelación originante por los que podemos llamar fundadores de dicha tradición. El profeta *hubo de acreditarse* ante ellos como tal, como mensajero de Dios, transmisor de un anuncio y una demanda suyos. Recuerdos de las tres tradiciones, bíblica, cristiana e islámica, presentan a los profetas como conscientes de esa necesidad, que tienen por legítima; ofreciendo, en consecuencia, sus «credenciales» mediante la apelación a ciertos hechos que los acreditan. La denominación más utilizada para tales hechos es la de «signos»⁸³.

No se trata de estrictas pruebas racionales, que se pudieran presumir válidas para cualquiera al margen de sus disposiciones personales⁸⁴. Pero tampoco se trata de puras comunicaciones subjetivas estrictamente personales. En el signo hay un *factor externo*, generalizadamente perceptible aunque no exento de ambigüedad; tal, por ello, que resulta susceptible de más de una interpretación. El que llega a comprenderlo como testimonio que hace creíble al profeta muestra en ello, al menos, una *sensibilidad afín* con éste y su mensaje. Y quizá, incluso, el último paso de tal comprensión del signo se identifica ya con la adhesión al profeta y su mensaje que es la misma fe; integrándose así en esa realidad compleja que, «mirada como desde su origen», el fiel expresa diciendo: «Dios se me revela por su profeta».

El signo consistirá en un acontecimiento, natural o humano, dotado de muy marcada *índole simbólica*. En razón de la polivalente significatividad simbólica entrará a formar parte del contenido del mensaje del profeta y dejará percibir la orientación fundamental de su religiosidad y del modo como vive la relación humana con Dios. Por todo lo cual, quizá, habrá que concluir que *es el profeta mismo* el que constituye *lo verdaderamente decisivo* del «signo» de revelación divina que ofrece a sus posibles fieles. Lo que pueden éstos percibir objetivamente de él, a través de sus actuaciones y palabras en la realidad del medio en que vive, es lo que hace para ellos ulteriormente creíble la experiencia excepcional que acredita su anuncio de profeta. En conjunción —ya se ve que

83. Los rasgos de mi descripción miran, ante todo, a la tradición bíblico-cristiana. Para aclaración de lo que digo valga remitir a la voz *signe* en X. Léon-Dufour y otros, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Cerf, Paris, ²1970, cols. 1230-1236; para ampliación, L. Pirot y otros, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. XII, Letouzey & Ané, Paris, 1996, cols. 1281-1330.

84. Muy típica es a este propósito la conclusión de la respuesta de Jesús de Nazaret a la demanda de credenciales que, proveniente del Documento Q, recogen Lucas y Mateo: «Y idichoso el que no se escandalice de mí!» (Lc 7, 23 = Mt 11, 6)

hay que añadir— con *una afinidad con él*, afinidad que aporta en cada fiel el factor subjetivo que consuma la operatividad del signo⁸⁵.

Si, desde ese primer momento, arquetípico, del reconocimiento del profeta, pasamos al que pueda tener lugar en los momentos posteriores de una tradición, nos es imprescindible considerar expresamente la dialéctica de lo personal y lo institucional a que me he referido antes. Lo que llamamos «tradición», además de cada una de las personas que la integran o integrarán, consta esencialmente de instituciones. Dejo para el punto siguiente la reflexión sobre la más relevante para el tema «revelación»: *el texto escrito*, así como las instituciones auxiliares establecidas para su custodia autorizada. Antes, en orden a captar el papel de lo institucional en la misma llegada al reconocimiento de la revelación por cada fiel, hay que dar la atención a instituciones más envolventes: «Pueblo elegido», «Iglesia», *Umma*.

¿Se cree en Dios (como se lo tiene por revelado en P, I, U) *porque se pertenece* a la institución P, I, U, o viceversa? El orden ideal es, quizá, el segundo; pero el real será por lo pronto, en la mayoría de los casos, el primero. La mencionada dialéctica se realiza aquí muy patentemente. En el límite, se llega de hecho a mucha disociación. Ha habido en la larga historia, y hay aún sin duda en las situaciones críticas y pluralistas de hoy, muchos judíos, cristianos y musulmanes para quienes lo verdaderamente relevante es la pertenencia al orden institucional en que han nacido, quizá hasta el punto de que el profeta —los profetas— y el Dios que anunciaron se hundan en una neta irrelevancia (incluso si continúan figurando en las menciones institucionalmente obligadas).

Posiblemente cabe encontrar una suficiente analogía con el modelo ideal antes dibujado incluso cuando lo relevante en la conciencia de identidad del fiel es la pertenencia, si de algún modo a través de ella se llega a una mínima adhesión a Dios. La institución misma proclama venir de Dios y su revelación al profeta. Y quizá es, entonces, la institución la que en su historia funciona como «signo» por el que reconocer (y, eventualmente, razonar) esa adhesión. Para avanzar en la consideración, habría que desglosar el papel relativo (siempre diferente en cada caso)

85. Esta descripción presenta, como es claro, un modelo ideal. Lo que ocurre de hecho en cada uno de los millones de fieles históricos de una tradición habría de estudiarse empíricamente y no sería tarea fácil. Quizá puede sumariamente enunciarse: en fieles poco cultivados y de culturas que socialmente se identifiquen con una tradición, podría hasta dudarse de la validez del modelo; los únicos «signos» serán la existencia misma de la tradición y las seguridades vitales que ofrece para las imprescindibles «señas de identidad» del individuo. En las crisis que sobrevendrán con el acceso a mayor cultivo racional, así como a una percepción pluralista de la sociedad, se buscará instintivamente un cercioramiento personalizado, que de hecho será un retorno al modelo ideal.

de instituciones de nivel inferior (familia, escuela, etc.) que encarnan la gran institución. Y quizá cabe decir muy genéricamente que es a través de tales mediaciones como los «fieles por su nacimiento» han llegado a la fe.

En la (deseable, aunque no siempre posible) maduración humana y religiosa de esa fe es cuando ocurrirá de un modo u otro una personalización que dé más relieve al reconocimiento de la revelación de Dios en el profeta originante de la tradición. Casi de modo inevitable se acudirá entonces a «signos» conocidos históricamente relativos al profeta; lo que puede traducirse bastante normalmente en una inversión del orden de las dos posibilidades antes enunciadas: se pasará a convalidar la legitimidad de la institución desde la fe en Dios y en su profeta. Ello determinará, sin duda, una actitud más libre para con la institución (no necesariamente excluyente de la fidelidad a la misma). Y llevará también consigo el descubrimiento de la posibilidad —y de lo insustituible— de una *mediación hermenéutica* en la *asimilación personal* de las fórmulas de confesión y creencia y de los otros modos de práctica religiosa institucionalizados.

En este modo más personalizado de vivir la revelación jugará más claramente un papel importante el «sustrato de revelación básica» al que en mi análisis filosófico he dado tanto relieve. (Lo que no quiere decir que no lo jugará también en la fe no personalizada en la medida en que ésta llegaba a ser explícita fe en Dios.)

10.2.3.2. Textos sagrados: custodia e interpretación

Desde todo lo que va dicho se hace ya obvia la necesidad de *textos escritos* para la conservación institucionalizada de una tradición profética. La institucionalización somete inevitablemente tales textos a una tensión interna. No ya sólo la que siempre habrían de tener por el hecho de estar esencialmente referidos al profeta originante, siendo por otra parte, en su mayoría, obra de discípulos. Sino la que añade el que, para darles esa su índole institucional, habrá de ser la comunidad de creyentes la que —en un momento «constituyente»— establezca qué textos gozan de dicha índole: lo que se llama un «*canon*» de *escritos sagrados*.

Lo que en la tradición cristiana se ha llamado «inspiración divina» de los escritos bíblicos (tanto de los anteriores —ahora ya «Antiguo Testamento»— como de los recogidos en el «Nuevo Testamento» como constitutivos fundantes del cristianismo) debe sin duda ser entendido de modo complejo y tal que incluya la misma actuación eclesial (no puntual) por la que quedó constituido el «canon»⁸⁶. Este reconocimiento veta ya

86. Ver reflexiones sugerentes sobre estos complejos temas en A. Torres Queiruga,

por sí mismo posibles concepciones mitificadoras de la «inspiración». La aclamación litúrgica cristiana «¡palabra de Dios!» habrá de entenderse sin ningún literalismo, de modo acorde con esto. Y todo quedará remitido, como última y definitiva instancia validante, al mismo Jesús.

Una reflexión análoga habría que hacer, según entiendo, en el caso de los escritos sagrados de las otras tradiciones monoteístas. La validez de sus textos queda últimamente remitida a las personalidades proféticas que están en su origen. Naturalmente, no como si no fueran precisas mediaciones varias para el acceso a ellos. Mediaciones que, para los creyentes de cada una de las tradiciones, incluyen la respectiva institución y la huella dejada por ésta en la constitución de los escritos; *pero siempre en un nivel subordinado*. Lo cual deja, lógicamente, abierta —e incluso recomendada, supuesta cierta madurez intelectual— la vía a una investigación histórica y antropológica personalizada⁸⁷.

Será oportuno, aquí una vez más, evocar las diferencias en el modo de la remisión última a los profetas originantes que se dan de hecho en las tres grandes tradiciones. En la de Israel, donde las figuras proféticas —aun con el especial relieve de Moisés— son múltiples, la función de última instancia queda más difusa y es razonable atribuirle finalmente al «Pueblo escogido» en su devenir histórico. En el cristianismo, es la persona misma de Jesús la que finalmente queda como clave de bóveda⁸⁸. En el islam, la última instancia es el profeta Muhammad, pero no en su persona sino en «la revelación» recibida de Dios en sus experiencias, lo que vuelca todo el peso sobre el texto escrito que recoge sus palabras, dotándolo de una centralidad y sacralidad mayor que la que tenían sus homólogos, los escritos bíblicos y cristianos.

Nada de esto que ahora digo sobre las diferencias entre las tradiciones anula lo antes dicho sobre la necesidad de que cada fiel auténtico aporte en su momento la experiencia propia al recibir la «revelación» a que le abre su tradición. Se traducirá en matices diversos de lo mismo nuclear de la religiosidad vivida en cada una de las tradiciones. El fiel

La revelación de Dios..., cit., pp. 400-412. Concretamente: «La Iglesia se reconoce en el canon que ella misma produce» (p. 408).

87. Esto supone en el creyente —maduro— dos niveles epistemológicos en su acceso a su profeta: el más personal de la investigación propia y otro en el que, como creyente, va eventualmente más allá de lo así logrado apoyándose entonces en la credibilidad que tiene para él su tradición. Como es obvio, no cabría esta duplicidad de niveles donde se percibiera estricta contradicción entre ambos.

88. Esto explica el hecho de la fuerte «cristologización» que se dio bien pronto y del relieve divino dado a su persona. El título de «Palabra de Dios» que le dio el cuarto Evangelio puede quizá expresar bien el sentido en que el cristianismo reconoce una especial «revelación» de Dios. Y podría incluso aclarar el rango de «palabra de Dios» dado a los escritos del Nuevo Testamento: por cuanto se refieren a Jesús y cifran en él su última clave.

judío sentirá que recibe la revelación de Dios en el mismo hacer su vida en comunión con el Pueblo elegido de Dios, guiado por las palabras sagradas que le vienen de su tradición recibida según las interpretaciones vivas. El fiel cristiano sentirá que recibe la revelación de Dios en su aceptación de Jesús y su decisión de vivir como «seguidor suyo», integrado en la comunidad eclesial, que le orienta en su interpretación de Jesús. El fiel musulmán sentirá que recibe la revelación de Dios en su aceptación de las palabras del Libro que reproducen las que Muhammad recibió directamente de Dios.

Pero una trasmisión tradicional a lo largo del tiempo de la revelación originaria supone no sólo el establecimiento de un «canon» de textos escritos, sino una *custodia fiel* de los mismos; sin la cual quedarían expuestos a cambios que podrían alterar su significado. Ahora bien, eso que he llamado «custodia fiel» puede entenderse en dos sentidos diversos. Me parece muy importante distinguirlos y concebir su relación no como antagónica sino como complementaria.

Hay, ante todo, una custodia *literaria* referida al texto mismo en su *tenor originario*; análoga a la que se requiere para todos los textos; que, tratándose de tradiciones de mucha antigüedad, requiere esfuerzos importantes de recolección y cotejo crítico de los vehículos en que nos ha llegado. Esta custodia está por su misma naturaleza regida por unas normas que hoy tienen bien codificadas las ciencias del lenguaje. Ignorarlas es condenarse a una larga serie de malentendidos; que, en el ámbito religioso, son especialmente peligrosos por conducir fácilmente a posturas antagónicas sobrecargadas de pasión por el tinte sacral de que tenderán a revestirse.

