

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

JOSÉ MORALES

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

Primera edición: Octubre 2007

© Copyright 2007: José Morales
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 978-84-313-2503-9
Depósito legal: NA 0.000-2007

Imprime: GRAPHYCEMS, S.L. Pol. San Miguel. Villatuerta (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

PARTE I CUESTIONES INTRODUCTORIAS

CAPÍTULO PRIMERO LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN. NOCIÓN Y MÉTODO

| | |
|-----------------------------------------------------------------------|----|
| 1. QUÉ ES LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN | 15 |
| 2. MÉTODO | 17 |
| 3. DISCIPLINAS AFINES | 20 |
| 4. QUÉ TAREAS Y OBJETIVOS SE ASIGNA LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN | 23 |
| 5. CIENCIA NORMATIVA | 25 |

CAPÍTULO SEGUNDO INTERPRETACIONES NO FORMALMENTE RELIGIOSAS DEL MUNDO

| | |
|-----------------------------|----|
| 1. RELIGIÓN Y CIENCIA | 28 |
| 2. RELIGIÓN Y MORAL | 30 |
| 3. ARTE Y RELIGIÓN | 32 |
| 4. RELIGIÓN Y TÉCNICA..... | 36 |

CAPÍTULO TERCERO PANORAMA HISTÓRICO I

| | |
|-------------------------------------|----|
| 1. PENSADORES ANTIGUOS | 39 |
| Orfismo. Pitágoras. Jenófanes | 39 |
| Sócrates | 40 |

| | |
|-------------------------------------------|----|
| Platón | 41 |
| Aristóteles | 44 |
| 2. AUTORES CRISTIANOS | 47 |
| El encuentro entre la razón y la fe | 47 |
| Orígenes | 48 |
| Agustín de Hipona | 48 |
| Boecio | 49 |
| 3. FILÓSOFOS MEDIEVALES | 50 |
| Anselmo de Canterbury | 50 |
| Tomás de Aquino y Buenaventura | 52 |
| Duns Escoto | 53 |
| 4. AUTORES ÁRABES | 54 |

CAPÍTULO CUARTO PANORAMA HISTÓRICO II

| | |
|--------------------------------------------------------|----|
| 5. RACIONALISMO. EMPIRISMO. IDEALISMO | 57 |
| René Descartes | 57 |
| Baruch Spinoza | 59 |
| David Hume | 59 |
| Immanuel Kant | 60 |
| Friedrich Schleiermacher | 63 |
| Georg Wilhelm F. Hegel | 64 |
| 6. CRÍTICA DEL IDEALISMO Y DEL RACIONALISMO | 65 |
| Søren Kierkegaard | 65 |
| John H. Newman | 67 |
| 7. FENOMENOLOGÍA | 68 |
| Edmund Husserl | 68 |
| Rudolf Otto | 69 |
| Max Scheler | 70 |
| 8. PERSONALISMO. LENGUAJE. FILOSOFÍA EXISTENCIAL | 70 |
| Martin Buber | 70 |
| Ludwig Wittgenstein | 71 |
| Martin Heidegger | 72 |
| 9. AUTORES NEOTOMISTAS | 73 |
| Jacques Maritain | 73 |
| Étienne Gilson | 74 |
| 10. FILOSOFÍA ANALÍTICA | 74 |
| Alvin Plantinga | 75 |
| William Alston | 76 |
| Richard Swinburne | 77 |
| 11. FILOSOFÍA FEMINISTA | 78 |

PARTE II HOMBRE Y RELIGIÓN

CAPÍTULO QUINTO EL SER HUMANO. LENGUAJE. MITO

| | |
|-----------------------------------------------------|-----|
| 1. EL SER HUMANO | 81 |
| 2. CONCEPCIONES DEL HOMBRE | 82 |
| 3. QUÉ ES REALMENTE EL HOMBRE | 87 |
| 4. EL LENGUAJE | 90 |
| 5. VALOR DEL LENGUAJE SOBRE DIOS Y LO SAGRADO | 92 |
| 6. TIPOS DE LENGUAJE RELIGIOSO | 94 |
| 7. EL LENGUAJE DEL MITO | 95 |
| 8. BIBLIA Y MITO | 100 |

CAPÍTULO SEXTO LA RELIGIÓN

| | |
|----------------------------------------------------|-----|
| 1. QUÉ ES LA RELIGIÓN | 105 |
| 2. RELIGIÓN Y CULTURA | 107 |
| 3. DEFORMACIONES DE LA RELIGIÓN. SINCRETISMO | 108 |
| 4. MAGIA | 111 |
| 5. ESOTERISMO | 114 |
| 6. FUNDAMENTALISMO | 115 |
| 7. SECULARIZACIÓN | 117 |
| 8. CAUSAS | 117 |
| 9. CRISTIANISMO Y SECULARIZACIÓN | 119 |

CAPÍTULO SÉPTIMO LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

| | |
|-------------------------------------|-----|
| 1. ATEÍSMO | 121 |
| 2. LA REDUCCIÓN ANTROPOLÓGICA | 122 |
| 3. LA REDUCCIÓN PSICOLÓGICA | 124 |
| 4. LA REDUCCIÓN SOCIOLÓGICA | 128 |
| 5. REDUCCIONISMO MARXISTA | 130 |
| 6. SECULARISMO | 133 |
| 7. LA REDUCCIÓN CIENTIFISTA | 135 |

PARTE III
LA REALIDAD DE DIOS

CAPÍTULO OCTAVO
DIOS Y LO SAGRADO

| | |
|--------------------------------------------------|-----|
| 1. LO SAGRADO | 139 |
| 2. EL MISTERIO | 141 |
| 3. LA TRASCENDENCIA | 142 |
| 4. DIOS COMO NOMBRE DEL MISTERIO | 144 |
| 5. CONCEPCIONES NO-TEÍSTAS DE LA DIVINIDAD | 146 |
| 6. LIBROS SAGRADOS | 148 |

CAPÍTULO NOVENO
EXISTENCIA DE DIOS Y ATRIBUTOS DIVINOS

| | |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. LA EXISTENCIA DE DIOS COMO VERDAD RELIGIOSA E IDEA RACIONAL | 153 |
| 2. ¿ES NECESARIO DEMOSTRAR QUE DIOS EXISTE? | 155 |
| 3. LOS ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA EXISTENCIA DE DIOS | 156 |
| 4. LOS ATRIBUTOS DIVINOS | 160 |

CAPÍTULO DÉCIMO
EL MAL Y LA PROVIDENCIA

| | |
|------------------------------|-----|
| 1. LA CUESTIÓN DEL MAL | 165 |
| 2. LA PROVIDENCIA | 169 |
| 3. LA ORACIÓN | 173 |
| 4. LOS MILAGROS | 175 |

CAPÍTULO UNDÉCIMO
LA EXPERIENCIA DE LO DIVINO

| | |
|-----------------------------------------|-----|
| 1. NOCIÓN DE EXPERIENCIA | 179 |
| 2. LA EXPERIENCIA MÍSTICA | 180 |
| 3. CARACTERÍSTICAS | 181 |
| 4. TIPOLOGÍA | 183 |
| 5. LA MÍSTICA NATURAL | 184 |
| 6. COMPROBACIÓN DE LA EXPERIENCIA | 186 |

PARTE IV
 CATEGORÍAS FUNDAMENTALES
 EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA RELIGIÓN

CAPÍTULO DUODÉCIMO
 EL MARCO DE LA CONDICIÓN HUMANA

| | |
|-----------------------------------|-----|
| 1. CREACIÓN | 191 |
| 2. REVELACIÓN | 193 |
| 3. SALVACIÓN | 195 |
| 4. CRISTIANISMO Y SALVACIÓN | 196 |
| 5. LIBERTAD HUMANA | 197 |
| 6. CULPA | 199 |

CAPÍTULO DECIMOTERCERO
 EL DESTINO DEFINITIVO DE LA PERSONA

| | |
|---------------------------------------------|-----|
| 1. MUERTE | 203 |
| 2. ALMA | 207 |
| 3. SUPERVIVENCIA DESPUÉS DE LA MUERTE | 208 |
| 4. IDENTIDAD PERSONAL | 210 |

PARTE V
 LA PLURALIDAD DE RELIGIONES

CAPÍTULO DECIMOCUARTO
 PLURALISMO RELIGIOSO Y ENCUENTRO ENTRE LAS RELIGIONES

| | |
|------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. EL HECHO DE LA PLURALIDAD RELIGIOSA | 215 |
| 2. POR QUÉ EXISTEN RELIGIONES DIFERENTES | 216 |
| 3. LAS RELIGIONES DIFIEREN EN SUS PRINCIPIOS Y EN SUS CONTENIDOS | 218 |
| 4. LA VISIÓN AGNÓSTICA | 219 |
| 5. LA CUESTIÓN DE LA VERDAD | 220 |
| 6. VERDAD DEL CRISTIANISMO | 222 |
| 7. RELIGIÓN Y REVELACIÓN | 222 |
| 8. ENCUENTRO ENTRE LAS RELIGIONES | 224 |
| 9. BUDISMO | 225 |
| 10. JUDAÍSMO | 225 |

| | |
|-------------------------|-----|
| 11. ISLAM | 226 |
| 12. CRISTIANISMO | 227 |
| BIBLIOGRAFÍA | 229 |
| ÍNDICE ONOMÁSTICO | 233 |

PARTE I
CUESTIONES INTRODUCTORIAS

Capítulo primero

La Filosofía de la Religión. Noción y método

1. QUÉ ES LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La Filosofía de la Religión es el análisis filosófico de la Religión, el intento intelectual de pensar la Religión. Es una investigación filosófica, y por tanto racional, cuyo objeto son la Religión y el mundo de fenómenos en los que se manifiesta.

Se trata de una disciplina moderna, surgida en el ámbito intelectual de Occidente. Incluye temas que fueron ya examinados por la reflexión de la filosofía antigua y medieval, pero no los plantea únicamente en torno a Dios, y a lo divino, sino también en torno a la condición humana histórica y finita, y en torno al lenguaje.

La Filosofía de la Religión no tiene tras de sí una tradición de pensamiento firme, sólida y del todo coherente. Ha sido necesario un largo camino de altibajos y oscilaciones metodológicas para verla como disciplina relativamente bien definida. Muchos autores han hecho Filosofía de la Religión sin ser del todo conscientes de ello, y sin establecer claramente los postulados de su método. Otros creían hacer Filosofía de la Religión cuando en realidad hacían teología natural, apologetica, o crítica secularista y destructiva de la religión.

La Filosofía de la Religión es una rama de la filosofía, como lo son la filosofía del arte, de la ciencia, de la técnica, del derecho. Es, por tanto, indagación racional del hecho religioso. Supone una separación entre filosofía y religión, y a la vez postula una relación entre ambas visiones o concepciones de la realidad. Entiende que entre religión y filosofía hay distinción y también complementariedad.

Existe distinción, porque la religión se refiere directamente al fin último y trascendente de la persona humana, mientras que la filosofía es una búsqueda especulativa de la verdad. La religión encuentra en la divinidad su principal inter-

locutor. La filosofía tiene al hombre como autor primario en su impulso hacia la sabiduría y el conocimiento.

Existe complementariedad, porque la verdad es única y no hay espacio inteligible donde contraponer verdades religiosas (que pueden ser de origen revelado) y verdades racionales. La filosofía puede llevar a cabo una función preparatoria (propedéutica) respecto a las creencias religiosas; y realiza además una tarea hermenéutica e interpretativa, que favorece una mejor comprensión de las ideas y sentimientos sobre lo sagrado.

La religión ha mantenido y mantiene un poder sobre la humanidad que no es comparable a otras influencias. Santos y mártires han configurado su personalidad en el crisol de la religión. Reformas y revoluciones han nacido en terreno religioso, criminales y hombres de inteligencia desviada se han visto transformados y elevados a niveles altos de existencia luego de haber aceptado creencias en Dios y en el más allá. Una superviviente de un campo de concentración escribe que prácticamente los únicos que lograron conservar su dignidad en el cautiverio fueron hombres y mujeres animados por una fe religiosa¹.

A pesar de su gran dinamismo y creatividad, el poder y la influencia de la religión no son, sin embargo, garantías de verdad. Podría ocurrir que el impacto de la religión en los hombres y en los asuntos humanos indicase únicamente que las personas son simples creadoras de mitos, y de personajes y narraciones que sólo existirían en su imaginación.

Es propio del talante crítico de la filosofía, aplicado al terreno religioso, no dar nada por supuesto antes de una razonable comprobación. La filosofía trata de examinar qué puede y debe considerarse verdadero y racionalmente aceptable en religión; y analizar las pruebas y los argumentos que se esgrimen a favor y en contra de las afirmaciones religiosas, así como valorar los prejuicios que actúan en este campo.

La reflexión crítica y rigurosa sobre la religión aprovecha y es útil tanto a la religión como a la filosofía. Conviene mucho a la religión, porque la preserva de posibles desviaciones del sentimiento o del juicio, de impulsos emocionales desordenados y de literalismos, que matan el espíritu.

Aprovecha a la filosofía, porque ésta encuentra en la experiencia religiosa un dominio privilegiado donde se expresa entera la complejidad del ser humano. De hecho, la filosofía ha tomado muchas veces su punto de partida, reconociéndolo o no, de la religión².

La Filosofía de la Religión combina consideraciones metafísicas (qué es el ser de las cosas), epistemológicas (qué es y cómo se realiza el conocimiento de la

1. Cfr. L. P. POJMAN, *Philosophy of religion. An Anthology*, Belmont 1993, p. XI.

2. Cfr. H. DUMÉRY, *Critique et religion*, París 1957, p. 23.

realidad), éticas (qué hace las acciones humanas ser buenas o malas), lingüísticas (qué relación existe entre lenguaje y misterio) e históricas (cómo influye la historia en la comprensión y en el desarrollo de la religión en el hombre).

Nuestra disciplina no trata de convencer o persuadir, sino de presentar las ideas y categorías religiosas básicas en un marco de inteligibilidad, que tiene en cuenta las creencias y la historia cultural donde se han formado y evolucionado. No se ocupa de ninguna religión concreta, aunque use elementos o aspectos de religiones particulares para aclarar o ejemplificar determinados conceptos y nociones. Le interesan los aspectos comunes a todas las religiones.

Pueden ser considerados filósofos de la religión los autores que adoptan con ella una actitud reflexiva, global y crítica acerca de su naturaleza como hecho humano e histórico, a fin de valorar su papel y significación en el desarrollo del hombre y de la mujer. Hay que subrayar, sin embargo, la doble utilidad de una apertura personal a la religión y de un conocimiento adecuado del cristianismo, para entender mejor, a partir de éste, los ecos y las consonancias de otras religiones³.

2. MÉTODO

La Filosofía de la Religión es para algunos una disciplina problemática. La tensión entre los dos términos que su título incluye se convierte, según la opinión de sus críticos, en una contradicción. Se intentaría asociar dos polos que para muchas sensibilidades parecen antagónicos e incluso inconciliables. La filosofía implica evidencia, demostración racional, pruebas en las que dominen la lógica y el método rigurosos. La religión, en cambio, implica trascendencia, y vive un aspecto de la realidad donde se hacen presentes y operativas energías y potencias del ser humano que no son estrictamente racionales o del todo racionalizables.

Hay autores que han defendido esta inconciliabilidad por motivos teológicos, y en nombre de la creencia. Exaltan el carácter trascendente de la fe hasta el extremo de contraponerla y contradistinguirla al horizonte y postulados de la racionalidad. Piensan así, entre otros, Søren Kierkegaard y Karl Barth, que representan aspectos de una tradición protestante tendente a formas de fideísmo.

En nombre de la filosofía han contrapuesto filosofía y religión (racionalidad y fe) algunas corrientes del pensamiento moderno, como el humanismo ateo postulatorio de Ludwig Feuerbach y Friedrich W. Nietzsche, que consideran la religión como una forma alienante de la existencia como hombre; el materialismo dialéctico, que ve en la religión una superestructura de origen sociológico; el positivismo de Auguste Comte, para quien la religión sería un estadio primitivo en

3. Cfr. *ibíd.*, p. 18.

el desarrollo de la humanidad; y el neopositivismo contemporáneo, que clasifica la religión como un conjunto de ideas vacías, fundadas en proposiciones lingüísticas inverificables.

En una conferencia de 1927 sobre el tema *Fenomenología y teología*, afirma Martin Heidegger que «la fe en su núcleo más íntimo, como una posibilidad específica de existencia, queda como el enemigo mortal frente a la forma de existencia que corresponde a la filosofía»⁴. Heidegger considera que «para la mayoría de los “filósofos”, la cuestión de la filosofía y la teología o, mejor, de la fe y la filosofía, es un mero problema de escritorio»⁵. Esta postura se sitúa en las antípodas de la mantenida por Edmund Husserl, para quien la «filosofía genuina es *ex ipso* teología»⁶. Husserl no mezcla ni confunde los dos saberes, pero discierne a su modo la honda relación entre ambos.

Las posturas adversas a una Filosofía de la Religión bien entendida no consiguen tener en cuenta, dados sus presupuestos negativos, que el objetivo de la filosofía es reflexionar sobre los fenómenos y el mundo de la conciencia humana a fin de descubrir su estructura y sus leyes fundamentales; y que dado que la religión abarca, en gran medida, fenómenos conscientes, la filosofía debe ocuparse de los fenómenos religiosos, como se ocupa de muchos otros en campos diferentes.

El filósofo faltaría a su deber intelectual si renunciara a aplicar su reflexión y sus análisis al contenido integral de la experiencia humana. Le incumbe determinar lo que es válido o no lo es en los productos de la mente. «Buscar comprender la religión para aportar un juicio sobre ella y sus manifestaciones, es reconocer y poner en práctica derechos estrictos de la razón»⁷. La filosofía constituye de ese modo el punto de inserción de lo religioso en el mundo de la razón.

La Filosofía de la Religión no es un tratamiento neutro de la religión. No hay tanto Filosofía de la Religión como filósofos de la religión. Detrás de cada ensayo de Filosofía de la Religión hay un hombre de carne y hueso, con sus ideas, convicciones, sentimientos, ilusiones y experiencias. La religión no puede ser comprendida ni adecuadamente tratada por un filósofo o un pensador que niega *a priori* la posibilidad de una relación entre la mente humana y una realidad trascendente. Lo mismo puede decirse de una filosofía de sello gnóstico que incorpora la trascendencia en esquemas de pensamiento puramente inmanente y subjetivo.

Son accesos a la cuestión que carecerían de solvencia e integridad intelectuales. El filósofo de la religión necesita el equilibrio suficiente para mantenerse

4. Cit. R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona 1997, p. 178.

5. *Ibíd.*

6. Carta a D. M. FEULING, marzo 1993.

7. H. DUMÉRY, *Critique et religion*, cit., p. 14.

abierto a la trascendencia, y admitir con ello la presencia de caminos y factores que no puede comprender plenamente, y permanecer a la vez autónomo para explicar todo y sólo lo que su método racional le permite⁸.

Ninguna reflexión crítica sobre la religión puede ser eficaz sin un método adaptado al objeto religioso. La sintonía interior debe ir unida al sentido crítico. Hay que mostrar simpatía hacia aquello que se juzga, para que el juicio sea acertado y se haga con conocimiento de causa. Esta simpatía no es simple cordialidad, sino apertura global al objeto, y acogida por parte de la inteligencia y del ánimo. No se puede realmente comprender si no se capta algo de lo que percibe la persona que ha hecho la experiencia de esa realidad. El filósofo de la religión ha de seguir los pasos del hombre religioso mucho más que prestar atención a documentos y datos puramente objetivos. Porque la interpretación de éstos resulta vaga y aleatoria si no son reactivados por una conciencia capaz de inyectarles vida.

Si alguien pudiera descubrir, hablando hipotéticamente, la letra y el sistema completos de una religión, no habría descubierto ni comprendido gran cosa, porque le faltaría captar y asimilar su espíritu y su música interior.

Hay pensadores racionalistas que consagran su vida al estudio de la religión, pero que permanecen insensibles y cerrados a toda experiencia religiosa propiamente dicha. Su información puede ser amplia y exacta, pero es insuficiente. Carentes de sensibilidad para lo que estudian, sólo aciertan a tratar la religión como un conjunto de nociones. «Disecan su cuerpo, y desfiguran su vida y su alma»⁹. El creyente que lee sus textos aprecia que si bien los autores han catalogado y analizado todo, han omitido lo esencial. La fe es con frecuencia condición necesaria para apreciar ciertas razones que recomiendan aceptar las creencias religiosas.

El estudio filosófico de la religión sólo es válido si respeta a la vez las exigencias de la fe y las de la razón. Muchos desconocen lo específico de la experiencia religiosa, o no tienen en cuenta el carácter racional del método filosófico. Para que haya filosofía de la religión no debe disolverse ninguno de los dos términos: ni la filosofía ni la religión. Los racionalistas acaban por evaporar ésta, mientras que los fideístas eliminan aquélla. Unos se aplican, consciente o inconscientemente, a destruir la religión, y los otros a disolver la filosofía¹⁰. El filósofo competente de la religión actúa desde dentro y desde fuera. Actúa desde dentro por la simpatía, y desde fuera por la imparcialidad crítica. No debe ocultarse que se trata de condiciones de método que son difíciles de aunar. Lo cual explica que no exista probablemente una filosofía de la religión que no se preste a algunas objeciones formuladas desde la fe religiosa o desde la razón.

8. Cfr. L. DUPRÉ, *A Dubious Heritage*, Oregon 1977, p. 94.

9. H. DUMÉRY, *Critique et religion*, cit., p. 21.

10. *Ibid.*, p. 19.

3. DISCIPLINAS AFINES

La Filosofía de la Religión no debe confundirse con disciplinas propiamente teológicas, como la teología fundamental. Tampoco equivale a la teología natural o teodicea. Se distingue asimismo de la ciencia de la religión, la filosofía religiosa, y la historia de las religiones.

La unión de filosofía y religión, que constituye lo propio de nuestra disciplina y determina su método, podría hacer difícil para muchos distinguir adecuadamente la Filosofía de la Religión y la teología, que exige la unión de la razón y la fe.

Pero la tarea del teólogo es diferente de la que desempeña el filósofo de la religión. El teólogo trabaja desde el interior de la fe. El filósofo de la religión no necesita formalmente hacer un acto de fe para serlo. Su óptica es distinta de la del teólogo. Cuando reflexiona sobre la religión y la experiencia religiosa, el filósofo pone de relieve los presupuestos que condicionan las actitudes y afirmaciones del creyente.

El teólogo no necesita hablar sobre estas cuestiones, y generalmente no las aborda, sin faltar por ello a su cometido propio. Puede decirse que el teólogo comienza su trabajo más tarde que el filósofo, porque tiene en cuenta la adhesión creyente y la fe religiosa que ya se han producido. El filósofo aclara lo que es anterior a la fe que ya existe de hecho en las personas, y lo que depende de los postulados primeros de la creencia.

La *teología fundamental* argumenta la racionalidad de la fe, pero se trata de un discurso intelectual que se hace en el interior de la fe pensada y es un aspecto de ésta. Lo primario de la teología es la fe, que se abre a la razón y es acompañada por ella. Lo primario de la Filosofía de la Religión es la razón crítica, que se aplica al fenómeno religioso humano para valorarlo desde una disposición de afinidad.

La Filosofía de la Religión no debe confundirse con la teología natural, aunque ambas disciplinas mantengan puntos en común. La *teología natural*, llamada también teodicea en algunos ámbitos, se ocupa del saber racional acerca de Dios, su existencia y sus atributos. En los últimos tiempos, ha ampliado sus contenidos y trata asimismo de las cuestiones que suscita la existencia del mal en relación con la bondad y el poder divinos. El mundo anglosajón suele denominar teodicea a la reflexión sistemática que estudia únicamente las cuestiones sobre Dios y el mal.

La teología natural ha experimentado, como empresa teórica, muchas dificultades y ostáculos. Derivan éstos, en el plano estrictamente filosófico, de las críticas de Hume a toda justificación filosófica de la creencia teísta, de las objeciones kantianas a los intentos de elaborar una teología racional, de las críticas más recientes de naturaleza lógico-positivista a la inteligibilidad misma de las expresiones teístas, de la crítica heideggeriana a la ontoteología, y de los ataques de Barth a la autoafirmación humanística que el teólogo suizo considera vinculada a cualquier pretensión de construir una teología natural.

Autores contemporáneos abiertos a la posibilidad y a la necesidad de un saber racional sobre Dios piensan que la teología natural no se limita a ofrecer argumentos sobre la existencia de Dios. Consideran que incluye los intentos de mostrar la posibilidad de obtener una comprensión más honda de nuestra experiencia y de ciertos temas capitales (como la moralidad, la vida humana, la sociedad, el mal, el arte, la ciencia...) si se adopta la visión de una ontología creyente y teísta¹¹.

La teología natural se ha visto reforzada durante las últimas décadas por los planteamientos de método y los intereses intelectuales de un amplio sector de la filosofía analítica de la religión. Esta filosofía aborda temas, como la inteligibilidad y coherencia de los atributos divinos y las pruebas de la existencia de Dios, que apoyan la relevancia de los cometidos que se asigna la teología natural. Muchos filósofos analíticos de la religión acentúan el realismo metafísico, en contraste con la herencia kantiana, y practican una confianza epistemológica en la capacidad humana para conocer la realidad del mundo y la realidad de Dios. Esto ha contribuido a un renacimiento de la teología natural.

Filosofía de la Religión y teología natural se consideran, no obstante, disciplinas diferentes, aunque no siempre sea posible distinguirlas con absoluta nitidez. El campo de la Filosofía de la Religión es más amplio que el de la teología natural y cuenta con un método que incorpora datos y aspectos antropológicos, derivados de la fenomenología y psicología religiosas, que no le son necesarios a la teología natural. Ésta realiza su trabajo con cierta intención demostrativa y probatoria de la existencia de realidades de las que la Filosofía de la Religión se conforma con afirmar la posibilidad.

La Filosofía de la Religión no es la *filosofía religiosa*, que se ha cultivado en la Antigüedad y ha reaparecido en diferentes momentos de la historia de la filosofía. La filosofía religiosa nace de una convergencia o concurrencia de filosofía y religión, en la que la filosofía es absorbida en último término por el elemento religioso. La religión invade la filosofía y acaba por dominarla. Hay aquí una visión sapiencial y unitaria del mundo, que incluye también *lo divino* como uno de sus aspectos no del todo diferenciado de los demás. Existe una percepción sacral de la realidad, que todo la interpreta desde la luz de Dios. La contemplación del ser de las cosas suscita directamente una devoción religiosa y motiva un modo piadoso y virtuoso de conducta humana.

Este planteamiento de filosofía religiosa ha encontrado su expresión más típica en el pensamiento de Plotino (siglo III). La filosofía platónica se convierte prácticamente, con él, en una religión. La visión de Plotino tiene el mérito de subrayar los aspectos teologales de todo verdadero conocimiento: pone de relieve que Dios es la razón última de ser de todas las cosas, y que constituye el fin su-

11. Cfr. W. P. ALSTON, *Perceiving God*, Ithaca-London 1991, p. 289.

premo del hombre y del cosmos. Pero esta visión *cuasi*-religiosa ignora la autonomía del verdadero trabajo filosófico, que a diferencia de la religión, es la búsqueda teórica de la verdad¹².

La *religión filosófica* se sitúa en el otro polo de la llamada filosofía religiosa, y supone la disolución de la religión en la filosofía. La filosofía domina aquí a la religión, a la que niega sustantividad última. Lo religioso adquiere presencia propia en el desarrollo dialéctico del espíritu humano, pero se halla destinado a ser absorbido por el concepto. La fe debe cumplir una función en la construcción del espíritu finito, pero ha de terminar disolviéndose en la razón. Ésta es la postura del deísmo, que elimina todo lo que excede el ámbito de la pura razón, y del pensamiento hegeliano. Hegel considera que la filosofía constituye la forma más alta y perfecta de la autoconciencia, y que la religión le está radicalmente subordinada. Versiones más o menos rigurosas de esta postura han reaparecido expresamente en numerosos pensadores del siglo XX, o se hallan implícitas como parte de sus presupuestos filosóficos.

La Filosofía de la Religión no coincide con la *ciencia de las religiones*. Esta disciplina debe su nombre y sus primeros pasos a la actividad del indólogo alemán Max Müller (1823-1900), que publicó en 1873 una *Introducción a la ciencia de la religión*. La ciencia de las religiones se presenta como una ciencia humana, no perteneciente en el plano formal y académico al ámbito religioso o teológico. Su principal objetivo era desarrollar un marco general de investigación positiva en el que especialistas de diferentes disciplinas que se ocupan de la religión pudieran unir sus esfuerzos¹³. Esta ciencia general trata de integrar los métodos de diferentes ciencias, tales como la sociología, la fenomenología y la psicología de la religión, a las que se han unido luego otros campos de estudio interesados en indagar el hecho religioso humano, como la antropología y la lingüística.

Aparte de su patente deseo de emanciparse de la teología, la ciencia de las religiones obedece a la idea de que el estudio de la religión no puede concebirse ni realizarse adecuadamente con una simple división sectorial o funcional del trabajo entre varias disciplinas particulares (acopio de datos, catalogación, sistematización, análisis, interpretación, valoración).

La ciencia de la religión ha pretendido en las fases iniciales de su constitución y desarrollo *explicar* el hecho religioso individual o social, y para lograrlo lo ha querido reconducir a otros factores no religiosos (psique, sociedad). Más recientemente se conforma con intentar *comprender* la religión como fenómeno original e irreductible en la totalidad del ser humano.

12. Cfr. A. ALESSI, *Filosofia della religione*, Roma 1994, p. 23.

13. Cfr. J. WACH, *Introduction to the History of Religions*, ed. J. M. KITAGAWA – G. D. ALLES, New York-London 1988, p. 3.

La extensa obra del rumano Mircea Eliade (1907-1986) es una de las expresiones más típicas de la idea y métodos de la ciencia de las religiones. El esfuerzo científico y erudito de Eliade, y de otros autores que han seguido sus huellas, ha conseguido reunir una gran cantidad de datos sobre el mundo religioso y establecer paralelos, relaciones e influencias entre ellos¹⁴. Pero esta empresa carece de hondura antropológica, y al mantenerse sólo en el plano empírico y cultural resulta reductiva para la comprensión de la religión. El método analítico-descriptivo utilizado por esta disciplina encierra serias limitaciones para investigar la experiencia y los fenómenos religiosos.

4. QUÉ TAREAS Y OBJETIVOS SE ASIGNA LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La historia de nuestra disciplina indica claramente que los filósofos de la religión han perseguido objetivos diversos con su reflexión. Autores del siglo XVIII, como Samuel Clarke (1675-1729) y William Paley (1743-1805), han acentuado el aspecto apologético y tratado de construir pruebas para convencer a personas inteligentes y bien intencionadas de que Dios existe y que se ocupa benévolamente de los asuntos humanos. Dado que estas pruebas racionales habían comenzado a perder su eficacia hacia fines del siglo, filósofos como Friedrich Schleiermacher (1768-1834) argumentaron más bien a partir de los sentimientos y afectos religiosos, tales como el sentido de absoluta dependencia o la unidad de todas las cosas en un horizonte de infinitud. Intentaban de este modo justificar la religión ante la gente culta que la despreciaba.

Se trataba, sin embargo, de tareas limitadas y no siempre realizadas desde presupuestos intelectuales e históricos adecuados. Prescindiendo de un enfoque meramente apologético, numerosos autores han propuesto racionalmente pruebas en apoyo de una visión teísta, a fin de persuadir a incrédulos sobre la verdad de la fe en Dios. Se han incluido también en ocasiones aspectos devocionales, no sólo para convencer a incrédulos, sino también para reforzar la fe de los creyentes y buscar modos de agradar y servir a Dios.

Algunos filósofos de la religión han concebido su trabajo como un proyecto intelectual, dedicado a examinar críticamente creencias, instituciones y prácticas religiosas, con el propósito de eliminar todo lo que no pueda mantenerse ante el escrutinio de una razón imparcial. Este tipo de proyectos críticos ha sido generalmente pensado y llevado a cabo por autores contrarios a la religión, considerada por ellos de modo apriorístico como una falsa conciencia (Marx, Nietzsche, Freud). Son los llamados «maestros de la sospecha».

14. Entre las numerosas monografías de Eliade se cuentan el *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid 1954; *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1967; *Imágenes y símbolos*, Madrid 1955.

Existen autores que buscan únicamente entender la religión y desvelar su sentido como un modo, entre otros, de acercarse a la realidad del mundo y del hombre, y tratar de comprenderla dentro de lo posible. Aquí no se reflexiona principalmente sobre los objetos o contenidos de la religión. La atención se concentra sobre la religión misma.