Hay, por otra parte, otra custodia específicamente *religiosa*, que asume el velar por la correcta *interpretación* del significado de los textos así como, ulteriormente, de las consecuencias, doctrinales y prácticas, que de ellos se derivan. Habiendo admitido ya la mediación institucional en la constitución del mismo «canon» de los textos, no sería lógico negar a la misma institución esta capacidad de una interpretación autorizada de los mismos. Pero hay que caer en la cuenta de los problemas que tal reconocimiento lleva consigo. Ya que la institución es *histórica* y el reconocimiento se refiere por tanto a momentos sucesivos, en los que estará no sólo encarnada por personas diversas, sino situada en situaciones culturales muy distintas. Dado que el lenguaje mismo es un elemento de la situación cultural, se impone el reconocimiento de una cierta variabilidad histórica de la significación de los textos, con la consiguiente necesidad de reinterpretaciones.

Esta segunda custodia, específicamente religiosa, hace obviamente aconsejable la existencia en la respectiva tradición de órganos institu-

cionales responsables de la custodia. Esto, como es patente, ha sido especialmente visto así en la tradición cristiana y, más concretamente, en la Iglesia católica. El *magisterio doctrinal* ha tenido en su historia un peso mayor que el análogo en otras tradiciones⁸⁹. Ha procedido muchas veces con gran severidad y su historia parece poder hacerse con el relato de sus condenas de interpretaciones juzgadas inadmisibles. Lo peor de esto ha venido de la vinculación de la autoridad de este magisterio con el poder político.

En todo caso, aunque no siempre de modo suficientemente neto, ha sido importante el reconocimiento del papel institucional de *expertos sin autoridad magisterial*, los «teólogos». En la gran crisis que, en la tradición cristiana, ha supuesto la modernidad (a la que me referí en el capítulo tercero), se ha ido decantando más el estatuto del teólogo con su justa exigencia de una relativa independencia frente a la autoridad magisterial⁹⁰. Una parte importante de esa independencia viene de la asunción de la aportación, a la luz de los métodos científicos de investigación histórico-crítica, de la primera de las dos «custodias», que antes señalé como complementarias, de los textos tradicionales. El teólogo asume para su elaboración el resultado de la «exégesis» actual de los textos. Su discurso —que tiene también no poco de filosófico— asume ese resultado en propuestas de reinterpretación actual de los asertos en que se formula la tradición de fe⁹¹. Propuestas que se orientan a que cada creyente actual pueda hacer esa no fácil síntesis en que su actitud vital de fe se sienta a la vez honradamente fiel a su auténtico sentir humano y experiencia religiosa y a la tradición y su magisterio.

89. No sería nada fácil y complicaría aquí innecesariamente un intento de enumeración de los varios matices que han tenido y tienen las instituciones de algún modo análogas (del *rabino* por un lado, del *ulema e imán* por otro...).

90. En no pocos momentos de la historia reciente, la relación de los teólogos católicos y los detentadores de la autoridad magisterial ha sido tensa y polémica. Y no es éste un problema que pueda darse por resuelto, no sólo en la práctica sino en la misma delimitación teórica de las competencias. El magisterio ha tenido, sobre todo en el siglo XIX y hasta el concilio Vaticano II (1962-1965), una tendencia a recelar de los teólogos y buscar reducir su papel al de difusores de sus enseñanzas. Pero, para un desarrollo sano y equilibrado de la comunidad creyente, es importante la conservación del estatuto del teólogo con toda la libertad de propuesta que exige su ejercicio auténtico. (El teólogo, eso sí, deberá cuidar de no erigirse en maestro.)

Sobre el tema son útiles como introducción las reflexiones del libro de autores varios *Teología y magisterio*, Sígueme, Salamanca, 1987.

91. Naturalmente, el teólogo, que es creyente, piensa desde la fe vivida en la institución y brinda sus propuestas ante todo a otros creyentes; en ellas va más allá del exegeta del que parte, pero cuidando de no contradecirlo. Y asumiendo la tarea de sugerir síntesis hermenéuticas —que quedarán sometidas, por una parte, a la vigilancia del magisterio institucional; por otra, a ese juicio poco objetivable que es la realidad de su asunción en la fe vivida de la comunidad.

No es inoportuno, para cerrar estas someras consideraciones, el destacar una vez más de modo explícito algo que ha sido en ellas como un fondo sobreentendido. No debe jamás confundirse la *actitud vital de fe* con las *creencias* en que esa actitud se verbaliza. Esta expresión es necesaria; pero no agota la fe, y reducir la fe a una aceptación (que podría ser simplemente verbal) de un catálogo de creencias sería matar lo más auténticamente religioso. Como, a lo que entiendo, sería desvirtuar la comprensión de la «revelación de Dios» proclamada por las tradiciones monoteístas entenderla como la entrega de un tal catálogo⁹².

Ha podido verse por lo que llevo escrito en todo este tema que la plausibilidad de la apelación a la «revelación de Dios» disminuye en esa concepción estaticista; mientras que crece en una concepción dinámica en la que su término final es la *fe personal vivida*; en la que (mediando su interpretación personal) *cada creyente hace suyo el «Dios se me revela»*.

10.2.3.3. «Fundamentalismos»

Es quizá éste el momento más oportuno para dedicar una especial atención a ese modo de profesión tenaz y polémica de creencias que solemos hoy denominar con el título de «fundamentalismo». Es, sin duda, uno de los fenómenos más destacables en la actualidad religiosa. Un fenómeno al que nadie dejará de prestar atención y que, para muchísimos, constituirá el aspecto más oscuro y peligroso de la religión por la agresividad que acumula. Es, pues, muy importante delimitar claramente sus contornos y su razón de ser.

Permítaseme dar ya de entrada una evaluación negativa de máxima brevedad y claridad: será difícil acumular en una actitud religiosa más concepciones defectuosas de la fe —exactamente, las que he tratado en mi exposición de ir superando—. Difícil será lograr una postura creyente con más rasgos implausibles desde los criterios que vengo manejando. Voy a tratar de enumerar con sobriedad los rasgos que me parecen más destacables.

1) Ante todo —y contra lo que dije con insistencia hace un momento—, *la «fe» es reducida a las «creencias»*. Queda olvidada la actitud. «Tener fe» significa en esta concepción conocer suficientemente en su literalidad el catálogo de las creencias tradicionales y adherirse a ellas, poniendo la fuerza en no apartarse en punto alguno de las mismas.

92. No es, quizá, muy afortunada la expresión —todavía a veces usada— «depósito de la revelación», por cuanto sugiere el primado de esas objetivaciones verbales que son las «creencias».

Obviamente, se trata de doctrinas complejas que el fiel creyente no entiende. Pero tampoco aspira a entenderlas. «Creer es afirmar lo que no vemos». Y, donde no esté seguro, añadirá (si es cristiano): «creo lo que dice la Iglesia; y maestros tiene ella que lo sabrían explicar».

2) Dicho está implícitamente que no se piensa *para nada en que haya una jerarquía* de las diversas fórmulas de creencia, de modo que algunas expresen lo nuclear de la actitud de fe y otras sólo elementos accesorios.

3) Hay —ya se está viendo— un *desconocimiento total de lo que significa la hermenéutica* y de su necesidad para que la fe de cada creyente resulte coherente con el resto de su visión del mundo. No hay conciencia ninguna del hecho de los *condicionamientos histórico-culturales* de todas y cada una de las fórmulas de creencia. (Quizá, incluso, el mencionar algo así suene ya al fundamentalista como una incipiente forma de heterodoxia.)

4) El resultado es, como puede apreciarse, una *reducción unidimensional de la religiosidad*. No se niega, desde luego, el valor de los afectos y de las virtudes...; pero lo esencial, por lo que ha de medirse todo, es la profesión —¡que podría ser verbal y bien vacía!— de un *catálogo de «verdades»*. (Pero es que es en éstas en las que precisamente se piensa que ha quedado dada, de una vez para siempre y con la inmutabilidad de lo divino, *la revelación* de Dios.) Así es coherente ese lenguaje al que antes puse reparos: «depósito de la revelación»; siendo la Iglesia jerárquica la encargada de su custodia. Ser, pues, fiel cristiano consiste sencillamente en «decir lo que dice la Iglesia y su tradición»⁹³.

La diversidad de confesiones queda así consagrada, con muy poca esperanza de lograr alguna vez la unidad. Es la historia, congelada, la que en esta visión de las cosas traza el mapa de la división religiosa. Pero no es ésa la única consecuencia negativa de la postura:

a) hay un fuerte destacado de los aspectos negativos, sobre todo en lo que es visto como heterodoxia; una reproducción, aunque ya quizá siempre en otro tono (con unos márgenes mayores de tolerancia), de las actitudes polémicas que condujeron a las guerras de religión de siglos pasados; que hoy se exacerbará con otros aspectos de la vida social;

b) la idea de la unidad ecuménica no podrá tener sino un sentido ideal, unido a la conciencia de algo que nunca se podrá alcanzar; puesto

93. Un contexto en el que también habría que situar esa otra conocida frase, «ser católico a machamartillo». He hecho la referencia primera al fundamentalismo que nos es culturalmente más cercano. Es obvio que la misma es la estructura del fundamentalismo en otras tradiciones. (Como bien sabemos, es a propósito de la tradición musulmana como hoy más usamos el término.)

que cada confesión sólo aceptaría el cambio de convicciones de la otra, no un diálogo mediador que ofreciera posturas matizadas.

Hay dos preguntas ineludibles: 1) *¿De dónde el fundamentalismo?* ¿Es primariamente religioso o lo es sólo en su revestimiento? 2) *¿Qué relación tiene con la violencia?*

Tal como hoy vemos el fenómeno en toda su amplitud, es razonable pensar que no es primariamente religioso. Es la *necesidad de «señas de identidad»* muy firmes que tienen una sociedad y una cultura para subsistir. En grupos que viven una especial vinculación a lo tradicional, se siente un como rechazo masivo de la innovación (que incluye nada menos que toda la actual visión científica y humanista)⁹⁴. Por otra parte, es un hecho, al que ya he dado atención desde el capítulo primero, que lo religioso es de lo primero que confiere a las etnias y pueblos esa identidad. Hoy se buscará más complejamente; pero es comprensible que, en muchos contextos culturales, se pida aún precisamente a lo religioso.

Sobre violencia y religión también hablé ya en el capítulo primero. Mantuve que no hay una vinculación primaria. Sigo pensando también hoy que así es. Pero debo admitir que el peso, tan decisivo en la actual recida de la violencia terrorista, que han adquirido las auto-inmolaciones con sus esenciales apelaciones religiosas, pone de nuevo sobre el tapete la cuestión con mayor fuerza. La búsqueda ansiosa de señas de identidad colectivas parece producir hoy, *unida a circunstancias de opresión política*, una *potenciación sacralizada de la violencia* contra el que se juzga adversario —del pueblo y de Dios.

Tras estas consideraciones, más bien generales, hay que prestar una atención especial a las tendencias «fundamentalistas» que tienen su campo peculiar alrededor de la lectura de *los textos sagrados*, ya que son las que han determinado la actual prevalencia del título sobre otros análogos. Es esa voluntad *reactiva*, ya aludida, de evitar que la «verdad» se diluya en vaguedades que llegaran a no significar nada preciso. Esta reacción, originalmente cristiana (protestante), es la que, posteriormente, *ha ido quedando fijada en el lenguaje usual como típica de la lectura islámica del Corán*. Cuando se dice «fundamentalismo» en ámbito occidental se piensa exclusivamente (idemasiado exclusivamente!) en el mundo musulmán. No extraña llamar «fundamentalista» a un musulmán, como sí puede extrañar llamarlo a otro de los que profesan el monoteísmo. Sin

94. Recuérdese que el título viene del esfuerzo de grupos norteamericanos que se alzaron a comienzos del siglo xx en contra de la disolución doctrinal, que temían, y en favor de un mantenimiento rígido de lo que llamaron *The Fundamentals* (1910-1915). En realidad, representaba una tendencia reactiva muy antigua, generalmente conocida —sobre todo, en España— con el título de «integrista».

negar que los casos arquetípicos se encontrarán sobre todo en el islam, hay aquí una gran injusticia que denunciar: la estructura mental *es la misma* en quien se adhiere del modo dicho a unas *creencias textualizadas*. (Sería tema digno de estudio el desarrollo de ese tipo de mentalidad en la historia hebrea y cristiana.)