El creciente conocimiento de las tradiciones religiosas orientales ha ampliado el campo de estudio de los filósofos contemporáneos de la religión. Se ha percibido cierta insuficiencia metodológica en los planteamientos habituales, que privilegiaban, por motivos fáciles de explicar, el estudio del teísmo propio del judaísmo, cristianismo e islam. La recomendación o la crítica de una determinada perspectiva o de una categoría religiosa (creación *ex nihilo*, nirvana, idea de impermanencia de la realidad, reencarnación...) exige coherentemente el conocimiento de las concepciones opuestas. Stephen Phillips¹⁵, Paul Williams¹⁶, Steven Collins¹⁷, Paul Griffiths¹⁸, entre otros, se han ocupado en el ámbito anglosajón de ensanchar los temas y en cierto modo el método de la Filosofía de la Religión.

Puede decirse que la Filosofía de la Religión digna de ese nombre se encuentra cada vez más centrada en cuanto a su temática, método y perspectivas. Los filósofos de la religión más competentes han podido reflexionar sobre los avatares e incertidumbres de su disciplina, que la historia les ha permitido calibrar.

La Filosofía de la Religión examina críticamente los fenómenos religiosos en su sentido y alcance antropológicos, su racionalidad, su coherencia y su valor como vía para la comprensión de la realidad. Analiza especialmente las dimensiones significativas y simbólicas del lenguaje en el que los fenómenos religiosos se expresan. Intenta descubrir asimismo lo específico de la religión y lo que ésta significa para el hombre y las sociedades humanas.

Cuando se ocupa del cristianismo, la Filosofía de la Religión tiene en cuenta que si la doctrina cristiana ha de ser una opción para el hombre y la mujer modernos, es esencial que su discurso y su instrucción sobre la persona humana se sometan a alguna medida de verificación y comprobación según la experiencia contemporánea del mundo. En teología, Dios es la categoría y la realidad que abarca todas las demás. En Filosofía de la Religión, Dios es una noción entre otras, aunque obtenga una necesaria atención especial.

15. *Beyond the Western Tradition*, Mountain View (USA) 1992.

16. *Buddhist Thought*, London-New York, 2000.

17. *Nirvana and other buddhist felicities*, Cambridge 1998.

18. *Christianity through non-christian eyes*, New York 1990; *An Apology for Apologetics: a study in the logic of interreligious dialogue*, New York 1991.

5. CIENCIA NORMATIVA

Las cuestiones que ocupan al filósofo de la religión no son asuntos meramente especulativos o teóricos. Son cuestiones vitales que afectan directamente a la totalidad de la existencia humana. Contienen poderosos aspectos afectivos y prácticos. Movidos por estas consideraciones, algunos autores han usado casi exclusivamente un método empírico-histórico, a partir de la necesidad humana, de los intereses, carencias, motivos e ideas de la persona. Se han servido de los datos e informaciones suministrados por el sentido común, la observación de la realidad concreta, confirmada e interpretada por la reflexión, y por los relatos literarios.

Pero esta visión ha de completarse con la idea de que la Filosofía de la Religión necesita ser, para justificar su existencia, una disciplina normativa. Se han considerado tradicionalmente como ciencias normativas la lógica, la ética y la estética. Son disciplinas que muestran respectivamente no cómo son de hecho los razonamientos, los comportamientos morales o los intentos de expresar lo bello, sino cómo deben ser, de acuerdo con unos determinados criterios o pautas racionales y con principios de sabiduría humana perenne. Se trata de impedir que esas ciencias se conviertan en rehenes de las arbitrariedades de la psicología, el relativismo de los valores o los caprichos del gusto.

La normatividad de la Filosofía de la Religión estriba en el ejercicio de una experiencia racionalizada o en una ordenación y valoración de la experiencia religiosa. La Filosofía de la Religión se pregunta acerca de los parámetros a los que deberían responder los fenómenos religiosos (creencias, instituciones, devociones y prácticas, ritos, narraciones) para no ser deformantes del ser humano en su mente, sensibilidad, esperanzas, o desequilibrarlo en el ejercicio de sus facultades espirituales. Busca contribuir, entre otras cosas, a la armonía psicosomática de su ser.

El instrumento principal de la Filosofía de la Religión es una razón abierta a los demás aspectos del espíritu humano. Le hace falta asimismo una actitud de razonable simpatía hacia la religión. En el marco de estos presupuestos, la Filosofía de la Religión podrá ocuparse con acierto del régimen epistemológico de las creencias religiosas, y averiguar bajo qué condiciones está una persona racionalmente autorizada a creer. Ha de investigar si las creencias adecuadamente profesadas y vividas deben descansar sobre evidencias lógicamente irrefutables.

El filósofo de la religión puede hacer suya también la tarea de mostrar cómo las actitudes, sentimientos y anhelos de una persona influyen poderosamente en su habilidad para discernir verdades religiosas, dado que el conocimiento de fe tiene presupuestos morales y de naturaleza disposicional.

Capítulo segundo

Interpretaciones no formalmente religiosas del mundo

A través del hombre y de la mujer, la religión se relaciona hondamente con la ciencia, la ética, el arte y la técnica. El ser humano no es sólo un ser religioso, sino que despliega su naturaleza propia en las actividades científica, artística y técnica, así como en el comportamiento moral. Estas actividades no se desarrollan paralelamente a la actitud y conductas religiosas, sino que interaccionan con éstas y las influyen de diversos modos, según el carácter y las prioridades del sujeto, y los fines que éste se asigna en la vida.

Hablar del hombre religioso, científico, artístico, ético y técnico no significa referirse a compartimentos estancos de una personalidad adecuadamente distribuida en sectores vitales. El hombre es por naturaleza un ser pluralista que atiende simultáneamente a las diferentes dimensiones de su constitución somático-espiritual, tal como es vivida y desarrollada en el mundo.

Al tratar de la relación que la religión mantiene con la ciencia, el arte, la moral y la técnica, no lo hacemos comparando o acercando en cada caso, una a la otra, dos categorías abstractas. Tratamos más bien de considerar el dinamismo del ser humano, que al mismo tiempo vive la religión, persigue el saber, practica y crea el arte, respeta la moral y utiliza la técnica.

El hombre religioso es capaz de percibir el hecho de que el mundo recibe gradualmente forma y se convierte en habitación realmente humana, sólo mediante el desarrollo que tiene lugar en la ciencia, el arte, la moral y la técnica. Es decir, mediante lo que suele llamarse cultura.

Todas son operaciones propias del quehacer y de la industria humanos en relación con un mundo que, antes de ser objeto de conocimiento, nos es dado como resistencia a nuestra existencia práctica¹⁹, y que el hombre necesita, por lo tanto,

19. Cfr. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1938, p. 111.

humanizar, es decir, transformar en espacio habitable, bello y ordenado según valores.

1. RELIGIÓN Y CIENCIA

Las relaciones entre la religión y la ciencia se han caracterizado en la Edad Moderna por cierta tensión, que en algunas ocasiones ha llegado hasta la hostilidad. Parecía que el hombre religioso y el hombre científico no podían convivir pacíficamente.

A comienzos del siglo XX eran numerosos los autores que, al presentar y enjuiciar el desarrollo de la ciencia moderna, se referían al enfrentamiento de ésta con la visión religiosa del hombre y del mundo²⁰.

Los últimos decenios presentan una nueva relación entre la religión y la ciencia. Crece la conciencia de que el ser humano dispone en ambas de dos caminos para conocer la realidad y que, siendo diferentes bajo diversos aspectos, manifiestan una convergencia. La religión sin la ciencia puede quedar encerrada en sí misma, con escasa capacidad para entender plenamente la realidad, mientras que una ciencia ajena al horizonte de la religión deviene incapaz de entender el sentido de lo que investiga.

Los recelos históricos entre religión y ciencia pueden y deben ser sustituidos por una visión de complementariedad, que no es una simple separación o reparto de un territorio, sino ocupación de un mismo ámbito dentro de la misma persona, para estar allí cada una de modo diferente, y realizar tareas distintas.

Los conflictos no se evitan con la separación utópica y empobrecedora, sino mediante el ensamblamiento de ambas en la actividad total del hombre que busca conocer mejor la realidad del mundo.

La relación que historiadores de la ciencia perciben entre cosmovisión bíblica y actitud científica ha contribuido a crear un clima favorable al diálogo. La doctrina cristiana de la Creación, con su énfasis en la racionalidad del Creador (que produce un universo inteligible), y en su absoluta libertad (que produce un mundo contingente, cuya naturaleza sólo puede descubrirse mediante la investigación y el experimento), ha proporcionado la matriz para el nacimiento y el desarrollo de las empresas científicas²¹. Puede hablarse de una «continuidad orgánica entre Revelación cristiana y ciencia moderna»²².

20. Cfr. A. D. WHITE, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York 1896.

21. Cfr. J. POLKINGHORNE, *One World. The Interaction of Science and Theology*, Princeton 1986, p. 1.

22. P. HODGSON, «The Desecularization of Science», en *After the Deluge*, ed. W. ODDIE, London 1987, p. 118.

Tanto la fe como la ciencia se ocupan de objetos reales, que se hallan penetrados de racionalidad, aunque sus métodos deban ser diferentes. Ambas se interrogan sobre cuestiones últimas.

La crisis del positivismo científico ha permitido avances en la misma dirección convergente. La ciencia moderna parece caminar hacia una visión más realista del mundo y reconoce sus límites para conocer la naturaleza de las cosas, a la vez que muchos científicos se hacen preguntas que sólo tienen respuesta creyente.

La teología ha procurado asimismo superar actitudes defensivas pasadas, que se habían originado en el siglo XVII y reforzado con ideas derivadas de una exégesis deficiente de los textos bíblicos.

Cuando a mediados del siglo XVII se fundó la Royal Society of London, tenía como fin principal que fe y razón científica se mantuvieran separadas, con objeto de evitar todo posible conflicto. Las palabras pronunciadas por Albert Einstein en 1940 —«... la ciencia sin religión se encuentra tullida, y la religión sin ciencia es ciega»²³— manifiestan lo mucho que han cambiado las cosas desde entonces, porque la observación del gran físico predomina hoy en la comunidad científica. La ciencia puede purificar la religión de errores y supersticiones, mientras que la religión puede librar a la ciencia de idolatrías y falsos absolutos.

La religión ha de contribuir a que los cultivadores de la ciencia desarrollen su trabajo como una acción moral que eleve las condiciones de vida de la humanidad. El horizonte sagrado se encuentra en situación de marcar pautas y señalar caminos, sin entrometerse en asuntos que no son de su competencia ni atribuirse ningún tipo de tutela sobre la ciencia.

«En el pasado —decía Juan Pablo II en 1980—, los defensores de la ciencia moderna lucharon contra la Iglesia con los eslóganes de la razón, la libertad y el progreso. Hoy, a la vista de la crisis sobre el sentido de la ciencia, las múltiples amenazas a su libertad y las dudas de muchos hombres acerca del progreso, se han invertido los frentes de batalla. Hoy es la Iglesia la defensora. Es defensora de la razón y de la ciencia, a las que declara capaces de alcanzar la verdad (...); defensora asimismo de la libertad científica, gracias a la cual la ciencia mantiene su dignidad como bien humano; defensora en fin del progreso al servicio de una humanidad que necesita proteger su existencia y su autorrespeto»²⁴.

Una actitud frecuente en las relaciones entre ciencia y religión, tal como las conciben y viven algunos científicos, se halla a veces determinada por una visión que puede denominarse cientifista. El cientifismo niega validez a cualquier idea que no venga avalada por el método científico. Gozó de máximo apogeo en tiem-

23. Cfr. *Out of my later years*, New York, p. 26.

24. Cfr. *Insegnamenti*, 3, 2 (1980), 1209.

pos del filósofo positista Auguste Comte (1798-1857) y pervive hoy en los planteamientos y mentes de numerosos hombres de ciencia. Algunos llegan a considerar la ciencia como superación y alternativa de la religión. El cientifismo es como la falsa conciencia fundamental de nuestra época.

Su aparente solidez encubre, sin embargo, una gran inseguridad. La actitud cientifista se ha sentido casi siempre frágil ante el fenómeno de la religión y ante la capacidad creyente de reaccionar frente al hostigamiento y las críticas provenientes del campo de la ciencia.

Los conocidos hechos de Lourdes, ocurridos en la segunda mitad del siglo XIX, señalan un punto histórico de inflexión en la relación moderna entre religión y ciencia. En una época de anticlericalismo, cuando ciencia y religión eran tenidas por antitéticas, Lourdes generó una nueva e inesperada relación entre ambas, cuyas consecuencias no se han borrado.

Lejos de debilitarse por los ataques del positivismo, los sucesos inexplicables de Lourdes condujeron a un descrédito acentuado de numerosos círculos científicos y al abandono de prejuicios que la realidad demostró insostenibles. Entre los años 1899 y 1913, 6.300 médicos visitaron Lourdes, y muchos cultivadores de la medicina –bastantes de ellos confesados agnósticos– no disimularon su interés por las curaciones y su deseo de investigarlas con seriedad²⁵.

Las tensiones entre religión y ciencia son parte del desarrollo y la historia de la cultura humana. Nuestra época también las vive con intensidad, y hay científicos eminentes que profetizan el ocaso de la religión y su sustitución por la ciencia (cfr. capítulo séptimo: «la crítica de la religión»). Pero esos augurios no son sino repetición recurrente de postulados vacíos que ya se han formulado antes.

2. RELIGIÓN Y MORAL

Si bien las dos ideas no coinciden del todo, es común hoy emplear los términos *moral* y *ética* como si fueran sinónimos. Lo moral se refiere, estrictamente hablando, a la consideración del actuar humano según principios teológicos. La ética estudia la conducta del hombre en el marco de la naturaleza humana, tal como le es conocida a la reflexión filosófica. Usamos aquí, sin embargo, las palabras *ética* y *moral* como si fueran sinónimas, que es práctica dominante en Filosofía de la Religión.

La religión es históricamente el punto de partida de la moral y del comportamiento humano. El fondo misterioso del hombre ha determinado su relación con el más allá, consigo mismo, con los demás seres humanos y con la totalidad

25. Cfr. R. HARRIS, *Lourdes*, New York 1999, p. 330.

del mundo que le rodea. El hombre se ha comprendido a sí mismo a partir de la religión, y las comunidades humanas se han aglutinado y conducido originariamente sobre la base de lo religioso. En la era premoderna, la relación constructiva entre moral y religión se daba por supuesta.

La modernidad ha modificado esta situación y conducido a la separación indebida entre religión y moral o ética, y a la idea de que la moralidad no necesita la religión. Un motivo de esta postura moderna es el temperamento naturalista imperante en los últimos siglos. Debilitada o suprimida la fe en Dios, se ha impuesto en muchos ámbitos de pensamiento la idea de repensar la relación entre religión y moral, con vistas a defender la autonomía absoluta de lo ético.

Otro motivo que ha reforzado este proceso es la conciencia contemporánea de que vivimos en un mundo en que conviven religiones diferentes. Cada religión puede, por lo tanto, en la sociedad moderna practicar su propia idea de moral, y no es necesario que lo haga con el mismo fundamento metafísico-religioso que las demás. Moral y religión han de ser así modos extrínsecamente diferenciados de acercarse a la realidad del ser humano²⁶.

Se ha producido de este modo un proceso en el que muchos han proclamado la independencia de la moral respecto a cualquier instancia de orden religioso. Ha de afirmarse, sin embargo, que se trata de un proceso que resulta imposible llevar a cabo por motivos diversos.

Ciertamente la religión y la moral son diferentes. Representan realidades culturales y humanas que respiran de modo distinto. Se hallan estrechamente vinculadas, como lo indica el hecho entre otros de que los mandamientos bíblicos son en realidad la sanción religiosa de la ley ética natural. Pero ley divina y ley natural son legalidades diferentes. La ley divina determina la actitud y comportamiento religioso del hombre, mientras que el sentido de la ley natural es esencialmente racional. Lo divino y lo racional no se oponen, pero tampoco se mezclan ni confunden.

La persona humana, al conocer y hacer lo que es razonable y recto (lo ético, lo moral) participa en la dirección que Dios imprime al mundo creado. Esta participación en el plan divino es –para autores como Tomás de Aquino– la ley natural de la que brota la conducta ética.

La conducta humana depende de cómo es Dios. Cuando Yahvé entrega a Moisés las tablas de la ley que contienen los diez mandamientos, cada mandato y cada prohibición vienen rubricados, por así decirlo, por la firma divina: «Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre»²⁷.

26. Cfr. L. ZAGZEBSKI, «Morality and Religion», en *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. W. J. WAINWRIGHT, New York 2005, pp. 344-345.

27. Ex 20, 2.

La conducta que Dios exige al hombre responde al carácter del Ser divino, y realiza intrínseca y propiamente la naturaleza humana. La voluntad expresada por Dios en los mandamientos no es arbitraria sino, podríamos decir, ontológica: responde al ser de Dios y al ser del hombre y de la mujer, tal como son conocidos por su Creador.

Los mandamientos miran a proteger y desarrollar la naturaleza humana, de la que nace un comportamiento (ético), que es distinguible pero no separable de la motivación religiosa. Conviene no olvidar que la ética no absorbe ni elimina la religión, como ocurre en la filosofía de Kant. Tampoco la religión absorbe la ética racional. Religión y ética se distinguen, pero la ética no puede subsistir realmente sin base religiosa. Quienes distinguen una ética secular y una ética religiosa, a fin de asegurar en la primera una ética autónoma y ajena a la religión, condenan en realidad la ética al oportunismo y a la disolución.

En la religión preside Dios. En la ética presiden los valores descubiertos por la recta razón humana y abiertos a la trascendencia. Estos valores no son ideas abstractas, sino que se hallan encarnados en la naturaleza humana, que participa de ellos, y se abren a la realidad del Bien. Pero podemos concebir la ley moral, como expresión de la voluntad divina, que nos habla en la conciencia.

La conciencia puede ser entendida como el sentido interior donde religión y ética se encuentran, a la vez diferenciadas y unidas, nunca separadas. La relación religiosa del hombre y de la mujer con Dios introduce la noción de pecado y de virtud. La relación con los valores (éticos) engendra principalmente en el ser humano conductas correctas o incorrectas.

La conducta ética común puede ser trascendida por los imperativos religiosos que proceden de la voluntad divina. Estos mandatos engloban la legalidad ética y a la vez la introducen en una dinámica más creativa y profunda. La obediencia que Abraham y otros personajes del Antiguo Testamento prestan a Dios no es ética sino religiosa, y contiene más dimensiones, más heroísmo y más imaginación. Moviliza, en fin, más aspectos del espíritu humano. Se contempla y realiza de ese modo la singularidad e irrepetibilidad de la persona libre, su dignidad única, y su capacidad de autotrascenderse en la relación religiosa.

Cuando la ética se separa de la religión suele ocurrir que, lejos de que los principios éticos eleven al ser humano, es éste el que, ser caído, rebaja y priva de grandeza y perennidad a los principios éticos, porque los desfigura y convierte en relativos y ocasionales.

3. ARTE Y RELIGIÓN

El conocimiento religioso no elimina el momento sensible. La religión mantiene una relación inmediata con el arte; es la fuente de todo arte. Los sentimientos religiosos son los más profundos. Pugnan por eso con la mayor fuerza por lo-

grar una expresión valedera para el mayor número posible de personas, y lo hacen en la representación artística. La historia muestra que todo arte en sus orígenes es religioso. Y en la mayoría de las culturas se ha mantenido siempre religioso²⁸.

Es que el poder humano de representación artística no es en ningún ámbito de la realidad tan creador como en la religión, de modo que el mundo visible se deja estructurar fácilmente bajo el impulso de la experiencia religiosa. Dado que lo completamente singular del misterio no puede captarse del todo en las formas familiares del mundo cotidiano, se acude a la forma artística para expresarlo con el mayor significado posible que puede alcanzarse en el mundo finito. El arte desvela el misterio sagrado, a la vez que lo encubre y respeta. «El arte es una consagración y un refugio, donde lo real obsequia al hombre, siempre de nuevo, su brillo hasta ese momento oculto, a fin de que en una tal claridad el hombre perciba más puramente y oiga más claramente lo que alienta en su esencia»²⁹. Todo arte es una vía hacia el misterio del ser, y puede, por lo tanto, aproximar al ser humano al misterio divino.

No existe una definición unánime de arte, porque en el orden estético casi todo se ha vuelto problemático. Arte es una idea abierta, pero nos acercamos a la noción de arte si decimos que es reflejo de la vida, que es la naturaleza vista a través de lo humano, o que es la representación humana de la belleza. Algunos filósofos han concebido el arte como la expresión de lo infinito en formas finitas. El arte atañe de modo especial a Dios y a su insondable misterio. El arte habla tanto a los sentidos como al espíritu.

El arte no es un lujo, sino una necesidad del ser humano y de la sociedad en orden a su perfección. El arte ayuda al hombre y a la mujer a devenir verdaderamente humanos. Contiene mucho de misterio. De la misma manera que no alcanzamos a conocer la íntima naturaleza de la electricidad, de la fuerza de gravedad o del magnetismo, nos resulta imposible penetrar los secretos de la creación artística. Las obras de arte pueden ser tan inagotables o imprevisibles como los seres humanos. Se entienden como manifestaciones artísticas las propias de la pintura, la escultura, la arquitectura, el teatro, la literatura, la danza, la música, la poesía, el cine.

Como se ha señalado más arriba, existe una honda afinidad entre el arte y la religión, y el momento simbólico-figurativo es esencial a lo religioso. Esta afirmación contiene diferentes niveles. La tradición judeocristiana abunda en el tema de Dios como océano infinito de belleza, y como fuente de toda belleza creada. Además, el hecho de que Dios se haya encarnado, asumido la condición humana, y aceptado ser en su humanidad parte de la creación material, contiene un estímulo

28. Cfr. A. BRUNNER, *La religión*, Barcelona 1963, p. 109.

29. M. HEIDEGGER, *Ciencia y meditación*, Chile 1984, p. 111.

lo positivo a tratar el mundo visible como una realidad misteriosa que invita a ser explorada.

La belleza se encuentra íntimamente vinculada a la bondad y a la verdad del mundo. «Si lo bello y la belleza se extinguen en la existencia humana, poco a poco se extinguirían también lo bueno y lo verdadero, y viceversa, porque estas tres cosas son una»³⁰. «Ni una sola nota de Mozart –dice George Steiner– podría usarse nunca para un propósito inhumano»³¹.

Es fácil observar que la experiencia religiosa y la estética encierran aspectos comunes que las aproximan y de algún modo vinculan. Las dos desbordan lo meramente cotidiano, penetran la superficie de las cosas, liberan con frecuencia lo imprevisible y lo oculto, y hacen que el hombre y la mujer no contemplan la realidad del mundo únicamente desde el lado útil y pragmático³².

El arte puede sugerir el orden y la armonía de lo eterno. En relación con la música, el director de orquesta Jeffrey Tate ha observado que «el sentido de una creación ordenada es inherente no sólo a la música misma, sino también a la naturaleza del proceso de hacerla e interpretarla. Nuestro mundo es un lugar caótico con potencial tanto para la destrucción como para la creación. Siento que existen fuerzas positivas y unificadoras que son capaces de proporcionarnos un sentido de totalidad y de bienestar, que puede contrarrestar las fuerzas de la destrucción. La música es una de estas fuerzas unificadoras»³³.

Se ha dicho que los dos grandes paganos e inspiradores seculares de Occidente que han escrito páginas insuperables, Platón y Virgilio, fueron vates de los gentiles, y no han dejado en sus ideales artísticos ni una sola huella de oposición a Dios o a lo divino, tal como ellos lo percibían y vivían³⁴.

Allí donde no imperan actitudes iconoclastas, las imágenes sagradas se usan como vehículos de la mente, el corazón y los sentidos para conectar con lo santo. La imagen no cuenta una historia, sino que define una figura evocadora de lo sobrenatural. Dentro de las tradiciones que las usan, las funciones de las imágenes son de instrucción, veneración, recuerdo, adorno y embellecimiento. La imagen se hace generalmente para definir un espacio sagrado, pero también cumple un papel en un marco profano.

La arquitectura no necesita ser directa o expresamente religiosa para desempeñar una función en la expresión de valores perennes que llaman a lo religioso. Muchos edificios históricos levantados por la humanidad se alzan como triunfos de la esperanza humana. Así ocurre con las pirámides de Egipto, el Partenón de

30. T. HAECKER, *Virgilio, padre de Occidente*, Madrid 1945, p. 160.

31. *Gramáticas de creación*, Madrid 2001, P. 50.

32. Cfr. F. CONESA, *Filosofía de la religión*, Pamplona 2004, p. 76.

33. *New Yorker*, 30 de abril de 1990, 51.

34. Cfr. T. HAECKER, *Virgilio, padre de Occidente*, cit., p. 109.

Atenas, templos hindúes y mezquitas musulmanas. Lo mismo puede afirmarse de las incomparables catedrales cristianas.

Pero el arte y la religión, a pesar de sus muchas afinidades, son realidades distintas, como lo son lo bello y lo santo. El arte es un tipo de acción diferente de las demás que son propias del ser humano, como la política, la economía, la ciencia o la técnica. No se confunde con ellas y tampoco se mezcla con la religión.

El artista actúa según sus opciones y criterios estéticos y conforme a su inspiración. Es como captado por ésta y sólo a ella debe obedecer. El artista acepta los hechos de la vida, los traduce en formas de belleza y los hace vehículos de amor, compasión, sobrecogimiento. Muestra sus elementos de color, sus aspectos maravillosos y puede señalar su alcance ético. Construye así un mundo que puede ser más real y más noble aún que la misma realidad.

El arte tiene su gramática, sus estilos y sus materiales. Descansa sobre leyes establecidas y ciertas, pero estas normas y cánones son transformados en cada caso por la imaginación y la personalidad del artista, de modo que cada obra de arte es única. No hay obras de arte moralmente mejores o peores. Sólo hay obras de arte estéticamente buenas o malas. Cada artista es su propio método que equivale prácticamente a su temperamento.

El arte contiene siempre racionalidad. Hay en él esfuerzo racional. Si un artista desfigura los objetos que pinta, hay que suponer en principio que tiene motivos artísticos para hacerlo. Dado que todo arte verdadero es racional, puede ser sometido a crítica.

El arte moderno tiende a prescindir de códigos sancionadores y de principios estéticos establecidos. Pinta ideas más que cosas o figuras. Es un arte deshumanizado y menos popular que el arte clásico o romántico³⁵.

El arte tiene también su patología. Es en último término creación y expresión de un ser caído y defectuoso, como es el hombre.

El artista puede deformar la realidad como un modo de interpretarla, subrayar en ella determinados aspectos, exagerar conscientemente pasiones o cualidades humanas, como vía para describirlas más adecuadamente, o trastocar figuras para mostrar lo que considera su verdadero sentido.

Todo esto no supone corrupción seria del arte. Son experimentos estéticos que habrán de juzgarse por sus propios méritos y resultados productores o no de humanidad.

El arte se corrompe cuando se hace mercenario. Ocurre así frecuentemente en el *marketing*. Dice George Steiner: «La comercialización de la estética, su reducción a basura, es una de las características definitorias de las culturas capitalistas,

35. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*, 9.ª ed., Madrid 1967.

se han usado citas de Shakespeare para vender detergente en polvo. Se empleó un tema de Haydn para poner ritmo al lanzamiento de una marca de calcetines»³⁶.

Se corrompe especial y gravemente el arte cuando se pone al servicio de causas ideológicas y de políticas malvadas o cuando explota por ganancia económica y mala voluntad del artista las bajas pasiones humanas. Hay obras de calidad que se han compuesto para apoyar sangrientas e injustas revoluciones.

El arte y la estética no son por sí mismos salvadores del hombre, ni la apreciación del arte supone necesariamente virtudes auténticas en el sujeto. Un hombre que comente acciones viles y malvadas puede valorar y amar la belleza sin que eso le haga mejor como ser humano.

Un comunista o un hitleriano podían conmoverse con la música de Schubert por la tarde e ir a la mañana siguiente a torturar y eliminar a otros semejantes. La belleza y el arte pueden poner al hombre en vías de salvación, pero ésta no viene principalmente y menos únicamente a través de lo estético. Lo estético tiene su grandeza, pero es susceptible de encerrarse dentro de un pobre horizonte limitado y finito.

La obra artística se hace realidad objetiva y adquiere vida propia, que es independiente de su creador. Puede entonces ser juzgada por otros, al margen de las intenciones del artista, por su impacto público y social. Deriva de esto una responsabilidad para el artista precisamente por haber producido algo vivo. El artista y el pensador han de verse a sí mismos como responsables hasta el fin de los tiempos no sólo del uso, sino también del abuso que se haga de su obra.

4. RELIGIÓN Y TÉCNICA

La técnica puede definirse como la actividad por la que el ser humano transforma el mundo material para ponerlo a su servicio. Técnica es tanto la fabricación de instrumentos elementales y primitivos que comienzan a modificar el entorno en provecho del hombre, como la creación de los mecanismos modernos más sofisticados, que permiten volar, ir a la Luna o penetrar los secretos del átomo. Todo es parte de un mismo proceso humano, en el que hay, sin embargo, saltos de calidad y no sólo de cantidad.

El hecho técnico arranca de que la vida del hombre no coincide con el perfil de sus necesidades orgánicas y físicas, como ocurre en el animal. Los actos técnicos «son la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas eran imposición de la naturaleza al hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es pues la téc-

36. *Gramáticas de creación*, cit., p. 50.

nica la reacción contra la naturaleza que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza»³⁷.

Según esta descripción de lo técnico el ser humano *segrega* un repertorio voluntario de actos por los que adapta la naturaleza a sus necesidades. «La técnica es lo contrario a la adaptación del sujeto al medio: es la adaptación del medio al sujeto»³⁸.

En la técnica, el instrumento sirve al hombre, pero se pone en marcha un proceso en el que el hombre sirve a la máquina y se hace auxiliar de ella. El hombre descubre gradualmente que se encuentra «irremediablemente adscrito a la máquina»³⁹, y que, sin embargo, de puro estar cargada de posibilidades, la técnica es mera forma hueca e incapaz de determinar el contenido de la vida.

Con lenguaje más oscuro y categorías no del todo transparentes, Martin Heidegger habla de la técnica como un aspecto del *desocultamiento* del ser⁴⁰. «El desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner en el sentido de pro-vocación. Ésta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza: lo descubierto es transformado, lo transformado es acumulado, lo acumulado es, a su vez, repartido, y lo repartido se renueva cambiado. Descubrir, transformar, acumular, repartir, cambiar, son modos de desocultar»⁴¹.

Lo que Heidegger denomina «el misterio de la esencia» de la técnica representa, a su juicio, un peligro para el hombre. Dice nuestro autor: «La amenaza no le viene al hombre principalmente de que las máquinas y aparatos de la técnica puedan actuar quizás de modo mortífero. La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre. El dominio de lo dispuesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y negarse así a experimentar el aliento de una verdad más inicial»⁴².

El ser humano es afectado y condicionado por una técnica sin la cual ya no puede ser él mismo. Parece que Heidegger quiere expresar esta aporía esencial al hombre. Tal vez desea decir que el desocultamiento del mundo que supone la técnica impide de hecho al ser humano desvelar el sentido del ser y las bases últimas de su existencia, que supondrían un desocultamiento o revelación más fundamentales. Es posible que el pensamiento radicalmente secularizado de Heidegger no le evite, sin embargo, encontrarse con claves explicativas de la condición humana que contienen un fondo religioso. El filósofo podría estar afirmando en realidad que la técnica condicionante de la existencia humana es capaz de impedir que el hombre adquiriera conciencia de su capacidad de autotranscenderse.

37. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación sobre la técnica*, Madrid 1939, p. 26.

38. *Ibíd.*, pp. 27-28.

39. *Ibíd.*, p. 96.

40. *Ciencia y técnica*, Chile 1984, p. 81.

41. *Ibíd.*, p. 83.

42. *Ibíd.*, p. 96.

En el marco de una visión religiosa del ser humano, puede decirse que el hombre y la mujer levantan acta, mediante la técnica, de su humanidad y perfeccionan el mundo creado, cuyo centro ocupan. Dentro de una perspectiva teocéntrica, el hombre completa de ese modo y hace posibles los planes y designios divinos.

La técnica es capaz también de engendrar actitudes prometéticas de quien se cree al nivel del Creador, o piensa incluso que puede sustituirlo. Puede concebir el mundo como simple naturaleza que debe ser explotada y saqueada, y no como creación divina, que exige veneración y respeto.

La técnica puebla el mundo humano de posibilidades y de opciones que vienen determinadas por lo disponible y disminuyen, por tanto, la libertad humana al mermar de hecho, las alternativas concretas de elección. El hombre experimenta una crisis del deseo, porque desea y elige solamente lo que se le ofrece desde fuera. El catálogo de los posibles deseos le es dado ya de antemano en los artefactos que la técnica produce sin cesar. Apenas queda margen o espacio para otras posibilidades de elección.