Todavía puede esto precisarse. Es *alrededor de un texto* donde se ha desarrollado al máximo el «*fundamentalismo*» más estricto en el uso lingüístico reinante: se trata de textos que tienen (al parecer) un sentido claro y patente a quien no los tergiversa; y si, como es el caso en los escritos de las tradiciones monoteístas, tienen el respaldo divino —«son revelación de Dios»— no cabe ante ellos escapar del dilema: o aceptación (fidelidad) o rechazo (infidelidad). Lo cuestionable, ya se ve, es tomar los textos así aislados. ¡Cuando tanto la Biblia como el Nuevo Testamento y el Corán son tan fragmentarios!⁹⁵.

Debo recordar aquí, para finalizar las reflexiones sobre el fundamentalismo y reforzar lo neto de mi rechazo, lo dicho en el *capítulo séptimo* sobre las que pueden ser pautas genuinas de un conocimiento y lenguaje humanos que puedan alzar sin excesiva desmesura la pretensión de referirse significativamente a Dios. Aquello, *absolutamente nuclear en un monoteísmo que quiera hoy ser plausible*, queda negado de base en los fundamentalismos. O, quizá, ni siquiera ha pasado por la mente de los que los adoptan.

10.2.4. *El arduo camino de los intentos de convergencia religiosa*

Lo dicho pide hoy no dejar de hacer, aunque haya de quedar en simple alusión, la mención de un tema práctico inseparable: el de la posible convergencia religiosa; por lo pronto, la de los monoteísmos (ya en todo tan cercanos).

Veo dos puntos muy claros: 1) por una parte, *las actuales posturas* religiosas, incluso en el interior de tradiciones comunes como el monoteísmo, son prácticamente inconciliables; 2) por otra parte, y de modo más radical, hay unos *núcleos esenciales* en esas tradiciones que no permiten a quien las tome en serio admitir como definitiva la actual desunión.

Referirme a todo ello con algún detalle excedería mis posibilidades⁹⁶. Es una tarea de muy largo alcance que, para poder ser llevada a

95. Si ya eso tiene su absurdidad, mayor *absurdo religioso* es, por supuesto, el atentar por su causa contra la vida de los infieles y el tomar «como martirio» el acto de autoinmolación con el que se realiza ese atentado. ¡Como si no fuera todo ello contrario a lo nuclear del monoteísmo —también del islam—!

96. Va habiendo, afortunadamente, excelente bibliografía que permite descargar en ella esta preocupación. Concretamente, pienso en el colectivo coordinado por M. Fraijó

cabo, requiere colaboraciones múltiples de creyentes de buena voluntad y no fáciles al desaliento. Y lo que lo hace más difícil es la apatía y la insensibilidad de los que forman las grandes mayorías en muchas tradiciones religiosas. No menos dificulta el escepticismo con el que, por una u otra causa, es mirado el empeño por parte de los críticos no religiosos; incluso el juicio injustamente condenatorio que tienen de antemano formado sobre la religión y las posibilidades de su aportación a la actual situación cultural —y ética— de la humanidad.

En esto, es menester alabar como merece el esfuerzo en que lleva ya muchos años empeñado Hans Küng por inculcar que, independientemente del aspecto más estrictamente religioso, *hay ya unas básicas convicciones éticas presentes en todas las tradiciones*, con más coincidencias de las que de entrada hubiera cabido suponer. Esto constituye, ciertamente, lo más *urgente*, dada la situación de violencia en tantos sectores de la humanidad. ¿Por qué no elaborar ya una nuclear ética con esas coincidencias? Tiempo habrá de ampliar y perfilar, así como también de buscar —icada tradición!—, la fundamentación trascendente que sienta necesaria para que aquello se mantenga con coherencia⁹⁷.

10.2.5. *¿En qué sentido puede ser Dios «Señor de la Historia»?*

Voy a cerrar este último capítulo intentando clarificar, desde la reflexión filosófica desarrollada en él, el sentido razonable de la expresión que usé en su mismo título.

No cabe duda de que el creyente en Dios providente lo ve así de algún modo. ¿Con qué alcance? La respuesta a esta pregunta no depende ya sólo de la *fe en la providencia*, sino de la peculiar concepción de la intervención histórica divina que se tenga en la «teología» de cada tradición. Con uno u otro título, cada tradición tiene de hecho la suya. ¿A qué pueden aspirar esas «teologías de la historia» del ámbito monoteísta?

Es obvio que, para lograr un mínimo de plausibilidad, han de ha-

y R. Roldán, *Fundamentalismo y violencia*, UNED, Córdoba, 2004; así como en el libro de J. J. Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004. Un intento teológico cristiano de acercamiento nada excluyente al diálogo, sin dejar lo más esencial de la peculiaridad cristiana, puede leerse en Chr. Duquoc, *El único Cristo. La sinfonía diferida* [2002], Sal Terrae, Santander, 2005.

97. Küng había publicado ya ([1990], Trotta, Madrid, 1991, 72006) su *Proyecto de una ética mundial*. Tomando el relevo del «Parlamento de las Religiones» reunido en Chicago en 1893, trabajó de modo muy generoso y eficaz para lograr se celebrara otro en 1993, en el que se aprobó un texto consensuado (tras el trabajo de un año): H. Küng y K.-J. Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid, 1994. Ver también el complementario *Reivindicación de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2002.

cerse muy conscientes de la osadía de su empeño y ser extremadamente modestas en el tono de sus propuestas; sin, por otra parte, renunciar a hacerlas, ya que pertenecen a lo nuclear de su mensaje.

Ya el simple hablar de «la Historia» en singular es una osadía. Y es muy dudoso que pueda sensatamente hacerse una «filosofía de la Historia» que vaya mucho más allá de generalidades y cautelas, como las que esbozo en este último epígrafe mío. Lo que designa «la Historia» no es sino *la realidad integral*, en cuanto centrada en el conjunto de acontecimientos que han vivido y viven los seres humanos, habitantes del planeta Tierra, mientras se puede hablar de ellos como de «personas», es decir, seres dotados de *iniciativa* no simplemente instintiva y enlazada con la de los demás humanos y, por otra parte, sometida a los límites azarosos que le impone su condición de *parte de una «Naturaleza naturada»* regida por una «Naturaleza naturante» que tiene su legalidad y no se atiene a los deseos humanos por razonables que sean.

Pues bien, «la Historia» (así concebida) *existe y se desenvuelve* al margen de los proyectos de cada humano; y, lo mismo, de los que cada tradición religiosa o filosófica que los humanos construyan sobre ella. Para expresarnos qué ha sido la realidad histórica hasta el momento presente, tenemos nuestro lenguaje: *y escribimos «historia»*⁹⁸.

¿Tiene la realidad histórica *global* una orientación finalística determinada? Es algo muy dudoso. El que se haga la pregunta con *mentalidad empirista* responderá con una decidida negativa. Lo que vamos conociendo de la realidad histórica parcial es más bien desconcertante y no se ve modo de extrapolar ninguna regla general (salvo las expresables con ciertas vaguedades nada satisfactorias). Quizá es éste un punto de referencia que no conviene dejar nunca de tener presente, incluso cuando es desde otra mentalidad (no empirista) como se oye la pregunta y se intenta la respuesta.

Estoy sugiriendo, como habrá podido captarse —y era algo conocido, que podía suponerse iba a recordar—, que los que han hecho filosofía *desde la asunción de racionalidad global* o *desde la búsqueda humana del sentido de la vida* sí han creído muchas veces posible acoger la pregunta y hacer el intento de responderla.

Antes y con independencia, también lo han hecho las religiones. Y, de un modo especial, las tradiciones monoteístas. Para ellas es algo

98. Estamos habituados a este doble significado («realidad histórica»/«nuestro relato de la misma») y no nos llama a engaño —salvo, quizá, en ciertos momentos que deberíamos cuidar—. Al mismo tiempo que caemos en la cuenta, una vez más con esta ocasión, de que nuestros relatos se refieren siempre sólo a *parcelas* de la realidad histórica. Sería quimérica la pretensión del «relato global».

nuclear, como he recordado en el capítulo, la convicción de que hay un «designio de Dios» en la base de la Naturaleza (de la misma «Naturaleza naturante» y de su orientación; y que tal designio está especialmente dirigido por el amor a los seres personales del Cosmos, capaces de respuesta amorosa).

Dentro de la coincidencia en la índole benevolente del designio, cada una de las tradiciones le ha dado una diversa concreción. Sobre esto también he dicho ya no poco. En esas concreciones se expresan muchas diferencias culturales; y hay siempre en ellas tensiones, de uno u otro matiz, entre lo universal y lo particular. Todo está inspirado por la *esperanza* de salvación. Pero ésta se concibe con mayor o menor insistencia, sea en el desenvolvimiento histórico de la vida humana en el tiempo, sea en una trascendencia más allá de la historia, evocada con unos u otros símbolos. Y es vinculada con los otros rasgos de la tradición en lo que es inevitable llamar una (u otra) «teología de la historia». (Como ya he dicho, tener una tal «teología de la historia» es esencial a cada tradición y aun ocupa un puesto central en la «teología» de tal tradición.)

Como es obvio, en lo único que puede ser competente una filosofía de la religión cuando centra su atención en ese rasgo de las tradiciones monoteístas es una delimitación del alcance que tales teologías de la historia pueden reclamar de modo plausible. Y quizá lo más importante de su intervención estaría en recordar a cada una de esas teologías que lo que intenta es *articular un proyecto esperanzado*, dándole el único soporte que puede validarlo: Dios mismo y su misterioso designio⁹⁹. Lo hace a la luz de unas experiencias históricas y con la inspiración que se origina en la participación en las mismas. Siempre tal articulación (los conceptos y símbolos en que busque expresarse) estará condicionada culturalmente y sometida a la evolución cultural de todo el cuerpo institucional de la tradición. Y no será posible su simple coincidencia con la de otra tradición; aunque sí una cierta relativización de las diferencias.

Pero, sobre todo, todas deberán mantener muy presente la índole de «proyecto» que tienen. Nadie podría presumir de *saber* el designio divino: se trata de proyectos de una experiencia religiosa *humana*, que se expresan hipotetizando tal designio. Sin quitarles con ello nada de su fuerza de vehículo de esperanza, deberán guardarse también de la

99. Es ejemplar, me parece, en su claridad y sencillez dentro de la enorme ambición, la formulación que da la carta a los Efesios en el himno que pone como prólogo: «el misterio de su voluntad [de Dios], según el benévolo designio que en él [en Cristo] se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1, 9-10; traducción de la *Biblia de Jerusalén*).

ingenuidad que sería suponer que en esos pronunciamientos esperanzados expresan *la historia real misma*. A ésta sólo llegamos los humanos por el modesto camino de lo empírico —que tantas veces decepciona nuestras expectativas y revela infundados anticipos y extrapolaciones—. Una teología sensata sabrá ir recogiendo, como «signos de los tiempos», concretas lecciones de realismo que le dé la empiria; y, además de hacer modestos sus proyectos donde no lo fueran, rectificar lo necesario en lo que tengan de teorización trascendente, en bien de su plausibilidad.

Lo cual no significa para la actitud religiosa simple pasividad ante lo real. El proyecto teológico sobre la historia, de estructura teórica, es la articulación de una esperanza que ilumina el afrontamiento de la historia real que construimos entre todos. Tal esperanza es inseparable de una actitud amorosa que se traduce en proyectos no ya teóricos sino prácticos. El empeño ético-amoroso no pierde exigencia por el hecho de que una posterior mirada muestre sus fracasos. (Eso sí, la lección de tales fracasos debe ayudar a perfilar mejor y readaptar lo concreto de los proyectos, discerniendo lo nuclear de lo secundario.)

EPÍLOGO

Ninguna página del libro me ha tenido tanto tiempo en suspenso como ésta. Al pensar en el Epílogo, lo vi siempre como necesario..., pero lo vi así desde puntos de vista tan diversos y aun contrastantes que ahora sería imposible adoptarlos todos. Y tampoco es mucho más viable la decisión sincrética de tomar algo de cada uno y elaborar así un texto armonioso que combinara tantos mensajes. Esto me he hecho vacilar y, con ello, demorar muchísimo tiempo la redacción propuesta. Con la consecuencia de que el cuerpo del libro (los capítulos que forman sus tres partes) esperara muchos meses. Esto ha tenido algunas ventajas, porque de este modo he podido advertir y corregir los defectos de muchos pasajes; así como efectuar lecturas que me permitían enriquecer otros. Pero, naturalmente, tampoco eso es bueno llegado cierto límite. Es una situación peligrosa y, en conjunto, ya no fecunda.

Cuando por fin he visto claro todo esto, he tomado la decisión que me parecía aconsejar el buen sentido y a la que probablemente otros habrían llegado antes: la de prescindir de no pocas de las cosas que alguna vez anoté con la inscripción: «para el Epílogo» (aunque algunas, ¡ay!, queden quizá incluso anunciadas como tales en algún pasaje).

El texto, pues, que ahora ofrezco no es el Epílogo ideal —al menos, el que yo había ido entreviendo como tal—. Son una serie de reflexiones sobre el tema —¡inmenso!— abordado en el libro; unas cuantas de las que se podrían hacer y sin demasiada voluntad de síntesis. A las que se añaden unas aclaraciones reflexivas sobre mis intenciones y mi actitud: sobre mi pensamiento más personal.

Entre las varias preguntas que el libro deja pendientes está, sin duda, ésta: ¿no puede la filosofía ir más allá de donde mi discurso ha ido? He

buscado muy deliberadamente una discreción que, sobre todo en los capítulos de la última parte, puede haber resultado exagerada a los ojos de más de un lector que hubiera esperado mayor definición de mi parte.

Todo depende de qué presupuestos de hecho se admitan y de con qué temple se haga la reflexión filosófica. Yo no he disimulado mi preferencia por uno de los tres temples fundamentales presentados en sendos capítulos en la segunda parte: el «humanista». Pero he querido siempre contar con lectores de otros temples y hacer lo posible para que pudieran seguirme y «trasportar» a otra clave, para su uso, algunas sugerencias mías. Y en cuanto a los presupuestos de hecho, es obvio que una «filosofía de la religión» tenía que contar con la entera historia religiosa de la humanidad. Lo cual tiene que ser hecho, es obvio, selectivamente. Y mi selección, desde luego, no habrá podido satisfacer a todos por igual. He querido lograr un punto de equilibrio entre mis preferencias y las que se me presentaban como exigencias de la objetividad.

El límite autoimpuesto que más problema suscitará en muchos lectores es el que se expresa en mi insistencia en preguntarme *sólo* por la «plausibilidad» en los capítulos de la tercera parte. ¿Sugiero con ella que no cabe ir filosóficamente más allá, hasta una argumentación directa de la verdad de lo que presento como «plausible»?

Yo diría que se puede; y que de hecho se hace por no pocos, aunque es al precio de aumentar el número de presupuestos con que se cuenta. Con lo que todo depende de definir un criterio de selección para esos presupuestos. El problema revierte entonces en uno de mayor o menor cercanía a lo que se tiene por verdadero en una u otra tradición filosófica y religiosa. Seguramente habré de hecho mostrado más de una vez que me sitúo en el mundo cristiano-católico. A pesar de lo cual, parecerá a muchos correligionarios que me quedo muy corto. Mientras que quienes me lean desde fuera me encontrarán situado más «dentro» de lo que quiero dar a entender.

Si en la última parte del libro he reducido de hecho la competencia de la filosofía a una labor de supervisión que otorga el laudo de plausibilidad, esto se ha debido a la peculiaridad del campo objetivo sobre el que se ejercía: la fe monoteísta. Pero quede claro que no mantengo que se reduzca a eso la competencia de lo filosófico en lo religioso. La filosofía tiene una sustantividad; y es desde ella, concebida de una u otra manera, desde donde puede reivindicar una competencia, limitada pero real, en lo religioso.

Para expresar esas reflexiones finales sobre el libro y mi postura de un modo concreto que me permita evidenciar con sencillez mi posición, he pensado que quizá lo mejor es arrancar desde esa postura filosófica

(descrita y denominada así por Karl Jaspers) que podemos llamar «fe filosófica». Se trata del convencimiento consciente de la singularidad del ser humano —de cada ser humano—; de una distancia de la realidad que somos, responsable y centro de decisiones, respecto al fondo natural que también somos, pero que desbordamos.

Como ya expuse brevemente en la presentación de la figura de este pensador (cap. sexto) y después he aludido en la discusión del tema (cap. octavo), se trata de una autoafirmación de la peculiaridad personal humana que la hace sobresalir del flujo objetivo de las realidades naturales. La «fe filosófica» no es un acto científico: de ahí el título de «fe». Tampoco es la fe religiosa, aunque tiene alguno de sus caracteres. Es, a mi entender, la actitud que describe lo esencial filosófico —lo de menos es cómo se la denomina.

Desde ahí es fácil ver que no cabría prohibir a la reflexión filosófica el acceso a lo religioso y a ejercer la crítica a su propósito. Lo religioso es un territorio que se extiende más allá de lo filosófico y tiene sus propias reglas, que el filósofo debe reconocer. Pero puede exigir que su realización ocurra sin detrimento de lo que es constitutivo de lo humano, por ejemplo, las elementales relaciones *éticas*; y sin violar en lo esencial lo *racional*, aunque pueda superarlo y desbordarlo, por ejemplo, en la *esperanza* de realizaciones de lo humano mayores de cuanto permiten los límites naturales.

La fe filosófica, valga decir, debe ver como normal esa ulterior extensión de la fe religiosa. Si ella profesa —como recordamos— atenerse a la índole de «cifra» de todo respecto a la Trascendencia, no debe por ello dejar de reconocer como posible una competencia de la fe religiosa para llegar a una u otra «clave de las cifras». En la concepción de Jaspers, como recordamos, la fe filosófica es un *último* «*resolutivo*» al que debería llegar la misma consciencia religiosa en un camino de depuración. Ahora bien, ¿por qué no sería también correcta la postura de quien tenga la fe filosófica más bien como «sustrato» de una ulterior fe religiosa —es decir, para quien lo último sea la fe religiosa, pero la encuentre necesitada de una base pre-religiosa de orden filosófico? Jaspers mantiene la incompatibilidad en el mismo sujeto de las dos actitudes; pero si ése es, sin duda, un caso frecuente, no es menos cierto que existen otros casos que ejemplifican la compatibilidad: aquellos de creyentes con fe religiosa que sienten deber contar, como apoyo, con una básica fe filosófica.

Reconocer con sentido al ser humano como *enigma* es encontrar obvio que busque su clave más allá de sí: en el que, en términos religiosos, llamamos *Misterio*. Y la básica diversidad de las actitudes y las

tradiciones religiosas puede, entonces, entenderse compendiosamente como la diversidad de la imagen que se forman del Misterio. Siendo un factor esencial cómo se concibe la relación que guardan con el Misterio el mismo ser humano y la Naturaleza, de la que forma parte pero desbordándola. Simplificando al máximo, creo que cabe hablar de dos tendencias básicas en una tipificación posible de las religiosidades.

En una tendencia —muy comprensible— el Misterio tiende a ser identificado con la Naturaleza. Muchas de las hierofanías arcaicas parecen contar con esa clave de interpretación. La religiosidad naturista es, como recordamos, un hito importante en la historia religiosa de la humanidad. Y entre las mismas «religiones universales» surgidas en el «tiempo-eje», algunas quedan siempre muy cerca.

La otra tendencia básica concede más relevancia en el ámbito sagrado al ser humano. El Misterio, que ahora será denominado «Dios», es distanciado de la Naturaleza (y de lo humano *como parte* de ella) y es interpretado en analogía con las actitudes y potencialidades distintivas humanas. Es *inteligente* y con su acción inteligente *crea* la misma Naturaleza. Sobre todo, es *benévolo y amoroso*, hasta el punto de que en un escrito de este ámbito pueda enunciarse: «Dios es Amor».

De entrada, esta segunda tendencia presenta mayor dificultad. Hay una verosimilitud en la religiosidad naturista que se pierde en la religiosidad que hace más central lo humano. Se exige aquí más intervención de la razón; por una parte, para tratar de elaborar una apoyatura para el complejo edificio de formulaciones que serán ahora necesarias para expresar la convicción religiosa; por otra, para añadir un insustituible elemento crítico que corrija los inevitables sesgos antropomórficos que habrá en tales formulaciones.

Si esto se consigue, la *fe* monoteísta da más satisfacción a profundas aspiraciones humanas: tiene su núcleo en un *amor* que genera vivencias de gran hondura y alcance universal y potencia una *esperanza* que alienta la acción y abre horizontes de trascendencia.

Es razonable insistir en esta doble posibilidad básica: religiosidad de la Naturaleza *vs.* religiosidad de término trascendente (Dios). Determina, sin duda, dos tipos contrapuestos de actitudes y actuaciones. Insisto en que la segunda es más ardua, en sus presupuestos y en sus consecuencias. No debe extrañar que, al hacer crisis en muchos creyentes actuales, un refugio relativamente obvio resulte ser una u otra forma de religiosidad naturista.

Entre otros puntos donde la diferencia es relevante, quizá ninguno tan claro como el que se centra en la existencia en el mundo de *tanto mal*. La Naturaleza lo encaja mejor: es obvio que no se le puede pedir más de lo que es. Y eso, desde el punto de vista de cada individuo in-

cluye inevitablemente, junto al aspecto «bueno», el aspecto «malo»: es claro que la queja humana no va por sí a cambiar nada. En cambio, la apelación a un Dios trascendente, caracterizado precisamente por la bondad, da más esperanza en el triunfo del bien; pero, eso sí, hace más difícil su «defensa» si, al fin, la existencia de tanto mal en el mundo puede —de una u otra manera— atribuírsele. Todas las conocidas argumentaciones contra su presunta bondad son difícilmente excluibles y las posibles respuestas son modestas, aunque sólidas. El creyente sabe bien por experiencia que la fe sólo se mantiene a base de una *voluntad de creer a pesar del mal*.

Ya en dos momentos de los últimos capítulos (9.4; 10.1.6) he presentado los razonamientos pertinentes con los que se pueden precisar aspectos de este problema del mal, de modo que éste no se haga desmesurado. Pero ya advertí allí mismo que eso no le quita fuerza ante lo más humano de la queja que suscita. En realidad, en este enfoque que ahora busco —llamémosle «existencial»— lo que se juega para el creyente es su misma fe y, con ella, el sentido de la existencia, que se había entrevisto precisamente desde la fe.

La existencia de Dios bueno no es un dato obvio, en el sentido en que sí lo es la existencia de la Naturaleza. A la hora de dar el paso de la fe, el creyente encontrará apoyos positivos (tanto intelectuales como afectivos) pero, también, obstáculos —entre los cuales el máximo será el del mal—. Tendrá, muchas veces, que plantearse una *ponderación dramática entre el sí y el no* (de la duda...). Experimentará entonces más vivamente la verdad de algo que las tradiciones de reflexión cristiana han mantenido: que la fe es «libre».

Probablemente, lo que en esas coyunturas más apoyo preste al sí (a la voluntad de creer) no serán abstracciones sino ejemplos humanos, tanto de contemporáneos como de los constituyentes de la propia tradición. Para el cristiano, lo decisivo será sin duda Jesús de Nazaret (el llamado «Jesús de la historia»). El cristianismo tiene el inmenso acierto a su favor de presentarse como la tradición de *un ser humano que afrontó el mal con enorme dolor pero con prevalente esperanza*.

He intentado balbucir algo no del todo incongruente sobre las búsquedas humanas del Misterio; dando especial relevancia, en mi última parte, a las búsquedas realizadas en el ámbito del monoteísmo y, dentro de él —como se habrá notado a pesar de mi voluntad de usar un lenguaje participable por todos—, en la tradición proveniente de Jesús de Nazaret. Mi propia adscripción creyente no podía no mostrarse al menos de esa manera.

Al final, no puedo eliminar una cierta impresión de insatisfacción.

Ahora bien, ¿no era eso lo previsible? ¿Hubiera podido ser de otra manera? ¿Sería posiblemente más satisfactoria una conclusión más contundente? ¿Seguiría, entonces, el Misterio siendo el Misterio? (Han proliferado ya demasiado los intentos de apologética triunfalista, inevitablemente sospechosos para las mentes críticas incluso dotadas de la mejor voluntad...)

Pienso que mis modestos esfuerzos podrán quizá iluminar algo los esfuerzos análogos que hoy hacen muchos. Y que entre todos hacemos el mejor obsequio al *enigma* humano, que siempre subyace y es el que nos impide abandonar las búsquedas y contentarnos con ese hombre liso, sin enigmas, que sería el perfecto objeto del estudio científico.