Capítulo tercero

Panorama histórico I

1. PENSADORES ANTIGUOS

Orfismo. Pitágoras. Jenófanes

La reflexión sobre la religión aparece ya con rasgos nítidos en el mundo antiguo y adquiere forma en la Ilustración que tiene lugar en la Jonia del siglo VI. Actúa en el escritor Hecateo, que es tal vez el primer autor conocido que intenta una interpretación racional de los mitos. Deben también mencionarse Jenófanes y Heráclito, y, en una generación posterior, científicos especulativos como Anaxágoras y Demócrito. Jenófanes ataca los mitos homéricos y de Hesíodo desde una perspectiva moral, y descubre, por así decirlo, la relatividad de las ideas religiosas vigentes en aquel momento. «Si el buey pudiera pintar, su dios tendría forma de buey». La razón crítica comienza paulatinamente la erosión y final de-sintegración de creencias tradicionales de índole preferentemente popular⁴³.

La Ilustración representada por estos escritores es anterior a la de los sofistas del tiempo de Sócrates y de Platón. Mantiene una relación lejana con el orfismo y los pitagóricos. El orfismo es un movimiento religioso originado en la edad arcaica de la cultura griega. Puede considerarse la primera religión helénica que tiene un fundador (Orfeo) y que ha consignado sus doctrinas en textos (literatura órfica). El orfismo comprende una cosmogonía y una antropogonía. La primera encierra poco interés. Pero la idea órfica del hombre implica una actitud mental de abnegación y seriedad en el plano religioso, y plantea una ética de un nivel más bien elevado. Sus altas nociones venían, sin embargo, mezcladas con mitos crudos de carácter increíble y pintoresco. Sólo algunos poetas y Platón consiguieron apreciar algunas de sus ideas más valiosas.

43. Cfr. E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional* (1951), Madrid 1960, p. 170.

Pitágoras de Samos (siglo VI) se nos presenta en un esbozo biográfico donde se unen la historia y la leyenda. Sabemos de su creencia en la transmigración de las almas (*metempsychosis*) y en la idea órfica de que el alma es una divinidad caída que ha sido encerrada en el cuerpo como en una tumba, y condenada a un ciclo de reencarnaciones hasta su completa purificación apolínea. Pitágoras pensaba que el espíritu del hombre puede limpiarse mediante el estudio, y de acuerdo con esta postura enseñó un modo de vivir en el que la investigación de la naturaleza se convirtió en una religión. Se le atribuye el descubrimiento de las relaciones numéricas, a partir de las cuales interpretó el mundo como un todo, concebido así en función de los números y su estudio sistemático.

La concepción religiosa que subyace a los misterios, en los que el hombre iniciado consigue su salvación al asociarse con la suerte de un dios titular, incluye la creencia en la divinidad del alma. Lo cual produciría una experiencia íntima de lo divino, que es equivalente a una prueba no estrictamente racional de la experiencia de Dios⁴⁴.

La compleja y heterogénea visión que muestran estos autores y textos indica bien a las claras cómo el elemento racional y reflexivo humano se esfuerza por emerger del terreno oscuro de un mundo religioso informe. La reflexión sobre la religión nace con el hombre, pero debe recorrer diversos espacios de lucidez mental y anímica antes de llegar a una operación crítica y rigurosa.

Sócrates

Sócrates representa el comienzo más articulado y propiamente sistemático de una «filosofía de la religión», entendida como una reflexión sobre los valores que construyen la existencia humana y determinan su destino en el más allá, cuando son rectamente entendidos y vividos. El pensamiento de Sócrates es pionero en conectar una visión del ideal moral objetivo, precursor ético de las ideas platónicas, con una concepción del hombre cuya vida se ve urgida y orientada por valores que pueden considerarse trascendentes. «Sócrates representa el inmortal testimonio de la capacidad del espíritu humano para encarar y aceptar la mortalidad, no por confianza animista o dogmática ni por una compensación celestial, sino gracias a su amor por la verdad moral e intelectual»⁴⁵. Pero el descubrimiento y aceptación de esta verdad opera en Sócrates la apertura a un mundo nuevo y perenne, no perceptible por los sentidos. La piedad socrática, que es reflexiva e inteligente, se centra en la seguridad de que el mundo se halla gobernado por benévolos poderes divinos de carácter racional, que dirigen el univer-

44. Cfr. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos* (1947), México 1952, p. 92.

45. G. STEINER, *Pasión intacta*, Madrid 1997, p. 444.

so, incluido el hombre, hacia lo mejor. La piedad de Sócrates concuerda con la razón y se inscribe en una visión teleológica del mundo y de la vida humana.

La salud y bondad del alma se consigue cuando ésta conoce realmente el bien y actúa por ello rectamente. La voluntad desempeña un papel muy débil en la visión socrática, y puede afirmarse con razón que Sócrates no se mantuvo suficientemente atento a la guerra de pasiones que tiene lugar en el interior del hombre.

Pero nuestro autor estableció en la rectitud moral que enseñaba y practicaba el ideal de conducta humana y el tipo de hombre virtuoso que adoptaría luego la mayoría de las escuelas filosóficas. Sócrates propone su doctrina como algo objetivo, no como una simple creación de la mente. Se trata de una visión inalterable y universal, que no varía de individuo a individuo, ni de un tiempo a otro. «En esta insistencia de que la definición de bondad es universal y siempre verdadera, emerge por vez primera en la historia de la filosofía occidental un concepto de la máxima importancia»⁴⁶. Sócrates fue el primer pensador que concibió al hombre como una personalidad intelectual y moral, y postuló el cuidado del alma como un deber religioso.

Sócrates actuó de modo espontáneo y natural, conforme a sus convicciones, como una gran desmitificador y director de conciencias. Su muerte preside todavía nuestro sentido del yo metafísico y cívico, y de los peligros que encierra su difusión pública sincera. Señala Steiner: «... el que dice no a la injusticia, a la avaricia, a la estupidez humanas no sólo se arriesga a un destino socrático, sino que lo está pidiendo a gritos»⁴⁷. El mismo autor denomina a Sócrates *agente provocador del espíritu*, y sugiere con ello que la *filosofía de la religión* no es en ningún caso una actividad intelectual neutra o anodina. Quien pone en contacto la razón humana con los dioses puede ocasionar y ocasionarse serios dramas.

Platón

Nada es sencillo en el estudio e interpretación de Platón. Hay múltiples pasajes oscuros en los diálogos, así como afirmaciones que parecen ir en direcciones opuestas. Pero resulta patente que la filosofía es para Platón el punto de partida de la religión. Esta visión de las cosas impregna la entera obra platónica y el proyecto intelectual y vital que el gran filósofo propone. La filosofía es la ciencia de la vida humana, y por tanto abarca la religión, pero lo hace de modo muy diferente de como entiende Hegel esta misma afirmación. Para Hegel, la filosofía supera a la religión como máxima expresión del Espíritu objetivo. En Platón ocurre que la filosofía incorpora la religión y la mantiene junto a sí y dentro de sí, sin negarla ni relativizarla, sino más bien potenciándola y haciéndola ser ella misma.

46. A. H. ARMSTRONG, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Boston 1947, p. 32.

47. *Pasión intacta*, cit., p. 450.

Los contenidos de la religión no son en Platón una fuente independiente para el pensar. Vienen todos dados por la filosofía y en la filosofía. Ésta aborda necesariamente las cuestiones fundamentales e inevitables de lo divino, el ser de Dios, la creación, el alma humana, su naturaleza y ascensión al mundo de las ideas, el problema del mal, la providencia, la justicia, el más allá. La filosofía platónica es ya en sí misma y desde dentro filosofía de la religión. La única aproximación y entrada posible a la religión se hace desde la filosofía.

Platón es un filósofo y a la vez un escritor religioso. Filosofía y religión desembocan la una en la otra, hasta formar una única realidad de vida intelectual y espiritual. En el libro décimo de *Las leyes*, nuestro autor analiza cuestiones teológicas de modo expreso y directo, pero el tratamiento de temas que consideramos religiosos es una constante en todos o casi todos los diálogos. Se entienden bien los motivos por los que el platonismo pudo convertirse, durante los siglos IV y V, en una verdadera religión, última manifestación de lo que se ha denominado «reacción pagana». Se ha dicho que la Iliada es todo lo menos religioso que puede ser un poema épico antiguo. Puede decirse, por el contrario, que los escritos de Platón son todo lo religiosos que pueden ser unos textos filosóficos. Todas sus afirmaciones científicas y especulativas llevan un colorido religioso⁴⁸.

El concepto platónico de Dios presenta una diversidad que puede resultar desorientadora. La teología filosófica (o filosofía teológica) de Platón no es en absoluto una investigación más o menos sistemática sobre la esencia de la divinidad, sino un discurso más bien ocasional y fragmentario sobre *lo divino*. La compleja y polifacética categoría de *lo divino* es el centro de la religión platónica⁴⁹. *Dios* es primariamente para Platón, como para los griegos en general, un concepto predicativo, mucho más que sustantivo. Lo importante no es Dios o los dioses, sino lo divino, que se aplica a todo lo que encierra un significado elevado y sobresaliente dentro de la realidad. Platón sigue este modo de pensar y sentir, de modo que la Idea del Bien es para él lo más excelente que pueda darse, y la primera y más alta en el orden de *lo divino*. Platón no considera solamente divina la Idea del Bien sino también el conjunto del mundo de las Ideas. Las Ideas que componen este mundo inteligible son la transposición de la Idea del Bien al nivel de la pluralidad, y son por lo tanto divinas.

Nuestro filósofo considera asimismo divinas todas las cosas en las que se hace visible el Orden del Bien absoluto. Lo divino no se halla, sin embargo, presente en el mundo en la misma medida, sino que su cambiante intensidad depende de su cercanía respecto al más alto Principio. Platón denomina *dios* al Demiurgo, que es el ordenador del mundo, desde el punto restringido de esa ordenación (que también podría llamarse creación). La bondad del Demiurgo no es

48. Cfr. P. E. MORE, *The Religion of Plato*, Princeton 1921, p. 1970.

49. Cfr. W. J. VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff, Entretiens sur l'antiquité classique. Tome I : La Notion du Divin*, Vandoevres-Genève 1952, p. 241.

la causa de la existencia del mundo. El Demiurgo no es señor soberano del mundo, sino un aspecto subordinado del Principio supremo de la realidad. No es un ser personal, sino el aspecto productivo de la entera armonía⁵⁰. El Ser más alto, representado por la Idea del Bien, no se abaja –como el Dios bíblico– a dar forma al mundo, y se limita a dejarse ver.

También el alma racional del mundo posee carácter divino. Si el Demiurgo es el aspecto cosmogónico de la realidad divina, el alma del mundo representa su aspecto ordenador, «cosmonómico», y providente. Pero esta providencia y cuidado de los seres creados no obedece a ninguna solicitud amorosa, como ocurre con la Providencia bíblica, sino que es la lógica consecuencia de la plenitud y perfección de la Idea del Bien. Encierra un carácter puramente técnico.

Los dioses menores y menos elevados no se distinguen esencialmente de los más elevados, sino sólo por su inferior grado. Esta postura diferencia un tanto el pensamiento platónico de la religión griega tradicional. Platón parece aceptar las deidades tradicionales, pero esta creencia se mezcla en él con cierta ironía. A pesar de todo, los intérpretes no suelen percibir conflicto alguno entre sus sentimientos y sus convicciones racionales.

Parece evidente que *divino* expresa más en Platón que dios, y que su teología equivale a una reorganización, racionalización, o imposición de orden en el mundo de la divinidad.

Aparte del Demiurgo, las Ideas y el alma del mundo, entran en el orden de lo divino las estrellas, los planetas, los dioses olímpicos y finalmente el alma humana. Se observa en la escala platónica de lo divino que a medida que los seres se alejan de la divinidad en su más alto grado, crece o aumenta su personalidad. Parece que, para Platón, cuanto más divino es un ser es también más impersonal.

La tarea del hombre consiste en acercarse y asemejarse a Dios, para lo cual depende únicamente de su propia razón. A Dios le resulta indiferente que el hombre consiga o no su fin. Falta en Platón toda idea de pecado o una noción similar. El pecado como desobediencia a la voluntad divina no puede existir en una concepción filosófica donde *lo divino* impersonal carece de voluntad propiamente dicha. Faltar contra lo divino no es en el hombre una desobediencia pecaminosa sino un mero fallo material.

El desarrollo espiritual del hombre no puede nutrirse en ningún caso desde abajo. Necesita un punto y una dirección de orientación. Necesita la norma que se identifica con la Idea del Bien. Ante las posibles dudas humanas para localizar y seguir esa norma, no falta del todo en el sistema platónico la idea de una ayuda divina. En la lucha contra el mal y los desvíos del recto camino, los dioses aparecen como aliados del ser humano. Es la afinidad íntima con ellos lo que impulsa al hombre a reconocer su existencia y a honrarlos.

50. Cfr. *Ibíd.*, p. 250.

Si nos preguntamos por qué Platón no denomina claramente *dioses* a las Ideas y nunca pretende una identificación expresa del Dios más alto con la Idea del Bien, podríamos responder con palabras de R. Schaerer, que dice: «La identificación de Dios y el Bien, de Sujeto y Objeto, habría anulado de un golpe todo el recorrido intermedio de la dialéctica; habría favorecido una terrible confusión, al hacer creer que el sentimiento puro o la razón sola bastarían para revelar a Dios, y que la filosofía puede dispensarse de conocer, ignorar y buscar»⁵¹.

Si Platón hubiera llamado Dios a la Idea más elevada, habría además presentado a ésta como un Ser personal, lo cual no cabe dentro de su concepción de conjunto. Platón se ha esforzado ante todo en acentuar el carácter objetivo del Bien, al que califica de «el más alto Objeto del saber» (*La república* 505 A).

La oración platónica manifiesta un marcado carácter impersonal. El filósofo puede orar a un Dios personal, pero su oración se dirige en realidad a la Idea que se encuentra detrás de ese Dios.

Aristóteles

La filosofía religiosa o teológica de Aristóteles tiene mucho en común con la de su maestro Platón. Pero existe una gran diferencia en la concepción de la realidad. Aristóteles rechazó la teoría platónica de las Formas o Ideas ejemplares. Platón pensó un mundo de Ideas eternas, inmateriales y no sometidas a cambio alguno. Las Ideas platónicas formaban el único mundo verdaderamente real y eran el único objeto de verdadero conocimiento. El mundo material, el mundo del crecimiento y la decadencia, este mundo cambiante percibido por los sentidos, no es estrictamente real o cognoscible, según Platón.

Aristóteles se aparta de esta visión de las cosas. Sus ideas reflejan un interés vivo por el mundo concreto de individuos y objetos perceptibles por los sentidos y la experiencia ordinaria. Concuerta con Platón en la convicción de que la tarea del hombre como ser racional estriba en conocer la verdad objetiva, y que los objetos del auténtico conocimiento son inmateriales e inmutables. Piensa, sin embargo, que las Formas o Ideas, tal como su maestro las concibe, no pueden ser los objetos del conocer humano, que está inmerso en el mundo material y empírico.

Las cosas individuales son para Aristóteles las realidades primarias de nuestro conocimiento, y es en este mundo cambiante donde el hombre encuentra y debe reconocer los objetos inmutables del conocimiento verdadero, necesarios para la ciencia y la filosofía. Aristóteles admite desde luego la existencia de las ideas universales, pero no como sustancias o realidades separadas, sino como aspectos inseparables de los seres que percibimos en lo que Platón llamaba mundo

51. *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel 1944, p. 177.

fenoménico. El mundo inteligible y el mundo fenoménico, que estaban separados en Platón, son en Aristóteles dimensiones de un mismo mundo.

En el plano moral, nuestro filósofo enseña que el bienestar auténtico del hombre consiste en la actividad bien dirigida y plenamente realizada, no en un simple estado o disposición habitual. Esa actividad debe ser la apropiada al ser humano, y por tanto racional en su más alto grado. Es lo que Aristóteles denomina teoría o contemplación. Aquí encuentra su perfección el intelecto, la parte suprema del hombre, mediante el conocimiento directo de los objetos que le son propios, es decir, las realidades descubiertas por la metafísica, las matemáticas y la filosofía de la naturaleza.

En cada sección de la filosofía aristotélica nos encontramos con lo natural, lo biológico, lo perceptible por los sentidos, lo material y lo compuesto. Es el reino del sentido común. Pero se aprecia enseguida que la culminación de estas estructuras tangibles se halla en el mundo de lo espiritual, de las sustancias separadas, las Formas o actualidades puras, que son inteligencias divinas, perceptibles mediante la contemplación. Se trata de una peculiar combinación de la visión platónica de las Ideas trascendentes, y de la visión práctica y científico-biológica de la realidad del mundo accesible a los sentidos y al experimento. Se ha dicho que es una síntesis de grandes posibilidades, y expuesta también a notables peligros, porque depende de la preservación de un delicado y frágil equilibrio de verdades y valores⁵².

Aristóteles ha sido criticado por una idea en exceso intelectualista de la contemplación, que es concebida como una actividad altamente especializada de la mente filosófica, y no adecuada para absorber y concentrar el entero ser y las energías totales del hombre. Lo que más tarde se llamará aristotelismo cristiano trasforma el concepto de contemplación, al verlo como unión del alma con Dios en la visión beatífica. Completa así lo que falta en la ética de Aristóteles e inyecta nueva vida en la estructura de su filosofía del hombre.

Aristóteles es el primero que, en el libro tercero *De la filosofía* se aplica a demostrar la realidad de un Sumo ser con argumentos estrictamente lógicos⁵³. «Siempre que hay algo mejor –escribe– hay también algo óptimo. Pero dado que entre las cosas que son, una es mejor que otra, hay también una cosa óptima, y ésta sería la divina»⁵⁴. Tenemos aquí la raíz del argumento ontológico, vinculado –como exige la física aristotélica– al teleológico. En la naturaleza todo es gradación, de modo que toda cosa inferior es relativa a algo superior y dominante. Este orden teleológico es para Aristóteles una ley de la naturaleza que puede ser demostrada empíricamente. En el reino de las cosas existentes hay una más perfec-

52. Cfr. A. H. ARMSTRONG, *An Introduction to Ancient Philosophy*, cit., p. 108; W. JAEGER, *Aristóteles*, México 1946, pp. 117-18.

53. Cfr. W. JAEGER, *Aristóteles*, cit., p. 184.

54. Fragmento 16.

ta que tiene que ser una Forma real, y que, como suprema causa final, es el principio de todas las demás cosas. «Dentro de la idea aristotélica de la naturaleza como un reino de Formas rigurosamente graduadas, este argumento es válido, y evita el error posterior de suponer que la existencia del ser más perfecto es un predicado implícito en la idea misma de perfección, de tal suerte que podría obtenerse de esta idea por simple análisis, sin ayuda de la experiencia»⁵⁵.

Aristóteles fue el primer filósofo que desarrolló plenamente el *argumento cosmológico* acerca de la existencia de Dios, que ya había sido tenido en cuenta por Platón de modo rudimentario. De acuerdo con la distinción entre potencia y actualidad, Aristóteles articula su famosa prueba de que debe existir un motor no movido o motor inmóvil. Lo hace tanto en la *Física* como en la *Metafísica*. El argumento aristotélico responde al siguiente esquema: Hay movimiento en el mundo, como nos indican los sentidos. Todo lo que es movido es movido por algo en acto. Lo que se mueve es semoviente o es movido por otro. La serie de cosas que se mueven por otro han de terminar en un semoviente o motor no movido. Los semovientes se reducen a motores no movidos. Debe haber entonces un primer motor no movido que es la causa del movimiento eterno.

Piensa Aristóteles que su filosofía se encuentra confirmada empíricamente. El movimiento incesante de los cielos resulta no sólo patente en teoría sino también de hecho. La prueba aristotélica de Dios es esencialmente una demostración a partir del movimiento cósmico. Se basa en el sentido de admiración sobre el universo y la inclinación del hombre a preguntarse el porqué. «Aristóteles no trata de hacer inteligible en sentido abstracto la presencia de movimiento en el universo: trata de explicarlo designando su causa»⁵⁶.

El argumento cosmológico contiene en Aristóteles el germen del argumento por la contingencia. Si el tiempo y el movimiento fueran precederos, todas las cosas también lo serían. Pero el tiempo y el movimiento no son precederos. Por tanto, no todas las cosas perecen, es decir, algo no es precedero.

Este argumento ha recibido versiones diferentes en el pensamiento de filósofos árabes (Avicena, al-Ghazali, Averroes) y judíos (Saadía, Maimónides), Tomás de Aquino, Duns Escoto, Spinoza y Leibniz. Ha sido criticado como inválido por David Hume e Immanuel Kant.

55. W. JAEGER, *Aristóteles*, 185.

56. W. L. CRAIG, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London 1980, 42.

2. AUTORES CRISTIANOS

El encuentro entre la razón y la fe

Los intelectuales cristianos tuvieron que ocuparse pronto en la justificación de sus creencias. Lo hicieron con el uso de su razón, que procuró evitar los escollos del fideísmo y del racionalismo como posibles actitudes deformadas ante las doctrinas religiosas. Los apologistas de los siglos II y III, que pueden ser considerados los primeros teólogos de la Iglesia, se vieron llevados a pensar muy pronto sobre su propia fe. No lo hicieron por simple curiosidad, sino para responder a la dinámica propia de las creencias cristianas, y para defender la nueva religión ante otros intelectuales. Tenían además que difundir la doctrina y el mensaje evangélicos de modo racional y convincente.

Eran conscientes de que no era posible reflexionar sobre los artículos del Credo sin apoyarse de algún modo en alguna visión (filosófica) de la realidad. Los apologistas no consideran nunca al cristianismo como «la religión de la razón», pero piensan que la religión cristiana se halla impregnada de la racionalidad que se deriva del *Logos* divino.

Esta concepción espontánea de la teología como fe pensada hacía simultáneamente de los apologistas cristianos hombres de Iglesia e intelectuales que hablaban con sus coetáneos del mundo del pensamiento. Estaban convencidos de que la fe cristiana y la argumentación racional podían y debían convivir armónicamente dentro de la misma persona creyente, que se veía obligada frecuentemente a dar razón de sus creencias.

«La teología cristiana, sin renunciar a su naturaleza de saber teologal, ha dejado entrar gradualmente en su método el peso de la demostración. Lo ha hecho para ser fiel al aspecto científico de su mismo ser, para responder a las preguntas legítimas y respetuosas de la razón, y para demostrar de manera fehaciente el carácter no absurdo de la fe y con ello la no oposición entre ésta y el intelecto humano»⁵⁷.

Los filósofos paganos, por su parte, nunca llegaron del todo a despreciar la autoridad y cultivaron cierta actitud fiducial. El discurso de autoridad acompañó casi siempre la racionalidad de los griegos y llegó a ocupar un lugar muy importante en su argumentación de la verdad. El paganismo intelectual acabó por alejarse tanto de sus orígenes críticos que, invocando una *revelación* propia (hermetismo, oráculos, teúrgia), llegó a plantear en su campo la oposición entre razón y autoridad que no tuvo lugar realmente en el ámbito cristiano. «Mientras que Orígenes y sus sucesores se esforzaban en completar la autoridad con la ra-

57. J. MORALES, «Fe y demostración en el método teológico de San Justino», *Scripta Theologica* 17 (1985), 214.

zón, la filosofía pagana tendía crecientemente a reemplazar la razón por la autoridad»⁵⁸.

Orígenes

En su polémica con el pagano Celso, que acusa sumariamente a los cristianos de limitarse a creer su fe y no dedicarse a demostrarla de algún modo, Orígenes puntualiza el carácter no estrictamente racional y humano de las creencias cristianas, pero no elude la tarea de justificarlas racionalmente en la medida de lo posible⁵⁹.

Celso afirma que, a diferencia de los cristianos, los griegos son fuertes en la justificación y práctica de la verdad. Orígenes responde: «... puedo decirle para defender la verdad de las doctrinas del Cristianismo, que todo el que viene de los dogmas y disciplinas griegos al Evangelio no sólo será capaz de juzgar que éste es verdadero, sino también de probar, al ponerlo en práctica, que cumple las condiciones ausentes en la demostración griega...». Y añade: «... la Palabra divina tiene su propia demostración, que es más divina que la de los griegos apoyada en la dialéctica. Es una demostración que el Apóstol (Pablo) denomina *demostración por el Espíritu y la fuerza*»⁶⁰.

Orígenes habla de una racionalidad que no es racionalismo, y que incluye dimensiones de gracia y de práctica de vida cristiana. En cualquier caso, la fe cristiana no rehuye las preguntas de la razón, y puede dar razón de sí misma.

Agustín de Hipona

Agustín de Hipona es el creador de la base intelectual que dominará en gran medida la reflexión cristiana de los siglos medievales. Agustín es el pensador más original y con más amplios horizontes especulativos de toda la Antigüedad tardía. Sólo un escaso número de críticos han pensado que su fe cristiana ha limitado sus posibilidades de constituirse en una gran figura filosófica. La filosofía de Agustín refleja intensamente sus esperanzas e inquietudes personales, y resultó influida de modo directo por los sucesivos cambios espirituales y mentales que tuvieron lugar a lo largo de su vida.

El método filosófico de Agustín, impregnado de visión cristiana de la realidad, se construye sobre la distinción entre las actitudes epistemológicas de *creer*

58. E. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, p. 122.

59. Cfr. J. C. M. VAN WINDEN, *Le Christianisme et la Philosophie. Le Commencement du dialogue entre la foi et la raison, Kyriakon I*, Münster 1970, pp. 205 s.

60. *Contra Celso* I, 9, 21 s.

y *comprender*. Nuestro autor considera que la verdad revelada ha de servirle como punto de partida y como guía. Arranca, por tanto, de la fe en las verdades reveladas, y busca, mediante la razón asistida por Dios, la comprensión o clarificación más profunda de lo creído. Este itinerario intelectual cristiano de la fe que busca entender (*Fides quaerens intellectum*) será adoptado expresamente por la gran mayoría de los teólogos de la Edad Media. Lo cual hace de Agustín, aparte de su decisiva influencia en múltiples cuestiones teológicas y filosóficas, la primera autoridad del pensamiento cristiano hasta Tomás de Aquino. Pero también éste hace sitio, en sus planteamientos aristotélicos, al método de Agustín dentro de su sistema y de su proyecto filosófico-teológico.

Agustín es optimista respecto al alcance y poder cognoscitivos de la razón humana, vinculada siempre a la iluminación de la fe. Acepta la doctrina platónica de un mundo inteligible, descubierto mediante la dialéctica. Describe las Ideas como modelos de virtudes morales y arquetipos de creación, que existen eternamente en la mente divina. Agustín está convencido de que la mente es superior con mucho al cuerpo humano y que la actividad intelectual es el primer paso hacia la virtud que une con Dios. Su realismo cristiano le conduce habitualmente a corregir las desviaciones intelectualistas que son frecuentes en autores de percepciones más unilaterales sobre Dios, el mundo y el hombre.

Muy independiente en último término de los grandes filósofos neoplatónicos (Plotino, Porfirio), Agustín no concede a la razón la misma autoridad que a la Biblia.

Hace grandes esfuerzos para superar conflictos aparentes entre razón o ciencia y el texto bíblico, pero si no encuentra una solución se sitúa en lo que considera suelo firme de la inerrancia escriturística.

Dada su riqueza, amplitud y carácter innovador, el pensamiento agustiniano acusa notables tensiones y nudos intelectuales no del todo resueltos. El indudable sentido crítico de Agustín parece a veces entrar en colisión con su aceptación incondicional de la letra de la Escritura. El universo bueno creado por el amor de Dios se inscribe en un marco de escaso optimismo, al estar oscurecido por el pecado y la maldad del hombre. La inmutabilidad divina, especialmente acentuada por Agustín, apenas deja sitio para una vida de Dios rebosante de dinamismo en su relación con los seres humanos y con la historia.

Pero el genio cristiano e intelectual de Agustín ha originado un yacimiento inagotable de ideas, sugerencias y horizontes de pensamiento, que ejercen un estímulo espiritual y un atractivo humano muy difíciles de igualar.

Boecio

El impulso racional cristiano de Agustín en la reflexión de los autores medievales se ve facilitado y en parte articulado por la actividad y las iniciativas in-

telectuales de Boecio (480-524). Autor de diversos tratados teológicos, Boecio aplica conscientemente la herramienta de la lógica aristotélica a las doctrinas centrales del Credo de la Iglesia, y analiza temas cristianos de fondo mediante una argumentación rigurosamente filosófica. Nuestro autor es el creador de un verdadero vocabulario conceptual que permitirá trabajar filosóficamente sobre las doctrinas cristianas. Es un instrumental técnico que servirá para equipar durante mucho tiempo la lógica metafísica.

Boecio transmite a los autores medievales un número de definiciones que se harán clásicas en su formulación, debido a la densidad que contienen. Las más conocidas son las de *naturaleza* y *persona*, derivadas de las controversias dogmáticas griegas del siglo V. Se deben también a Boecio en Occidente los conceptos de *substancia*, *hypostasis*, *essentia* y *subsistencia*. Domina en ellos la inspiración teológica, que nunca deteriora la calidad filosófica⁶¹. Boecio suministra asimismo definiciones de libre albedrío, providencia, destino, beatitud, eternidad, que se incorporan a la reflexión teológica del Medioevo y determinan su rigor racional.

«Lo cristiano impregna la filosofía medieval y da lugar a una verdadera reflexión filosófica sobre múltiples asuntos teológicos. Se produce así una ampliación de cuestiones de pensamiento en nuevas direcciones dentro de los campos de la metafísica, la epistemología, la filosofía natural y la ética. El pensamiento cristiano deviene de ese modo una fuente de energía y de movimiento para el mundo intelectual de los autores medievales»⁶².

3. FILÓSOFOS MEDIEVALES

Anselmo de Canterbury

La obra de Anselmo de Canterbury representa un capítulo de importancia en la teología filosófica de los autores medievales, que es el precedente lejano de la filosofía moderna de la religión. Anselmo ha sido considerado por sus coetáneos y por autores posteriores como un escritor preferentemente espiritual. Su programa intelectual cristiano puede, en efecto, formularse según el itinerario de: creemos en Dios, nos dirigimos a Él en la oración, sentimos su inefable cercanía y su amor, y pensamos en Él, en el sentido de que tratamos de concebir su existencia y de entender un poco de su Ser infinito.

Anselmo piensa que la búsqueda intelectual no es sino una dimensión del esfuerzo del hombre por alcanzar a Dios. Comprender un poco de lo divino significa para él consuelo religioso y alegría interior. Su psicología contrasta en el as-

61. Cfr. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966, pp. 145 s.

62. S. MACDONALD, «The Christian Contribution to Medieval Philosophical Theology», en P. L. QUINN - C. TALIAFERRO (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, p. 82.

pecto cognoscitivo con la de muchos escolásticos aristotélicos, porque niega la existencia de una razón natural no asistida por la gracia, y aborda todos los problemas intelectuales como asuntos que deben ser resueltos en colaboración: la criatura busca, el Creador revela e ilumina, y la criatura puede entonces articular racionalmente lo que ha visto⁶³.

Pero en este marco fiducial, nuestro autor ha comenzado algo nuevo. La razón se usaba sobre todo antes de él por los intelectuales cristianos dentro de la fe, pero no solía aplicarse a la fe misma. En Anselmo hay un intento de la razón para hacer de la fe un tema directo de reflexión, lo cual se hace ocupándose en serio de lo que el incrédulo parece querer decir cuando expresa su oposición a creer. La razón anselmiana trata de establecer cierta distancia metodológica respecto a la fe, y una especie de independencia, si bien Anselmo insiste en que no trata de entender para creer, sino de creer para entender⁶⁴.

Anselmo ratifica que la fe no resulta amenazada por la razón; y esta comprobación no es solamente una seguridad para la creencia, sino un reconocimiento de que la razón puede actuar libre y públicamente en sus propios términos dentro del ámbito de la fe⁶⁵. Ocupado en razonar la existencia de Dios, Anselmo basa su argumento en la diferencia entre existir en la mente (*in solo intellectu*) y existir en la realidad (*in re*). Dice que es más (*maius*) existir tanto en la realidad como en la mente que existir sólo en la mente. Deriva luego la conclusión de que ha de pensarse que Dios existe, porque si sólo existiera en la mente, no podría ser concebido como aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado.

Piensa nuestro autor que no habría podido descubrir ni formular este razonamiento sin ayuda de lo alto. «Gracias, Buen Señor, gracias. Porque lo que he creído antes como don Tuyo, lo comprendo ahora gracias a tu iluminación, de tal modo que si yo no quisiera creer, no podría comprender»⁶⁶.

Los comentadores de Anselmo piensan en su gran mayoría que junto a su admirable y edificante contexto religioso, este argumento (ontológico) puede ser desvinculado y separado de su suelo creyente y aceptado o rechazado sobre la base de sus propios méritos filosóficos. Algunos opinan, sin embargo, que el argumento de Anselmo no puede separarse de su marco creyente, porque la comprensión de Dios que implica habría nacido y se encontraría sostenida por la fe cristiana.

«Hay en cualquier caso mucho de simplemente razonable en el argumento y su modo de concebir a Dios. Por eso es Anselmo una figura tan estratégica en la diferenciación entre la razón y la fe»⁶⁷.

63. Cfr. M. M. ADAMS, «Praying the Proslogion», en *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, ed. T. D. SENOR, Ithaca 1995, p. 37.