Entiéndaseme. Creo que al lector del libro le habrá quedado muy claro mi aprecio por el esfuerzo científico: lo tengo por absolutamente insustituible y hoy siempre más y más logrado. Pero no basta, porque el hombre autor de la ciencia la desborda y no puede ser reabsorbido en su resultado.

La reducción del ser humano a su talla biológica, a un «hombre sin enigma», ¿daría cuenta del amor y de las esperanzas humanas que presiden e inspiran las vidas humanas reales, desde las de los individuos hasta las grandes creaciones de civilización? (Todo, entonces, encerrado en un horizonte temporal que no permite tomar en serio las esperanzas.) Lo que los humanos han mostrado de sí en su historia —tantos heroísmos anónimos que no buscaban recompensa inmediata, tanta dedicación desinteresada...— ¿cuadra con un final en el que la aventura humana quede hundida, con su escenario el planeta Tierra, en el destino cósmico general?

¿No hay en ello, realmente, algo que lleva a pensar en lo *enigmático*? Así lo han visto, al menos, los millones de humanos que, generación tras generación, han ensayado buscar una clave para el *enigma*. Tal clave, de modos histórica y culturalmente varios, ha consistido en una cierta apertura hacia lo Absoluto. Y, en los casos más espontáneos —con mucha diferencia mayoritarios—, la apertura ha revestido las características de lo religioso y lo Absoluto ha aparecido como el *Misterio*.

Es cierto —y ya le concedí a esta posibilidad todo un capítulo de reflexión— que estamos hoy pasando una crisis religiosa; pero quizá lo es más que estamos ante *una más compleja crisis de civilización y de humanidad*, en la que lo religioso, correctamente entendido, puede paradójicamente ofrecer para muchos, no un factor más de crisis, sino, más bien, *una clave de salida*.

Si, para concluir, puedo permitirme resumir lo que la ponderación de mi libro ha significado para mí, quizá puedo enunciar —mirando

ante todo al monoteísmo, pero con la conciencia de que desde ahí algo se dice sobre toda religiosidad:

Dejo ahora de lado las concepciones en las que un *cientismo* disimula lo enigmático de la condición humana; no es fácil eludir la conclusión de que es muy seria la oferta que ofrece la clave que es la apertura al *Misterio*. Toda la historia humana muestra atisbos de su búsqueda.

Eso no es decir que todo el que perciba lo enigmático tenga una vivencia propiamente religiosa. La percepción ulterior del Misterio puede quedar en algo envolvente, impreciso y difuso que no se vea capaz de articulación; quizá es algo así lo que viven muchos científicos y pensadores, para quienes las concreciones en que se presenta siempre lo religioso no resultan admisibles e, incluso, tal como las conocen, son francamente rechazables. El Misterio es para ellos, valga decir, sólo un *halo* de lo real no susceptible de más precisión ni inductor de ningún tipo de conducta concreta, salvo un respeto que impide trivializar.

Puede que a los sinceros creyentes cristianos —que pueden ser un gran número de los lectores del libro— les disuene de entrada ver a su Dios identificado ante todo como «el Misterio». Creo que, si reflexionan bien, acabarán encontrando en ello algo muy positivo; aprendiendo también a reconocer que, en el modo de referirse a Dios, no le hemos guardado muchas veces el debido respeto. ¿No hemos querido saber demasiado sobre Él y poder expresarlo en términos bastante triviales, poco dignos de Aquel a quien se profesaba referirlos? (Tampoco mi propio lenguaje habrá quizá estado siempre libre de ese justo reproche... Valga este reconocimiento como expresión de mi voluntad de fondo contraria.)

El mensaje del libro es, entonces —y espero que esto sí haya quedado claro—, un mensaje complejo. Ante todo, un reconocimiento de que *la condición humana está sujeta a mucho dolor y a mucha incertidumbre*. Pero hay, ulteriormente, otra constatación: ¡no es ésa la última palabra! Una intuición de la humanidad, que cabe decir prácticamente universal, no se ha rendido, sino que ha buscado claves de esperanza, y, entre ellas, el *Misterio*, al que abrían las experiencias religiosas.

Así, pues, no es ninguna necesidad ni locura *esperar*. El enigma que somos puede tener en el *Misterio* al que abren las religiones una clave para una esperanza fundada; que puede dar sentido a las vidas humanas y alentar su quehacer en los complejos avatares del vivir en la Tierra.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abraham: 70, 126, 390, 657
Abu-l-Fadl: 471
Acquaviva, S.: 159
Adorno, Th. W.: 167
Agud, A.: 99
Agustín de Hipona: 142, 297, 316-318, 355, 362, 475-476, 477, 530, 553, 572, 574, 623
Aigrain, R.: 34
Akhenatón: 64, 112-114
Alberto Magno: 410, 414
Albertz, R.: 69, 91, 113, 116, 117, 120
Alejandro Magno: 63, 90, 118
Alemany, J. J.: 187, 539
Allison, H. E.: 175
Alonso Schökel, L.: 138
Alston, W. P.: 294, 314
Álvarez Bolado, A.: 288, 539
Álvarez de Miranda, A.: 71, 88
Amenofis (Amenhotep) IV (*v.* Akhenatón)
Ammonio Sakkas: 397
Amós: 91
Ampère, A.-M.: 510
Anaxágoras: 568
Andreu, A.: 544, 647, 652
Anselmo de Canterbury: 230-234, 250-251, 291
Antíocho IV Epífanes: 118
Antiseri, D.: 286
Apel, K.-O.: 304
Apffel, F.: 62
Aranguren, J. L. L.: 204
Arato: 547
Aristóteles: 11, 129, 264, 372, 398, 407, 408-410, 415, 416, 420, 427, 428, 451, 489, 523, 530, 531, 556, 560, 571, 576s.
Arrupe, P.: 187
Artola, J. M.: 252
Assman, H.: 330
Assmann, J.: 114
Atencia, J.: 83, 145
Aubenque, P.: 407, 408
Austin, J. L.: 304, 426
Averroes: 410, 416
Avicena: 410, 416, 418, 530, 531
Avron, R.: 326
Ayala, F. J.: 519
Ayer, J. L.: 281
Bailly, A.: 467
Bakunin, M. A.: 178
Banton, M.: 74, 75
Báñez, D.: 616
Barth, K.: 232, 382
Barton, J.: 197

- Bataille, G.: 41, 46, 54
 Bauer, B.: 242
 Bautain, L.: 381
 Bechert, H.: 102
 Beckford, J. A.: 211
 Belarmino, R.: 195
 Bell, D.: 167, 237, 238, 545
 Benjamin, W.: 339
 Benveniste, E.: 45, 304, 305
 Benzo, M.: 308
 Berger, P.: 75, 76, 160, 162, 167,
 190, 205, 448, 541
 Bergson, H.: 82-83, 144-150, 216,
 379, 472, 482, 499, 522
 Beriain, J.: 76
 Berlinger, R.: 254, 255
 Bernárdez, E.: 66
 Bianchi, U.: 88, 139
 Bleeker, C. J.: 98
 Bloch, E.: 182, 332-334, 338, 343,
 373, 455
 Blondel, M.: 344-346, 347, 348,
 372, 373
 Boecio, A. M. T. S.: 417, 418, 425,
 466, 468, 550
 Bohr, N.: 511
 Bolle, K. W.: 52
 Bonald, L. de: 381
 Bonnefoy, Y.: 64, 68, 83, 115, 131,
 506
 Bonnetty, A.: 381
 Bottéro, J.: 61-63, 83, 131
 Botterweck, T. J.: 470
 Bouillard, H.: 345, 346
 Boyer, Ch.: 317
 Braithwaite, R. B.: 288, 482
 Bramlich, R.: 129
 Brelich, A.: 75
 Brillant, M.: 34
 Bruaire, C.: 257
 Buber, M.: 305, 327, 459-465
 Bueno, G.: 25, 92
 Bultmann, R.: 121
 Byrne, P.: 235
 Cabada Castro, M.: 255, 308, 327,
 331, 340, 342, 553
 Camps, V.: 136, 341, 481, 539, 577
 Camus, A.: 9, 179, 183, 277, 334,
 335, 339
 Cantor, G.: 419, 432
 Cantwell Smith, W.: 376
 Capelletti, A. J.: 268
 Caporale, R.: 207
 Cardona, F.: 628
 Carlo, W. E.: 417
 Carlos V.: 191
 Carnap, R.: 281
 Carvajal, J.: 165, 321
 Casiodoro, F. M. A.: 155
 Cassin, E.: 506
 Cavalli-Sforza, L. L.: 58, 66
 Cayetano (Tomás de Vío): 411
 Cencillo, L.: 52, 490
 Ceñal, R.: 626
 Cerezo Galán, P.: 255, 331
 Chappelle, A.: 256
 Chela-Flores, J.: 519
 Chestov, L.: 358, 359, 360, 382
 Ching, J.: 97, 109
 Christensen, N. E.: 307
 Churchill, W.: 276
 Cicerón, M. T.: 45, 439
 Ciro: 117
 Cogolludo, C.: 268
 Colli, G.: 340
 Collins, J.: 224, 273
 Colpe, C.: 45
 Comte, A.: 22, 28, 81, 263, 268, 329
 Confucio: 89, 90, 107, 108, 362
 Conill, J.: 342, 429
 Constantino (emperador): 125
 Conze, E.: 106
 Copérnico, N.: 157, 176, 277, 509,
 510
 Copleston, F.: 275
 Corbí, M.: 48, 62, 219
 Coreth, E.: 430
 Cortés, J.: 127
 Crick, F.: 511
 Crombie, I. M.: 393, 396, 498

- Crossan, J. D.: 120
 Curie, M. : 511
 Curie, P.: 511
- Dalton, J.: 510
 Damascio, A.: 397, 400
 Dandekar, R. N.: 98, 101
 Daniélou, A.: 65
 Darwin, Ch.: 273, 510, 511
 Davies, P.: 514
 Delahoutre, M.: 67
 Deleuze, G.: 344
 Demócrito: 267
 Denzinger, H.: 197
 Derchain, Ph.: 64
 Descartes, R.: 165, 166, 169-170, 180, 181, 303, 485s., 521, 567
 De Vries, J.: 490
 Díaz, C.: 305, 459
 Díaz y Díaz, G.: 363
 Diez de Velasco, F.: 28, 34, 40, 60, 63, 67, 109, 211
 Dilthey, W.: 223-224, 225, 227, 230, 255, 263, 265, 296, 301, 302, 461
 (Pseudo-)Dionisio Areopagita: 399-403, 413-414, 423, 564
 Dixon, A. C.: 197
 Do-Dinh, P.: 107
 Domingo Moratalla, T.: 367
 Domínguez Morano, C.: 142
 Doresse, J.: 140
 Dostoievski, F. M.: 358
 Dou, A.: 200, 448, 542, 595
 Dragonetti, C.: 102
 Duchesne-Guillemín, J.: 115
 Duméry, H.: 345, 346
 Dumézil, G.: 67, 115
 Duns Escoto, J.: 418, 419, 497, 533
 Dupré, L.: 358
 Duquoc, Chr.: 670
 Durand, G.: 50, 446
 Durkheim, E.: 30, 31, 74
 Durrant, M.: 392, 393
- Eckhart, Meister: 403, 461
- Eco, U.: 449
 Edwards, P.: 409, 452
 Egidio Romano: 416
 Einstein, A.: 511
 Eisler, R.: 36, 59, 60, 135
 Eliade, M.: 23, 25, 27, 34, 35, 37, 40, 41-44, 50, 51, 52, 53, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 72, 75, 88, 94, 98, 99, 100, 102, 103, 112, 115, 118, 138, 365, 447, 448
 Ellacuría, I.: 352, 354, 527
 Ellis, G. F. R.: 521
 Elorduy, C.: 108
 Engels, F.: 77, 329, 332, 333
 Enrique de Gante: 417, 418, 533
 Enrique IV: 191
 Epicuro: 266s., 272
 Epiménides de Cnosos: 547
 Ernout, A.: 467
 Escotado, A.: 241
 Escoto Erígena, J.: 235-236, 403
 Ezequiel: 91, 117, 622
- Fabro, C.: 415, 419
 Fahd, T.: 126
 Faraday, M.: 510
 Felipe II: 192
 Fernández-Rañada, A.: 529
 Fernández-Tresguerres, J. A.: 58
 Ferrara, R.: 242, 243, 246, 247, 249, 257
 Ferrater, J.: 576
 Ferry, B.-M.: 470
 Feuerbach, L.: 182, 254-255, 308, 326-331, 332, 333, 335, 337, 338, 340, 341, 343, 370
 Fichte, J. G.: 229, 239, 240
 Fierro, A.: 76
 Filón de Alejandría: 398
 Finance, J. de: 415
 Findlay, J. N.: 290s., 497
 Flew, A.: 284-289, 290, 291, 297, 298, 382, 502, 583
 Flori, J.: 193
 Fraijó, M.: 26, 222, 240, 241, 254, 273, 278, 285, 290, 318, 327,