64. Cfr. *Monologion*, c. IV.

65. Cfr. R. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason*, Washington 1995, p. 6.

66. *Monologion*, c. IV.

67. R. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason*, cit., p. 10.

Tomás de Aquino y Buenaventura

Tomás de Aquino y Buenaventura comparten la noción de que la filosofía es una actividad racional distinta de la teología, dado que ésta usa de la razón bajo la luz permanente de la fe e invoca de modo habitual el argumento de autoridad bíblico o patrístico. Pero Buenaventura entiende que la fe restaura la decaída razón, a fin de que pueda a continuación funcionar por sí misma y moverse en el orden de evidencias que le es propio.

No es ésta la posición de Tomás de Aquino. Verdades de fe y verdades naturales, revelación y razón, teología y filosofía se encuentran a ambos lados de una línea de demarcación. La diferente manera de considerar el mismo objeto es suficiente para distinguirlas. La relativa oposición entre ambas es tanta que Tomás parece afirmar a veces que no se puede saber y creer una misma cosa⁶⁸. Porque la ciencia versa sobre verdades necesarias y accesibles a la razón, mientras que la fe se refiere a verdades necesarias para la salvación, que son inaccesibles a la razón si no son reveladas.

La filosofía es, por lo tanto, autónoma, cuando se halla situada en su propio terreno, aunque se encuentra subordinada a la teología. Sin embargo, esta filosofía que Tomás declara autónoma y subalterna a la teología olvidó pronto su subalternación y retuvo sólo su autonomía⁶⁹. La razón moderna no ha pensado desde entonces sino en su emancipación.

Buenaventura habla de la necesaria coexistencia de la fe y de la filosofía, como vía para garantizar a ésta una verdadera racionalidad. Pero Tomás va más allá, y estima que la razón, si se mantiene dentro de su orden, alcanza toda la verdad de la que es capaz sin deberle nada a la fe. Dado que verdad natural y verdad revelada poseen en Dios el mismo fundamento y la misma fuente, no pueden oponerse entre ellas. En el plano de los principios no existe entonces riesgo de conflicto entre la fe y la razón.

El intelectual cristiano de la Edad Media reserva el estudio de la religión a la teología, pero su filosofía se elabora en una relación estrecha con la religión. Sea cual sea el modo adoptado para definir la racionalidad filosófica, ésta se sitúa siempre vinculada a la religión⁷⁰. Los críticos más o menos radicales de este planteamiento ven al pensador que trabaja dentro de este esquema (tomista) como un siervo intelectual que no puede gozar de verdadera libertad de pensar. Juzgan necesario elegir entre dos opciones: la fe o la filosofía, la heteronomía o la autonomía de la razón, porque toda filosofía elaborada por una visión creyente es estimada como dependencia de un *a priori* teológico que la vicia y desacredita.

68. Cfr. *De Veritate*, q. 14, a. 9.

69. Cfr. H. DUMÉRY, *Critique et religion*, Paris 1957, p. 84.

70. *Ibid.*, p. 86.

Este punto de vista obedece a serios prejuicios que hipotecan realmente el ejercicio mismo del pensamiento humano. El filósofo que tiene en cuenta la religión para construir su sistema intelectual está convencido de que la creencia y la investigación filosófica no pueden simplemente coexistir la una junto a la otra sin tocarse de algún modo. La fe y la razón se unen en la vida de una misma conciencia personal, y resulta evidente que nunca pueden romper su peculiar solidaridad, a pesar de todas las distinciones que se hagan.

Los filósofos cristianos de la Edad Media nunca han pretendido elaborar una filosofía no racional. Ni Buenaventura ni Tomás de Aquino han ignorado el carácter propio y exigente de la actividad filosófica. Han distinguido tanto como los pensadores modernos lo que deriva de la pura razón y lo que la supera. Pero al construir una filosofía según el nivel de evidencia de la razón, no han dejado de hacerlo conforme a las exigencias de la religión. Sin denominarla de ese modo y sin tener conciencia precisa de lo que hacían, los pensadores cristianos medievales han elaborado una filosofía de la religión.

Duns Escoto

Duns Escoto (1265-1308), el Doctor Sutil, ocupa un lugar de importancia entre los teólogos especulativos del Medioevo. Martin Heidegger⁷¹, además de otros filósofos modernos, le considera un típico filósofo de la religión. Con una concepción de la teología y de la relación de ésta con la filosofía totalmente propia, y muy diferente de la de Tomás de Aquino, Escoto es el filósofo medieval de la crítica de la razón, y tal vez el primer autor escolástico que intenta limitar el alcance de la razón humana en el campo de la metafísica. La visión unitaria de la razón y la fe que era propia de los escolásticos anteriores en su gran mayoría comienza a quebrarse con Escoto, que establece una clara diferenciación metodológica y operativa entre ambas dimensiones del espíritu humano.

El Doctor Sutil habla el lenguaje de Aristóteles, pero apenas hay relación entre su pensamiento personal y las ideas rectoras del filósofo griego. A diferencia de lo que piensa Tomás de Aquino, Escoto considera que es sobre la esencia, y no sobre la existencia, donde se funda la verdad de los juicios. Enseña que con nuestra sola razón no podemos comprender la auténtica esencia de Dios, y dado que el mundo es creación divina y participa como tal de su impenetrabilidad racional, también las cosas presentan un carácter enigmático.

Esta crítica racional de la razón se halla aquí al servicio de la fe, a la que Escoto desea reservar un ámbito propio. Su nominalismo moderado, que afirma los conceptos como meros nombres, le conduce a mantener una distinción neta

71. Cfr. R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona 1997, pp. 87-88.

entre el campo de la fe y el campo del conocimiento, que tendrá serias, y en general negativas, consecuencias para el pensamiento de tiempos posteriores.

Escoto gusta de situarse intelectualmente como cristiano que lee y medita la Biblia. Sabe por la fe que todo lo que dice la Biblia es verdadero, y no necesita para saberlo demostrar por una parte de la Escritura la verdad de otras partes del libro sagrado. Ninguna prueba se requiere para satisfacer el *habitus fidei*, cuyo asentimiento se ajusta a todo lo que la Escritura enseña.

A pesar de la innegable preocupación de Escoto por tender puentes entre la fe y la razón, sus presupuestos metodológicos y sus opciones de fondo no consiguen evitar cierto fideísmo, que en su evolución acabará negando que la fe engendra verdadero conocimiento en el sujeto creyente.

4. AUTORES ÁRABES

Es útil mencionar en este momento de la exposición la contribución del rico pensamiento filosófico musulmán a la filosofía de la religión. Se trata de una reflexión que contiene temas comunes con el pensamiento cristiano y judío. Las tres tradiciones religiosas comparten creencias centrales acerca de Dios y la creación libre del mundo, lo cual plantea a las tres serias cuestiones acerca de la relación entre Creador y criaturas, y sobre la libertad humana.

La filosofía árabe de los siglos X, XI, XII está representada principalmente por al-Farabi (875-950), Avicena (980-1037), Averroes (1126-1198) y al-Ghazali (1058-1111). Los cuatro mantienen posturas diferentes respecto a las relaciones entre la razón humana y las creencias coránicas. Mientras que Averroes sostiene que los dominios de la filosofía y de la religión han de mantenerse escrupulosamente separados, Avicena puede ser considerado realmente un «filósofo musulmán», que procura no contradecir en sus reflexiones las enseñanzas del Corán⁷². Abu Hamid al-Ghazali se encuentra influido en su pensamiento por consideraciones más religiosas, de ortodoxia musulmana, que puramente intelectuales y contempla principalmente en sus escritos los intereses de la religión.

Avicena no desea ser, como Averroes, un simple comentador distinguido de Aristóteles. Sus ideas se hallan fuertemente influidas por el neoplatonismo, que se combina, no obstante, en ocasiones con categorías aristotélicas. Quiere ser un pensador por sí mismo. Avicena distingue entre *lo que* es algo y el *hecho* de que es. Esta distinción había sido sugerida por Aristóteles pero no había sido tenida en cuenta dentro de la filosofía griega. Junto con al-Farabi, Avicena concibe a Dios como el Uno cuya naturaleza consiste en existir. Todos los demás seres reciben la existencia del Uno, en el que se origina la entera realidad. La distinción

72. Cfr. É. GILSON, «Avicenne en Occident au Moyen Age», *AHDLMA* 36, (1970), 89 s.

entre esencia y existencia ofrece a Avicena un modo de articular la división fundamental del ser, entre lo que existe por sí mismo y lo que puede o no existir.

Nuestro filósofo avanza en la comprensión aristotélica de la contingencia, al afirmar que todo lo que no es el Uno, fuente de todas las cosas, podría no haber existido en absoluto. «Al concentrar la atención en el *existir* como algo que le adviene a una esencia, Avicena consigue distinguir en una formulación el ser necesario y los seres contingentes, y limitar al Uno el ser necesario. Ofrece así un análogo filosófico a la insistencia del Corán en la idea de que todo lo que es deriva de un único creador»⁷³.

Tomás de Aquino utilizará la distinción de Avicena para construir su concepción de Dios como *Ipsum esse subsistens*, y para establecer la diferenciación entre Creador y seres creados. Se trata, por tanto, de una contribución mayor del pensamiento musulmán a la teología filosófica medieval cristiana.

En otro orden de reflexiones, el pensamiento filosófico islámico se muestra vacilante y lejos de la coherencia al intentar relacionar la causalidad divina con la libertad y el actuar humanos. Los filósofos musulmanes no han conseguido articular de modo satisfactorio la causa primera y las causas segundas. Ésta es, sin embargo, una de las distinciones de mayor fortuna elaboradas por el pensamiento aristotélico de Tomás de Aquino, y la que asegura bajo Dios la autonomía operativa de la entera realidad, y sobre todo de la libertad y responsabilidad humanas.

73. D. BURRELL, *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, p. 90.

Capítulo cuarto

Panorama histórico II

5. RACIONALISMO. EMPIRISMO. IDEALISMO

La filosofía de la religión de los autores cristianos medievales era elaborada dentro de un contexto explícitamente creyente y con una epistemología realista que no cuestionaba la razón humana ni las concepciones tradicionales acerca de Dios, el mundo y el hombre. A partir del siglo XVII, la reflexión filosófica se hace gradualmente más impersonal, secularizada, y alejada de las vivencias y convicciones propiamente cristianas. Se produce así un punto de inflexión en el pensamiento sobre la religión, que acentuará desde ahora sus aspectos críticos y a veces disolventes de métodos y contenidos anteriores. Aportará también en muchos casos nuevos puntos de vista y una mayor atención al rigor de las argumentaciones. Abrirá asimismo la reflexión a nuevos asuntos y nuevos campos religiosos que no estaban presentes en los intereses intelectuales de Occidente.

Pero la filosofía de la religión entra por nuevos caminos, caracterizados por el impacto de la naciente ciencia moderna, las posturas escépticas en grado diverso acerca de la razón y la fe, y las objeciones crecientes al teísmo, la verdad de la Biblia, y la credibilidad. Son lo que algunos han denominado *desafíos* a una reflexión bien orientada sobre la religión⁷⁴.

René Descartes

La filosofía cartesiana de la religión se sitúa en el pórtico de la Edad Moderna cultural y científica, a cuya consolidación contribuye de modo decisivo.

74. Cfr. C. TALIAFERRO, *Evidence and Faith*, Cambridge 2005, pp. 53 s.

René Descartes (1596-1650) opera un giro copernicano en la reflexión filosófica, paralelo al que tiene lugar en el campo de la astronomía con la introducción del heliocentrismo. La verdad ya no es definida como la adecuación del intelecto humano con la realidad, sino como la adecuación del intelecto consigo mismo. Descartes afirma la intuición intelectual, lo cual le permite construir una filosofía en la que la subjetividad del cognoscente se constituye en centro de todo el sistema. La metafísica comienza a convertirse gradualmente en epistemología o teoría del conocimiento.

Descartes es importante en filosofía de la religión porque mucha de su reflexión versa directamente sobre cuestiones religiosas, tales como el conocimiento de Dios, el papel de la razón en las demostraciones de que Dios existe, la naturaleza del ser humano, la vida después de la muerte. Nuestro filósofo es tal vez el primero que introduce lo que se ha denominado concepción fundacionalista del conocimiento, según la cual todo saber genuino ha de estar fundado sobre una base de evidencias infalibles. Descartes alimentó, en efecto, la convicción moderna de que para ser racionales, las creencias religiosas han de poder ser comprobadas mediante una investigación filosófica rigurosa.

El pensamiento antropológico cartesiano introduce un dualismo entre mente y corporeidad en el que lo espiritual y lo físico se conciben como radicalmente distintos. El hombre, como *res cogitans*, es una substancia pensante, dominada por la razón, en la que los aspectos emocionales se consideran irrelevantes. Piensa Max Scheler que el error de Descartes en este campo es haber pasado por alto el sistema impulsivo de los hombres y de los animales, un sistema que sirve de intermediario entre todo auténtico movimiento vital y los contenidos de la conciencia, siendo causa de la unidad de ambos polos.

Según Scheler, Descartes habría «arrancado al hombre de los brazos maternos de la naturaleza», de modo que «la fundamental categoría de la vida y sus fenómenos primarios son borrados del universo de un plumazo»⁷⁵.

A diferencia de quienes atribuyen poder activo al mundo, Descartes lo concibe como inerte, y concluye de este postulado que su moción exige el poder creativo de Dios. Este planteamiento no está fundamentado en principios propiamente metafísicos, sino científicos. Descartes nos proporciona un ejemplo de ciencia empleada en la reflexión filosófica sobre Dios⁷⁶. Nuestro filósofo ofrece una prueba de orden causal para deducir la existencia del Ser divino, dado que «es patente por la luz natural (de la razón) que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total de las cosas como en el efecto de esta causa»⁷⁷. Esta afirmación y su verdadero alcance resultan, sin embargo, de difícil interpretación dentro del sistema cartesiano.

75. *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1938, pp. 90, 94.

76. Cfr. Ch. TALIAFERRO, *Evidence and Faith*, cit., pp. 95-96.

77. *Meditaciones metafísicas* 3.

Baruch Spinoza

El judío holandés Baruch Spinoza (1632-1677) es uno de los primeros críticos tajantes de la filosofía tradicional de la religión. Su riguroso sistema filosófico monista, según el cual existe solamente una substancia, y su escepticismo religioso radical, son los pilares más importantes de una construcción conceptual en la que no hay sitio para un Dios personal Creador del mundo, ni para el hombre, concebido como persona libre con un destino eterno. La ecuación espinoziana que reza *Deus sive substantia sive natura* es el axioma central de un sistema intelectual en el que toda individualidad es únicamente un modo o una afección transitorios de la única sustancia divina. Spinoza se constituye en adversario declarado de toda religión revelada, incluida desde luego su propia religión paterna.

La metafísica de este filósofo desempeña un papel decisivo en muchos filósofos modernos de la religión, dado que introduce en su reflexión una visión no-teísta de la realidad suprema. Spinoza es el pensador que inaugura una crítica naturalista de los milagros, que tendría un célebre continuador en el empirista inglés David Hume (cfr. infra).

David Hume

David Hume (1711-1776) representa el punto final de llegada del empirismo inglés. Su filosofía escéptica supone cierta demolición del principio de causalidad. Su visión del ser humano como un haz de sensaciones es el comienzo de una filosofía del hombre que encontrará su apogeo en diversas propuestas antropológicas del siglo XX. Muchos dudan sobre si Hume era un deísta, un fideísta, un ateo o un simple agnóstico. Un autor contemporáneo ha publicado, sin embargo, un resumen de la conversación mantenida por el biógrafo James Boswell y David Hume pocos días antes de la muerte de éste.

Allí se lee, entre otras dramáticas e ingeniosas afirmaciones del filósofo, que Boswell recoge en su relato, lo siguiente: «Yo (Boswell) tenía una fuerte curiosidad sobre si (Hume) persistía en negar la existencia de una condición futura del hombre, cuando se encontraba a las puertas de la muerte. Me persuadí por lo que dijo y por el modo de decirlo, de que persistía en esa convicción. Le pregunté si no era posible que existiera un estado futuro de inmortalidad. Me respondió que era posible que un trozo de carbón colocado en el fuego no ardiera, y añadió que la idea de que existiéramos eternamente era una fantasía del todo irrazonable. Le pregunté entonces si el pensamiento de su aniquilación no le producía cierto malestar. Me contestó que ni lo más mínimo»⁷⁸.

78. *Boswell Papers*, citado por C. TALIAFERRO, *Evidence and Faith*, cit., p. 161.