- 339, 351, 358, 359, 363, 367,
640, 669
- Frank, M.: 181
- Frazer, J.: 30, 38, 46, 279
- Frege, G.: 307, 426
- Freud, S.: 30s., 98, 113, 179, 333,
337, 342, 370, 446, 455, 510
- Fromm, E.: 630
- Fuhrmans, H.: 240
- Galileo Galilei: 157, 194-196, 506,
509
- Galindo, E.: 129, 471
- Gamkrelidze, T. V.: 66
- Gaos, J.: 562
- Garaudy, R.: 127, 371
- García Blanco, J. M.: 76
- García Calvo, A.: 80
- García Martínez, F.: 119
- Gaskin, J. C. A.: 273
- Gaunilo: 433
- Gautama-Buda: 89, 90, 102-106,
107, 120, 129, 131, 142s., 362,
399
- Gay-Lussac, L. J.: 510
- Geertz, C.: 75
- Geiger, L. B.: 415
- Gelb, I.: 90
- Gilson, E.: 415, 417
- Gimbernat, J. A.: 332
- Gimbutas, M.: 59-60, 66s.
- Ginzo, A.: 240
- Girard, R.: 55-56, 133, 500, 630
- Glock, Ch.: 74
- Goethe, J. W. von: 84, 178, 237,
239, 330
- Goetz, J.: 34
- Gómez Caffarena, J.: 14, 43, 79,
142, 170, 175, 176, 180, 181,
183, 187, 200, 202, 205, 207,
229, 270, 278, 285, 288, 290,
291, 292, 294, 306, 312, 319,
321, 322, 325, 332, 341, 345,
368, 371, 384, 404, 408, 409,
411, 412, 417, 418, 419, 421,
425, 426, 428, 429, 431, 432,
435, 442, 453, 478, 479, 481,
512, 525, 545, 549, 564, 574,
606, 613, 616, 657
- González, A.: 352
- González Echegaray, J.: 58
- González Vicén, F.: 332, 455
- Gracia, D.: 351, 352, 354, 355
- Gramlich, R.: 471
- Granja, D. M.: 318
- Grassé, P.: 519
- Gregorio VII: 185
- Greisch, J.: 366, 367
- Griesheim, G. von: 242
- Grimm, J.: 306
- Grimm, W.: 306
- Grumelli, A.: 207
- Gründer, K.: 466
- Gusdorf, G.: 165, 195, 196, 197
- Haag, H.: 141
- Habermas, J.: 167
- Hadot, P.: 92
- Hamilton, W.: 84
- Hammurabi: 61, 62
- Hanson, N. R.: 283-284
- Hare, R.: 286-288
- Häring, H.: 577, 581
- Harvey, P.: 106
- Hawking, S.: 514, 515
- Hazard, P.: 165
- Hegel, G. W. F.: 13, 177, 189, 224,
226, 227, 229, 230, 231, 233s.,
236, 238, 239, 240, 241-262,
302, 326, 331, 332, 340, 358,
435, 457, 545-546, 549, 562,
563, 641
- Heidegger, M.: 173, 180, 262, 314,
335, 351, 352s., 415, 435, 436,
438-439, 442, 454
- Heiler, F.: 95, 97, 216
- Hellín, J.: 412
- Henninger, J.: 54
- Henrik, G.: 576
- Henriot, J.: 468
- Herder, J. G.: 237, 238
- Herráez, F.: 627

- Hesíodo: 68
 Heyde, J. E.: 306
 Hick, J.: 91, 144, 288-289, 375, 472, 574, 593, 635
 Hobbes, Th.: 571, 624, 625
 Hodgson, P. C.: 242
 Hölderlin, J. C. F.: 352
 Holyoake, G.: 188
 Horkheimer, M.: 167, 183, 339
 Hornung, E.: 64, 65, 112
 Hothe, H. G.: 242
 Hotho, H.: 247
 Hoyle, F.: 511, 515
 Hubbeling, H. G.: 236
 Hubble, E.: 511
 Hume, D.: 13, 181, 200, 224, 235, 263, 267-274, 276, 278, 281, 284, 286, 287, 289, 298, 302, 326, 536
 Husserl, E.: 43, 170, 172-174, 181, 522, 557, 562
 Hutcheson, F.: 200
 Hyppolite, J.: 252
- Ibn'Arabi, A. B. M.: 471
 Iglesias, J. L.: 327
 Ireneo de Lyon: 139, 635
 Isaías: 91, 116, 117, 121, 377, 378
 Isasi, J. M.: 346
 Ivanov, V. V.: 66
- Jacobi, F. H.: 237, 357s., 360, 544
 Jaeschke, W.: 242
 James, E. O.: 23, 54
 Jaspers, K.: 57, 89, 91, 316, 335, 361-364, 365, 456-459, 465, 502, 542, 677
 Jenófanos: 396
 Jeremías: 91, 116, 117, 377, 378, 622
 Jeremias, J.: 122
 Jesús de Nazaret: 55, 107, 118, 120-125, 126, 131, 132, 133, 141-142, 143, 185, 186, 210, 362, 377, 378, 379, 390, 394, 468, 470, 474, 477, 503, 594, 596, 637, 643-644, 649, 658, 660, 663, 664, 679
- Josefo, F.: 122
 Josías: 116
 Juan el Bautista: 122
 Jung, C. G.: 446, 448
 Justiniano (emperador): 397
- Kahn, Ch.: 427, 452
 Kant, I.: 9, 13, 165, 169, 170, 174-176, 181, 196, 200-202, 224, 237, 238, 239, 245, 255, 260, 261, 269, 270, 273, 290, 302, 305s., 311, 312, 316, 317, 318-325, 326, 327, 330, 331, 332, 338, 340, 344, 346-350, 351, 355, 356, 359, 362, 368, 373, 383, 415, 420, 425, 429, 431, 432, 433, 434, 437, 440, 466, 467, 477-486, 529s., 536, 537, 542, 547, 558, 575, 581, 613, 621, 624-629, 652, 654- 657
 Kearney, R.: 366, 367
 Keats, J.: 635
 Kellner, H.: 160
 Kepler, J.: 157, 509
 Kierkegaard, S.: 254, 256, 358, 360, 382
 Kittagawa, J.: 35
 Kobusch, Th.: 467
 Koch, H.: 399
 Kolakowski, L.: 38, 334
 Krause, C. F.: 546, 547, 549
 Krebs, N. (*v.* Nicolás de Cusa)
 Kripke, S. A.: 291, 434, 583
 Kuhlen, R.: 378
 Kuhn, Th.: 184, 282, 283, 454
 Küng, H.: 97, 98, 102, 107, 109, 119, 126, 144, 184-186, 210, 312, 670
 Kuschel, K.-J.: 144, 670
- Lacombe, O.: 229
 Lactancio, L. C. F.: 439
 Laín Entralgo, P.: 514, 517, 521,

- 523, 527, 528, 533, 537, 558-560, 568, 585
- Lang, A.: 31
- Lao Zi: 9, 90, 108
- Laporta, J.: 372
- Lara Peinado, F.: 506
- Lasaulx, P. E. von: 89
- Lasson, G.: 233, 242
- Lauth, R.: 308
- Lavoisier, A.-L.: 510
- Leibniz, G.: 177, 236, 269, 319, 429, 431, 433, 525, 570, 571, 581, 582, 588
- Léon-Dufour, X.: 660
- Lessing, G. E.: 236, 237, 330, 358, 544, 647, 652, 654, 657
- Levi, J.: 107
- Lévi-Strauss, C.: 446
- Lévinas, E.: 463, 541
- Lévy, B.: 338
- Libera, A. de: 410
- Lichtenberg, Ch.: 238
- Lledó, E.: 577
- Llull, R.: 234
- Lohfink, N.: 469
- Loicq, J.: 67
- Lonergan, B.: 347, 348, 349-350, 357, 430
- López, H.: 268
- López Sastre, G.: 267, 270, 273
- Lorenz, K.: 630
- Lotz, J. B.: 347, 348-349, 357, 430, 436
- Lubac, H. de: 144, 472
- Luckmann, Th.: 75-76, 79, 160, 162, 205-208, 210-211, 448, 541, 607, 608
- Lucrecio, T.: 80, 266s.
- Luhmann, N.: 76
- Macabeos (dinastía): 118
- Maceiras, M.: 367
- Mach, E.: 280
- MacIntyre, A.: 285, 290, 291
- Mackie, J. L.: 292, 583
- Maconi, V.: 77
- Malinowski, B.: 35, 38s., 46, 80s.
- Mani: 140, 143, 642
- Marcel, G.: 365
- Marción de Sínope: 623
- Mardomingo, J.: 322
- Mardones, J. M.^a: 43, 79, 167, 210, 270, 278, 285, 291, 293, 339, 404, 463
- Maréchal, J.: 347-348, 350, 373, 415, 430
- Marett, R. R.: 30
- Marheineke, P. K.: 241
- Marías, J.: 232
- Marina, J. A.: 430
- Marion, J.-L.: 419
- Marramao, G.: 188, 189
- Martín, C.: 101
- Martin, G.: 542
- Martínez Gómez, L.: 403
- Martínez Marzoa, F.: 324, 625
- Martín Velasco, J.: 28, 41, 43-44, 47, 54, 88, 97, 111, 209, 215, 216, 217, 465, 484, 564
- Marx, K.: 82, 161, 178, 179, 182, 326, 328, 329, 332, 342, 455, 563
- Masiá, J.: 106, 367
- Massein, P.: 106
- Masson, J. M.: 98
- Mate, R.: 330
- Maxwell, J. C.: 510
- Meier, J. P.: 121, 122, 594
- Meillet, A.: 467
- Mellaart, J.: 58, 60
- Mencio: 107
- Mendeleev, D. I.: 510
- Mendelssohn, M.: 237, 358
- Meslin, M.: 79
- Metz, J. B.: 349
- Miguel Ángel: 283
- Mínguez, D.: 69
- Miqueas: 91
- Mitchell, B.: 286-288
- Moisés: 69, 112-114, 117, 131-132, 377, 596, 617, 637, 663
- Molina, L. de: 616

- Mongin, O.: 365
 Monod, J.: 309, 519, 521, 536s.,
 567
 Montgomery Watt, W.: 126
 Montinari, M.: 340
 Montserrat Torrents, J.: 120
 Moore, G. E.: 280
 Morris, Ch.: 304
 Mosterín, J.: 61, 63, 90
 Mo Zi: 107
 Muguerza, J.: 280, 281, 288, 334
 Muhammad: 126-128, 129, 132,
 143, 377, 378, 390, 394, 471,
 596, 637, 644, 663, 664
 Müller, M.: 29

 Neurath, O.: 281
 Newton, I.: 235, 270, 509
 Nicolás de Cusa: 234, 293, 378, 403-
 405, 424, 425
 Nielsen, K.: 293
 Nietzsche, F.: 176, 177, 179, 180,
 308, 328, 333, 337, 340-344,
 367, 429, 455
 Noth, M.: 113
 Novak, M.: 167
 Nygren, A.: 474

 O'Rourke, F.: 413
 Ochaíta Velilla, A.: 367
 Ockham, G. de: 497
 Ogden, C. K.: 307
 Olmo, G. del: 63
 Orden Jiménez, R. V.: 546
 Ortega y Gasset, J.: 173, 261, 303,
 359, 384, 429
 Oseas: 91
 Otto, R.: 26, 41, 44, 45, 240, 651

 Pablo de Tarso: 120, 123, 124, 138,
 142, 185, 325, 399, 547
 Pablo VI: 187
 Pagels, E.: 139
 Paniker, X.: 102
 Panikkar, R.: 99, 105, 376
 Pannenber, W.: 640, 641

 París, C.: 359
 Pascal, B.: 196, 632
 Paulsen, D. L.: 291
 Peirce, C. S.: 446
 Penzias, A.: 511
 Peña, L.: 292, 293, 404
 Petazzoni, R.: 35
 Phillips, D. Z.: 294
 Pikaza, X.: 62
 Pintor Ramos, A.: 357
 Piñero, A.: 139
 Pío XII: 197
 Pirot, L.: 660
 Planck, M.: 511, 518, 526
 Plantinga, A.: 291, 294
 Platón: 264, 316, 317, 341, 362,
 372, 466, 474, 571, 576
 Plotino: 397, 540, 564
 Popper, K.: 281, 450, 454
 Porfirio: 417
 Pòrtulas, J.: 68
 Poupard, P.: 30, 45, 67, 68, 78, 382
 Preciado, I.: 108
 Proclo: 397, 399, 401, 414, 417, 564
 Prouvost, G.: 419
 Prygogine, I.: 520
 Ptolomeos (dinastía): 118
 Puech, H.-Ch.: 75, 115, 126, 140,
 141
 Puente Ojea, G.: 121

 Quinn, P.: 294
 Quintanilla, M. A.: 268, 283
 Quinzá, X.: 187, 539

 Rad, G. von: 69, 91, 113, 114, 117,
 138, 469
 Radhakrishnan, S.: 229, 230
 Rahner, K.: 214, 349, 646, 654
 Rahula, W.: 102, 103, 104
 Rajchman, J.: 290
 Ramakrishna (Gadadhar Chatterjee):
 98
 Ramírez, S.: 411, 412
 Ramsey, J.: 498
 Remolina, G.: 363

- Renaut, A.: 181
 Renfrew, C.: 66
 Richards, I. M.: 307
 Ricoeur, P.: 38, 52, 83, 84, 130, 138,
 142, 179, 181, 241, 304, 364-
 367, 409, 440, 448, 449, 450-
 453s., 455, 590, 591, 624
 Ries, J.: 45, 50, 78, 106
 Ritter, J.: 466
 Robinson, J. A. T.: 441, 539, 547
 Roces, W.: 252
 Rodríguez Adrados, F.: 101
 Rodríguez Aramayo, R.: 319, 322,
 323, 478, 479, 657
 Roland-Gosselin, M.-D.: 416
 Roldán, R.: 670
 Rolland, R.: 98
 Romerales, E.: 285, 290, 291, 293,
 294, 393, 452, 496, 578, 588,
 611
 Röntgen, W. C.: 511
 Rousseau, J.-J.: 178, 196, 624
 Rovira, R.: 321
 Rubio, F.: 99
 Rumi, J.: 471
 Russell, B.: 47, 176, 274-277, 280,
 281, 286, 298, 426
 Russell, R. J.: 519
 Rutherford, E.: 511
- Sádaba, J.: 268, 278, 284, 294
 Salas, J. de: 83, 145
 Salmon, J. F.: 538
 Sánchez, J. J.: 339
 Sánchez de Zavala, V.: 282
 Santoni, R. E.: 285, 288, 409, 482
 Sargón I: 61
 Sartre, J.-P.: 172, 179, 275, 335-339,
 342, 372, 439
 Savater, F.: 339
 Scheler, M.: 201, 562-563, 565, 567
 Schelling, Fr. W. J. von: 238-240,
 546, 548, 628
 Schillebeeckx, E.: 121, 470
 Schimmel, A.: 129, 471
 Schlegel, Fr. von: 240
- Schleiermacher, Fr.: 238, 240, 245,
 255, 355
 Schlick, M.: 280
 Schmidt, W.: 31-32, 110
 Schmitt, C.: 189
 Schmitz-Moormann, K.: 538
 Schopenhauer, A.: 308, 340s.
 Searle, J.: 304, 426, 614
 Seckel, A.: 275
 Sedgwick, M. J.: 129
 Seléucidas (dinastía): 118
 Sertillanges, A. D.: 420
 Sesboüé, B.: 622
 Shamkara: 228-230
 Sicre, J. L.: 138
 Simon, R.: 197
 Sironneau, J.-P.: 189, 197
 Sócrates: 91, 92, 316, 362
 Söderblom, N.: 95, 97, 216, 217
 Sófocles: 576, 612
 Soskice, J. M.: 447
 Sotelo, I.: 570, 571
 Spencer, H.: 522
 Spicq, C.: 473
 Spinoza, B.: 197, 230, 234-238, 240,
 247, 253, 258, 261, 262, 273,
 344, 358, 380, 526, 528, 540,
 544-547, 554, 561, 563
 Spiro, M. E.: 74
 Stark, R.: 74
 Stietencron, H. von: 98
 Stirner, M.: 255
 Stoeger, W. R.: 519, 520
 Stolina, R.: 398
 Stone, M.: 58
 Strauss, V. von: 89
 Suárez, F.: 411, 412, 428, 533
 Swinburne, R.: 292, 452, 487, 495-
 498, 530
- Tamayo, J. J.: 332, 670
 Tarski, A.: 452
 Teilhard de Chardin, P.: 560, 636
 Teodosio (emperador): 125, 469
 Tertuliano, Q. S. F.: 382
 Theissen, G.: 120, 124

- Thera, P.: 102
 Theunissen, M.: 462
 Tierno y Galván, E.: 339
 Tillich, P.: 315, 409, 425, 440s., 484, 497
 Tilliette, X.: 240, 363
 Tindal, M.: 234
 Tito (emperador): 119
 Tola, F.: 102
 Toland, J.: 234
 Tolstoi, L.: 358
 Tomás de Aquino: 231, 233, 348, 398, 400, 403, 404, 406, 407, 409, 410-425, 427, 428, 434, 435, 436, 487-490, 497, 530, 531, 542, 548-550, 572, 604
 Tomasini Bassols, A.: 277, 279, 294
 Tornos, A.: 278, 279, 280, 294, 595
 Torradeflot, F.: 219
 Torres Queiruga, A.: 363, 492, 549, 570, 571, 589, 609, 640, 641, 646, 647, 653-654, 658, 662
 Torrey, R. A.: 197
 Tovar, A.: 281
 Trebolle, J.: 119
 Trías, E.: 639
 Tylor, E.: 29
- Unamuno, M. de: 357, 359-361
 Utmán (califa): 127
- Valadier, P.: 340
 Valls Plana, R.: 241, 247, 252
 Valverde, J. M.^a: 254, 358
 Van Buren, P.: 288, 482
 Van der Leeuw, G.: 43
 Vanneste, J.: 399, 403
 Vardhamana: 90, 101, 102, 107, 129
 Varenne, J.: 115, 139
 Vattimo, G.: 180
 Vázquez, U.: 463
 Velázquez, J. L.: 285
 Verhaar, J.: 426, 427
- Vermes, G.: 122, 123
 Vidal, J.: 30
 Vidal, M.: 467, 627
 Villacañas, J. L.: 358
 Villalmonte, A. de: 622
 Villar, F.: 59, 66
 Villoro, J.: 238
 Vivekananda: 98
- Wahl, J.: 241
 Watson: 511
 Wéber, E.: 412
 Weber, M.: 111, 203, 204
 Weinberg, S.: 515-518
 Wellhausen, J.: 69
 Wells, H. G.: 285
 West, C.: 290
 Wetter, G.: 189
 Whitehead, A. N.: 258, 426, 502
 Widengren, G.: 43, 98
 Wilhem, R.: 107
 Wilson, T. J.: 511
 Wimmer, R.: 324
 Wisdom, J.: 284-286, 288
 Wisser, R.: 306
 Wittgenstein, L.: 172, 274, 277-281, 286, 288, 289, 293-294, 299, 301, 382, 393, 426
 Wolff, C.: 237, 238, 319, 415, 521
- Yovel, I.: 545
- Zaratustra: 89, 90, 114-115, 120, 129, 130, 134, 138, 143, 377, 596, 642
 Zubiri, X.: 15, 164, 173, 314, 315, 351-357, 368-369, 382, 439-442, 454, 467, 486, 487, 491-495, 498, 512, 521, 522, 523-529, 534s., 537, 552, 558-559, 582, 585, 587, 619
 Zvelebil, M.: 66

ÍNDICE GENERAL

<i>Prólogo</i>	11
I. EL HECHO RELIGIOSO: HISTORIA Y ESTRUCTURA.....	19
1. EVOCACIÓN DE LO RELIGIOSO ANCESTRAL.....	21
1.1. La abigarrada multiplicidad.....	23
1.2. Ojeada a lo religioso pre-histórico.....	28
1.2.1. ¿Valen explicaciones evolucionistas?.....	28
1.2.2. Correlaciones y líneas de evolución religiosa.....	32
1.2.3. Rasgos de lo religioso ancestral	36
1.3. «Morfología de lo sagrado»: primera aproximación	40
1.3.1. «Hierofanías» y su «dialéctica»	42
1.3.2. La actitud religiosa: ¿«adoración» y expectativa de «salvación»?	46
1.3.3. Expresión religiosa: símbolo, ritual, mito	49
Excurso: Sacrificio y violencia sacra	54
1.4. Algunas lecciones de la proto-historia	56
1.4.1. ¿Qué sabemos de la religión del Neolítico?	57
1.4.2. Las primeras religiones históricas	60
1.4.2.1. La religión mesopotámica.....	61
1.4.2.2. La religión egipcia.....	63
1.4.3. La religión de pastores de sedentarización tardía.....	65
1.4.3.1. Los indoeuropeos: cultura y religión	66
1.4.3.2. La (proto)historia de Israel.....	68
1.4.4. Las religiones «místicas».....	71
1.5. La religión, vista desde lo ancestral	72
1.5.1. La religiosidad ancestral.....	72
1.5.2. La función antropológica de lo religioso	73
1.5.3. La religión y lo nuclear humano.....	77

1.5.4. La religión en la evolución cultural humana	80
2. LA NOVEDAD DE LAS RELIGIONES UNIVERSALES	87
2.1. Una revolución cultural y religiosa: ¿un «tiempo-eje»?	89
2.1.1. Visión panorámica de los nuevos brotes	90
2.1.2. Visión más sistemática de la novedad	93
2.1.3. Una posible tipificación	95
2.2. «Religiosidad mística»	97
2.2.1. <i>Upanishads</i> : interioridad reflexiva, mística monista	99
2.2.2. Las «vías» alternativas: devoción, acción, ascética.....	100
2.2.3. La «vía media»: Gautama y el primer budismo	102
2.2.4. China: entre el Cielo (<i>Tian</i>) y el <i>Tao</i> maternal.....	106
2.3. Monoteísmo «profético»	109
2.3.1. Del politeísmo al monoteísmo.....	109
2.3.2. Primeras anticipaciones: Akhen-atón, Moisés	112
2.3.3. Zaratustra y el mazdeísmo.....	114
2.3.4. El yahvismo de los profetas del exilio.....	116
2.3.5. Jesús de Nazaret y el cristianismo	120
2.3.5.1. Relieve de la personalidad de Jesús.....	120
2.3.5.2. La fe en la «resurrección» de Jesús.....	123
2.3.5.3. Teologización y eclesialización.....	124
2.3.6. El profeta Muhammad y el islam.....	126
2.4. Mal y salvación	129
2.4.1. Hacia tipos básicos de salvación	129
2.4.2. Ante el mal de la violencia.....	132
2.4.3. Derivación hacia el dualismo radical	136
2.4.3.1. Dualismo en el mazdeísmo tardío.....	137
2.4.3.2. Gnosticismo	139
2.4.3.3. Maniqueísmo	140
2.4.4. Ponderación comparativa de las ofertas de salvación	142
2.5. De nuevo sobre la religión: ¿una o dos «fuentes»?.....	144
2.5.1. Precisiones sobre la hipótesis bergsoniana	145
2.5.2. Para la discusión crítica de la hipótesis	147
2.5.3. ¿Qué futuro es augurable?.....	152
3. LA CRISIS MODERNA DE LO RELIGIOSO	155
3.1. La Modernidad y sus factores históricos.....	156
3.1.1. Industrialización y su impacto	158
3.1.2. Complejidad social y «pluralismo».....	160
3.1.3. Racionalización creciente y su impacto.....	163
3.1.3.1. Lo específico de la racionalidad moderna: «Ilustración»	164

3.1.3.2. Desdoblamiento: razón filosófica y científica	166
3.1.3.3. Crisis de la racionalidad moderna.....	167
3.1.3.4. Impacto «desacralizador» de la racionalización..	168
3.1.4. Emergencia «humanista» del sujeto: impacto y crisis.....	169
3.1.4.1. Centralidad (relativa) del sujeto en la filosofía moderna.....	170
3.1.4.2. La crisis del humanismo y del sujeto.....	177
3.1.4.3. Impacto religioso de las vicisitudes del sujeto	182
3.2. La crisis moderna de la religión.....	184
3.2.1. La crisis moderna en el marco de la historia cristiana	184
3.2.2. ¿«Secularización»?	186
3.2.2.1. Breve apunte histórico-semántico	187
3.2.2.2. Para ulterior clarificación semántica	188
3.2.3. Autonomización de «lo secular» y crisis religiosa	190
3.2.3.1. La autonomización en lo político	190
3.2.3.2. La autonomización en ideas y conocimientos	194
3.2.3.3. El reconocimiento de la «autonomía» ética.....	198
3.2.4. «Secularización» como desacralización	202
3.2.5. Secularización como privatización de la religión.....	204
3.2.6. Caída de la plausibilidad social de lo religioso	208
3.3. Reflexiones conclusivas	213
3.3.1. Sobre el alcance de la crisis: no sólo occidental y moderna.....	213
3.3.2. ¿Qué cabe conjeturar del futuro de la religión?	213
3.3.3. Marginal sobre mística	216
3.3.4. El largo camino del diálogo ecuménico interreligioso	218
II. POSICIONES FILOSÓFICAS ANTE LO RELIGIOSO.....	221
4. FILOSOFÍA DESDE LA ASUNCIÓN DE RACIONALIDAD TOTAL	225
4.1. El temple «idealista-objetivo» y su enfoque de lo religioso.....	226
4.2. Revisión histórica.....	228
4.2.1. El <i>Advaita Vedanta</i> de Shamkara	228
4.2.2. El argumento del <i>Proslogion</i> anselmiano	230
4.2.3. Spinoza (1632-1677) y su impacto en la Ilustración	234
4.2.4. El giro romántico: Schelling, Schleiermacher.....	238
4.2.5. G. W. F. Hegel (1770-1831)	241
4.2.5.1. Las <i>Lecciones de Filosofía de la Religión</i> : mirada general	241
4.2.5.2. El concepto de religión.....	246
4.2.5.3. El argumento ontológico y la religión consumada	248
4.2.5.4. El sistema especulativo	251
4.2.5.5. Reacciones contra el sistema especulativo.....	253
4.3. Reflexiones críticas.....	256

5. FILOSOFÍA DESDE LA PREVALENTE EVIDENCIA DE LO EMPÍRICO.....	263
5.1. El temple «naturalista» y su enfoque de lo religioso.....	264
5.2. Revisión histórica.....	266
5.2.1. David Hume (1711-1776).....	267
5.2.1.1. Hipótesis histórica.....	267
5.2.1.2. Cuestionamiento racional del monoteísmo.....	269
5.2.2. Empirismo tras el «giro lingüístico» del siglo XX.....	274
5.2.2.1. Bertrand Russell: el humanismo de un empirista agnóstico.....	275
5.2.2.2. Ludwig Wittgenstein: aporías de la expresión religiosa.....	277
5.2.3. Empirismo extremado hasta la descalificación de lo religioso.....	280
5.2.4. Oxford, 1950: variaciones sobre el tema de Hume.....	284
5.2.5. Apéndice: dos tendencias en la filosofía «post-analítica».	290
5.2.5.1. En busca de la racionalidad perdida: la <i>Philosophical Theology</i>	290
5.2.5.2. Jugando el «juego lingüístico religioso».....	293
5.3. Breves ponderaciones críticas.....	295
6. FILOSOFÍA DESDE EL SUJETO HUMANO Y SU BÚSQUEDA DEL «SENTIDO DE LA VIDA»	301
6.1. El temple y su enfoque de lo religioso	302
6.1.1. El justo fuera del sujeto humano	303
6.1.2. Sobre el significado de la expresión «sentido de la vida».	306
6.1.2.1. Desde «sentido» hasta «sentido de la vida»	306
6.1.2.2. Hacia los supuestos del «sentido de la vida»	309
6.1.2.3. El «sentido de la vida» en la religión y en las filosofías.....	310
6.1.3. La «experiencia religiosa» sometida a reflexión	312
6.2. Revisión histórica.....	316
6.2.1. Agustín: «corazón inquieto», «Verdad inmutable», «Dios-Amor».....	316
6.2.2. Kant: «Ideal de la razón pura», «teísmo moral», «religión en los límites de la mera razón».....	318
6.2.3. La inversión de Feuerbach: «el Hombre, Dios para el hombre».....	326
6.2.4. Ateísmo humanista entre «Prometeo» y «Sísifo».....	331
6.2.5. El radicalismo crítico de Friedrich Nietzsche	340
6.2.6. Neotranscendentalismos cristianos	344
6.2.7. Xavier Zubiri: «religación» en la base del planteamiento	351
6.2.8. Irracionalismos: «fideístas» y «agónicos».....	357
6.2.9. Karl Jaspers (1883-1969): «cifras» de la Trascendencia... ..	361

6.2.10. Paul Ricoeur: filosofía de la religión como hermenéutica	364
6.3. Ponderaciones críticas	367
III. SOBRE LA PLAUSIBILIDAD FILOSÓFICA DE LA FE EN DIOS	375
A) Sobre «Dios» y «monoteísmo».....	377
B) Sobre la indagación filosófica de plausibilidad.....	381
7. LO ABSOLUTO EN PERSPECTIVA HUMANA	389
7.1. Preámbulo: observaciones lingüísticas sobre «Dios».....	391
7.1.1. El estatuto lógico y gramatical de «Dios»	392
7.1.2. Dos tipos de predicados de «Dios»	394
7.2. Aportaciones del pensamiento metafísico tradicional.....	397
7.2.1. La posible fecundidad de la negación como correctivo ...	399
7.2.2. «Analogía»: una clásica búsqueda simbólica y su reinterpretación.....	407
7.2.2.1. Aristóteles: «analogía» (=proporcionalidad), recurso simbólico	408
7.2.2.2. Aristóteles: <i>pròs hén</i> (= «atribución»)	410
7.2.2.3. El Aquinate: atribución matizada por proporcionalidad.....	410
7.2.2.4. Analogía como dialéctica.....	413
7.2.3. Incursión complementaria en la «onto(teo)logía» tomista	415
7.3. Una propuesta actualizada.....	421
7.3.1. «Analogía del ser» y «onto-teología» en clave lingüística.	422
7.3.2. Supuestos básicos de la propuesta:	426
7.3.2.1. «Ser» en la estructura lingüística	426
7.3.2.2. Sobre el alcance real de la «interpretación» humana.....	428
7.3.3. ¿Qué asunciones metafísicas hace la propuesta?	430
7.3.3.1. El sistema nocional de «lo Absoluto»	431
7.3.3.2. La falacia que acecha al sistema nocional de lo Absoluto	433
7.3.3.3. Dialéctica humana y Absoluto	434
7.4. Sobre la experiencia vital subyacente.....	436
8. «DIOS»: PRIVILEGIO SIMBÓLICO DEL AMOR PERSONAL.....	445
8.1. Sobre la significatividad simbólica	446
8.1.1. La peculiaridad simbólico-lingüística	449
8.1.2. ¿Cabe hablar de una «verdad de los símbolos»?	452
8.1.3. ¿Cabe privilegiar ciertos símbolos religiosos?	456
8.2. «Lo personal» en la fe monoteísta	459
8.2.1. Presupuesto: la constitutiva experiencia del «tú»	459

8.2.2.	Dios, ¿«Tú eterno» del creyente?	461
8.2.3.	Precisiones sobre la noción «persona».....	465
8.3.	El amor en la religiosidad monoteísta.....	468
8.3.1.	<i>Agápe</i> extrapolado hacia <i>ho theòs</i>	473
8.3.2.	Ponderación filosófica.....	476
8.3.2.1.	El modelo kantiano: a Dios desde el deber	478
8.3.2.2.	Del amor vivido al «Amor Originario»	481
8.3.3.	Reflexiones recapitulativas	483
8.4.	Sobre posibles enfoques alternativos	487
8.4.1.	El proceder deductivo de la <i>Summa</i> tomista.....	487
8.4.2.	Zubiri: de lo relativamente absoluto a lo absolutamente Absoluto.....	491
8.4.3.	Swinburne: Dios personal en un empirismo moderado...	495
8.5.	Ante algunas posibles objeciones	499
9.	EL COSMOS, CREACIÓN DE DIOS	505
9.1.	Creación y concepción evolutiva del Cosmos.....	509
9.1.1.	El destronamiento del «rey de la creación»	509
9.1.2.	El proceso evolutivo cósmico según la visión científica... 514	
9.1.2.1.	De lo indiferenciado a la diferenciación	516
9.1.2.2.	Los constituyentes básicos	517
9.1.2.3.	La vida y su evolución	518
9.1.3.	Rasgos para una cosmología filosófica	521
9.1.3.1.	Bergson: «evolución creadora»	522
9.1.3.2.	Zubiri: «estructura, dinamismo, emergencia, evolución».....	523
9.1.3.3.	El postulado de unidad cósmica	526
9.1.4.	¿Qué es, pues, «creación»?	528
9.1.4.1.	Precisiones metafísicas para la noción de «creación».....	529
9.1.4.2.	La creación, originación libre y amorosa	534
9.1.4.3.	Complemento: creación y teleología	535
9.2.	La paradójica inmanencia de la absoluta Trascendencia fundante.. 538	
9.2.1.	Aclaraciones previas sobre «trascendencia».....	540
9.2.2.	El problema metafísico de la trascendencia de lo Absoluto. 543	
9.2.3.	¿«Panteísmo»?	544
9.2.4.	Una propuesta desde la tradición actualizada.....	548
9.2.5.	Inmanencia del «Amor Originario» en la experiencia agápica	552
9.3.	Dios, ¿«Espíritu puro»?	554
9.3.1.	Aclaración terminológica.....	555
9.3.2.	La dualidad «material/espiritual» vista cosmológicamente 558	
9.3.3.	¿Cabe «lo espiritual» en una metafísica no dualista?	561
9.3.4.	«Espíritu puro» en visión metafísica no dualista.....	564

9.3.5. Unas observaciones conclusivas	566
9.4. El mal en el Cosmos.....	569
9.4.1. Precisiones sobre qué decimos con «mal»	571
9.4.1.1. «Mal físico».....	571
9.4.1.2. «Mal moral».....	575
9.4.2. Precisiones sobre el planteamiento del «problema del mal»	578
9.4.2.1. Planteamiento objetivo y planteamiento «existencial»	578
9.4.2.2. ¿Qué cabe decir sobre «omnipotencia»?	580
9.4.3. Esbozo de ponderación sobre «mal cósmico y Dios».....	584
9.4.4. Reflexión final sobre el alcance de lo dicho	589
10. DIOS, «SEÑOR DE LA HISTORIA».....	595
10.1. Dios providente	597
10.1.1. La Providencia en la fe del creyente.....	598
10.1.2. Sobre la plausibilidad de tal fe.....	601
10.1.3. Sobre la necesidad de reinterpretaciones en la fe	606
10.1.4. Actuaciones humanas libres y Providencia	610
10.1.4.1. Aclaración sobre la libertad humana.....	611
10.1.4.2. Hacia una concepción plausible del «control» divino	614
10.1.5. Desigualdades humanas y «elección divina»	617
10.1.6. Mal moral como «pecado» y Providencia de Dios.....	620
10.1.6.1. La maldad humana, ¿de dónde?	621
10.1.6.2. ¿«Mal radical»?	624
10.1.6.3. ¿Dios como salvación del mal?	630
10.2. «Revelaciones históricas» de Dios.....	636
10.2.1. Aproximación filosófica a «revelación»	637
10.2.1.1. «El Misterio se revela en el Cosmos»	638
10.2.1.2. «Dios se revela en el Cosmos»	640
10.2.2. «Dios se revela en la Historia»	642
10.2.2.1. Las «revelaciones» proféticas originantes.....	642
10.2.2.2. ¿Plausible la «elección divina» de una tradición?	646
10.2.2.3. Posible iluminación desde la filosofía moderna	649
10.2.2.3.1. ¿Una pedagogía «mayéutica»? ...	652
10.2.2.3.2. Las demandas del «círculo inscrito»	654
10.2.3. Para la hermenéutica de las revelaciones.....	657
10.2.3.1. Reconocimiento desde «signos»	659
10.2.3.2. Textos sagrados: custodia e interpretación... ..	662
10.2.3.3. «Fundamentalismos»	666

10.2.4. El arduo camino de los intentos de convergencia religiosa.....	669
10.2.5. ¿En qué sentido puede ser Dios «Señor de la Historia»?	670
EPÍLOGO.....	675
<i>Índice onomástico</i>	683
<i>Índice general</i>	693