El pensamiento de Hume sobre la religión se contiene principalmente en los *Diálogos sobre la Religión natural*, publicados en 1779⁷⁹. Hume ocupa un lugar de importancia en la filosofía radical de la religión por sus objeciones contra los argumentos cosmológico y teleológico para demostrar la existencia de Dios. Al primero de ellos opone dos razonamientos, que han tenido una gran repercusión posterior. Afirma en primer lugar que la noción de una existencia absolutamente necesaria resulta problemática. Si un ser es necesario, su no-existencia sería inconcebible. Pero de cada ser cuya existencia podemos concebir, también podemos concebir su no-existencia. No puede haber entonces un ser necesario. (Se suele responder que si comprendiésemos bien la naturaleza divina, seríamos incapaces de concebir la no-existencia de Dios).

La segunda objeción de Hume afirma que Dios no puede ser la explicación causal de la existencia de una serie de seres contingentes que no tiene comienzo temporal, dado que la relación causal implica una prioridad en el tiempo y un comienzo de existencia (algunos replican que podemos en algún sentido concebir una relación causal no temporal, y que Dios, desde fuera del tiempo, origina una serie de seres contingentes que siempre ha existido).

La filosofía de Hume trata de eliminar la probabilidad de que un diseñador inteligente del universo pueda tener cualidades morales semejantes a las humanas. El Dios de Hume, en caso de existir, es amoral, o lo es al menos respecto al bienestar y felicidad del hombre que ha creado. Un presunto diseñador inteligente del mundo no sería, para Hume, digno de adoración o culto algunos⁸⁰.

Amparándose en una comprensión racionalista y muy limitada del milagro, Hume declara inaceptable toda narración o testimonio de cualquier hecho milagroso. «Un milagro –escribe– es una violación de las leyes de la naturaleza, y dado que una firme e inalterable experiencia ha establecido esas leyes, la prueba contra un milagro es, por la misma naturaleza del hecho, un argumento a partir de la experiencia, tan completo como pueda ser imaginado»⁸¹.

Immanuel Kant

La filosofía de la religión elaborada por Immanuel Kant (1724-1804) se halla en completa sintonía con el entero edificio de su pensamiento sistemático, que viene a ser una síntesis de axiomas racionalistas y empiristas. Kant defiende y argumenta una idea de religión que debe ser contenida y desarrollada dentro de los «límites de la razón pura». La religión de Kant es estrictamente racional. Lo cual

79. Cfr. J. C. A. GASKIN, *Hume's Philosophy of Religion*, New Jersey 1988.

80. Cfr. D. JACQUETTE, «Analogical inference in Hume's Philosophy of Religion», *Faith and Philosophy* 2 (1985), 287 s.

81. Cfr. *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1757), Oxford 1966, p. 148.

implica que debe excluirse de ella todo elemento que no proceda de la razón misma. Kant elimina, por tanto, de sus consideraciones el horizonte y los datos que podría aportar la revelación a la reflexión del filósofo. Nuestro filósofo es un monoteísta, cuya creencia en la bondad y providencia divinas prescinde de la fe bíblica.

La exclusión kantiana de la fe revelada se fundamenta en dos premisas, una teórica y otra práctica. La primera afirma que no existe conocimiento de lo suprasensible. La premisa práctica dice que el hombre tiene una llamada natural y propia a pensar por sí mismo, y que no está moralmente obligado a creer en lo que no puede probarse mediante unas razones adecuadas y suficientes. Es indudable que Kant edifica su sistema sobre una noción propia de religión, que ha de cuadrar con el resto de sus premisas epistemológicas y éticas. Se ha dicho que «Kant apenas es capaz de comprender lo que la religión quiere ser y lo que es efectivamente. Para él, la religión no es una relación vital entre Dios y el hombre, sino únicamente una actitud de respeto a las propias emociones y a las propias ideas sobre Dios»⁸². La religión de Kant tiene todos los visos de ser una religión *irreal*⁸³.

La filosofía kantiana de la religión ha encontrado una de sus matrices principales en la idea de religión que se halla implícita en el discurso teológico de Martin Lutero. Podría afirmarse que Kant es el gran escolástico del protestantismo. No conviene olvidar que vive y piensa en el horizonte religioso concreto del cristianismo reformado. La visión religiosa protestante y sus concepciones sobre Dios, el mundo, el hombre y las relaciones entre fe y razón no son simples elementos extrínsecos o añadidos, sino que entran a determinar de manera decisiva la visión crítico-metafísica de Kant.

Parece, en efecto, que la opción racionalista le adviene a nuestro autor en el horizonte interpretativo, teórico y práctico, del luteranismo, y que la elaboración autónoma y original que Kant propone de la religión sobre una base moral se hace eco de hondos motivos teológicos que actúan en la dinámica y motivaciones de la Reforma religiosa. No se trata de un paralelismo, sino de una implicación tan profunda que a veces puede no apreciarse en la superficie y la letra de las formulaciones y argumentos que Kant propone de modo discursivo y sistemático. Hay una patente afinidad entre la progresiva racionalización de la fe protestante y su creciente interpretación moral de la religión, y los presupuestos del sistema (religioso) kantiano⁸⁴.

Kant se mueve intelectualmente en un escenario religioso que le precede y en gran medida le determina. Piénsese en la teología decididamente racionalista

82. F. MÉNÉGOZ, «Le problème de la prière», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1925), p. 582.

83. Cfr. H. DUMÉRY, *Critique et religion*, Paris 1957, 128.

84. Cfr. B. BAUCH, *Luther und Kant*, Berlin 1924; W. SCHULTZ, *Kant als Philosoph der Protestantismus*, Hamburg 1961.

del llamado movimiento neológico del siglo XVIII, y en la orientación inicialmente antirracionalista del pietismo, con su devaluación de lo dogmático y la identificación rigurosa de religión y moral individualista y de conciencia⁸⁵.

Kant puede haberse visto también influido por una concepción de la fe de origen calvinista, que considera la creencia como algo esencialmente práctico. La fe deviene aquí una consecución gradual de la perfección moral del hombre, justificada y dirigida por la ley impresa en la naturaleza por Dios Creador.

La religión viene a coincidir para nuestro filósofo con la «curvatura» práctica de la razón humana sobre sí misma. La tendencia metafísica de la razón no se puede realizar especulativamente, pero puede ser actuada moralmente, a condición de prescindir de cualquier dato externo al sujeto (autónomo). Es decir, tanto el objeto como el sujeto de la religión (Dios y la exigencia racional del hombre de abrirse al infinito) han de ser reducidos a la interna autodeterminación de la ley moral como deber de la razón.

En los escritos kantianos sobre el problema de la existencia de Dios se evidencia la imposibilidad de aplicar una razón determinante a la Realidad absoluta, como puede aplicarse a causas contingentes. Dios no es considerado objeto de demostración, sino objeto de fe. Y esta fe viene determinada exclusivamente por la moral y en orden a la moral. El concepto de Dios, como ideal trascendental, no se refiere a un objeto dado en la experiencia, sino que asume como objeto propio el uso mismo del intelecto.

Kant considera necesario afirmar a Dios como «razón suprema que impera según las leyes morales» y como «creador y regidor del universo». Pero es evidente que este ser moralmente originario no es para Kant el que fundamenta la obligación moral. Ocurre precisamente lo contrario, dado que es la razón misma la que pone y decide la conexión entre el bien derivado y el Sumo Bien originario. La obligación moral del hombre es así concebida como pura autodeterminación racional, y como ley moral autónoma. La razón humana puede y debe, para Kant, realizar autónomamente su naturaleza a través de la admisión de la alteridad de Dios respecto al mundo.

Pero se trata de una alteridad cuyo sentido de trascendencia ha sido devaluado. La trascendencia no se entiende aquí como algo a lo que tiende la razón y que no depende de ésta, sino exactamente al contrario: trascendencia es la necesaria totalidad ético-final de la entera realidad en el horizonte que la razón misma ha establecido.

Moral y religión se unen en el sistema kantiano dentro de un único proyecto filosófico. Se diferencian sólo porque en la moral los deberes morales se practican como principios fundamentales de todo ser racional, que debe actuar como

85. C. ESPOSITO, *Introducción a I. Kant, Lezioni di Filosofia della Religione*, Napoli 1988, pp. 56 s.

miembro de un «sistema universal de fines». En la religión, sin embargo, esos mismos deberes se entienden como mandatos de la suprema voluntad divina, dado que «las leyes morales son las únicas que se armonizan con la idea de una suma perfección». En esta armonía o consonancia se justifican la religión y su objeto. El Dios que plenifica la moral kantiana se identifica con la idea de que la felicidad del hombre coincide con el absoluto y puro dominio de la razón.

Kant excluye tajantemente del ámbito teológico todos los elementos que postulen o admitan una acción o intervención sobrenatural. Lo suprasensible puede ser admitido, pero no lo sobrenatural, o cualquier cosa que sobrepase la naturaleza física del mundo o la naturaleza moral del hombre. Frente al misterio, Kant oye solamente el profundo silencio de la razón. En este silencio no resuena ninguna presencia, sino sólo el vacío de la autodeterminación racional.

La filosofía religiosa de Kant ha ejercido una influencia extraordinaria en el pensamiento moderno. Su exaltación de la dignidad humana ha hecho resonar fibras profundas de la sensibilidad que forma parte del bagaje intelectual y afectivo de la modernidad cultural. Su insistencia en la centralidad de una moral que absorbe lo religioso sintoniza sin duda con la vigencia creciente de un tipo de religiosidad que se construye mucho más desde abajo que desde arriba, más desde la tierra y el hombre que desde el cielo y desde Dios. La visión kantiana consagra la idea de que la religión no pertenece a la esfera del saber y del verdadero conocimiento, sino al mundo subjetivo de la piedad y de las emociones. Es un postulado que no ha perdido hoy nada de su vigencia y que constituye uno de los pilares de un agnosticismo filosófico y religioso, dotado de considerable agresividad intelectual.

Friedrich Schleiermacher

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) es el pensador protestante más importante del siglo XIX y el hombre que ha dictado a la teología reformada gran parte de las cuestiones que la han ocupado, y en parte la ocupan todavía. Preocupado por encontrarle a la religión un fundamento que permita distinguirla claramente de la filosofía (Hegel) y de la moral (Kant), Schleiermacher cree hallarlo en el sentimiento, es decir, no en la razón ni en la conciencia ética. Un hilo romántico recorre la obra entera de este pensador, que se niega a rendirse a lo que juzga tiranía de la razón en el campo religioso. Él representa también un tipo de racionalismo más flexible, porque, en materia de religión, el espíritu humano se erige en conciencia productiva de las creencias cristianas.

Schleiermacher reformula y da nuevo impulso al proyecto religioso deísta, pero lo hace desde presupuestos diferentes de los de Kant. Conecta mucho más con el monismo de Spinoza, como demuestra su renuncia a una noción de Dios como ser personal y diferente del mundo. Mundo creado y Dios son para Schleier-

macher nociones correlativas que se exigen mutuamente. Dice nuestro autor: «La suma total de la religión es sentir que, en su más alta unidad, todo lo que nos mueve el sentimiento es uno; sentir que todo lo singular y particular sólo es posible por medio de esa unidad; sentir que nuestro ser y nuestra vida son un ser y una vida en Dios y a través de Dios. Pero no es necesario que la deidad se nos presente como un objeto distinto y bien definido»⁸⁶.

La Iglesia de Schleiermacher equivale simplemente a la comunión de todos los que reconocen el sentimiento y la contemplación de la unidad de todas las cosas como la única religión verdadera. Lo cual no supone sin más el rechazo de las iglesias organizadas en torno a unas doctrinas dogmáticas y morales, y a unas praxis litúrgicas. El núcleo último de la realidad necesita recubrirse de ideas y prácticas concretas, dado que la inmediatez del sentimiento religioso ha de venir mediado por formas particulares y contingentes, que no son necesarias ni suficientes para la verdadera piedad. Esta piedad no se ve perjudicada en modo alguno por la ausencia de doctrinas particulares.

Georg Wilhelm F. Hegel

La filosofía religiosa de Schleiermacher se formula en directa oposición al racionalismo religioso extremo de Hegel, que tuvo tiempo a su vez de criticar las posturas de aquél. Hegel (1770-1831) desarrolla su pensamiento sobre la religión en una serie de escritos cuya composición se extiende desde 1821 a 1827⁸⁷. Su sistema trata de superar el dualismo epistemológico (fenómeno experimentable/cosa en sí incognoscible) y antropológico (hombre sometido a la necesidad/hombre libre) mediante la intuición intelectual, que ya había sido tenida en cuenta y empleada por Descartes. La intención de Hegel es recuperar la metafísica, en el marco, desde luego, de una concepción sistemática muy personal.

La categoría central del pensamiento hegeliano es la de Espíritu. Este espíritu infinito se autogenera y se realiza dialécticamente en el proceso histórico a base de seres finitos. El punto final de este proceso es el momento en que el espíritu retorna a sí mismo tras haberse alienado en la naturaleza. El espíritu absoluto no es para Hegel una realidad trascendente, sino un Concepto que parece disolverse en la inmanencia del mundo.

La tesis central hegeliana en su filosofía de la religión es que el contenido de ésta coincide con el contenido de la filosofía. Difieren porque sólo la filosofía adopta la forma conceptual que es adecuada al conocimiento. La forma religiosa se encuentra para Hegel demasiado vinculada a imágenes sensoriales y narracio-

86. *Sobre la religión*, Madrid 1990, p. 44.

87. P. M. MERKLINGER, *Philosophy, Theology and Hegel's Berlin Philosophy of Religion, 1821-1827*, New York 1993.

nes históricas. La religión es la elevación del espíritu finito al espíritu infinito o absoluto, pero suele ser mal interpretada como un encuentro personal con un Ser supremo. Sólo en su vertiente filosófica la religión permite descubrir que la forma más elevada de autoconciencia es el único lugar donde la totalidad infinita deviene autoconocimiento, y que es espíritu más que naturaleza, y sujeto más que sustancia.

Hegel no rechaza los temas y categorías tradicionales del cristianismo, pero trata de someterlos a una radical reinterpretación. Así ocurre con la Trinidad, Dios, Jesucristo, salvación, gracia, resurrección, pecado. Como elevación del espíritu humano, lo religioso ocurre en todas las religiones históricas. Pero tiene lugar plenamente en la religión cristiana, como la más perfecta y consumada religión. El cristianismo aparece realmente así sólo cuando adopta forma filosófica y se reinterpretan sistemáticamente sus categorías fundamentales. Es la religión revelada no porque la Palabra divina se ha dejado oír en la tierra, sino porque la razón humana hace plenamente manifiesta la verdadera naturaleza de Dios de modo filosófico. Jesús de Nazaret no es el Dios hecho hombre, sino la encarnación de la verdad universal de que lo humano en cuanto tal es divino.

El Dios de Hegel, al que el filósofo suele llamar Espíritu, no es, por supuesto, el Dios de la fe tradicional teísta. No es un Dios que existe independientemente de la mente humana. Es un espíritu que vive a través de los hombres finitos. Éstos son los vehículos indispensables de su existencia. Lo son como conciencia, racionalidad y voluntad. Pero al mismo tiempo, Espíritu (*Geist*) no es reducible al hombre ni es idéntico al espíritu humano, porque *Geist* es también la realidad espiritual absoluta que subyace al universo como totalidad. El Espíritu tiene propósitos y lleva a cabo fines que no pueden ser atribuidos a espíritus finitos en cuanto finitos. Estos entes finitos sirven, más bien, a las proyecciones del Espíritu infinito. El hombre se comprende a sí mismo cuando se ve un vehículo de un espíritu mayor.

En el sistema hegeliano no hay muerte de Dios ni tampoco ausencia de Dios, como en otros sistemas posteriores. Hay simplemente inmanencia radical de Dios.

6. CRÍTICA DEL IDEALISMO Y DEL RACIONALISMO

Søren Kierkegaard

El pensamiento religioso del danés Søren Kierkegaard (1813-1855) significa una vigorosa reacción contra el sistema hegeliano, y sobre todo un intento de exponer la singularidad y el carácter operativo único de la fe y la existencia cristianas. No resulta fácil de interpretar, y es para muchos un modo cristiano de pensar que se desliza en una dirección irracionalista, muy distinta de la defensa que la Iglesia ha hecho siempre de la razón y su importancia en la reflexión religiosa.

Kierkegaard critica al pensamiento hegeliano porque no deja sitio para el individuo. Hegel parece haber olvidado lo que es un ser humano. Su monismo tampoco tendría en cuenta la infinita diferencia cualitativa que existe entre Dios y el ser humano. El sujeto real es para nuestro filósofo el sujeto que existe religiosamente ante Dios como pecador. La filosofía de Hegel es además para Kierkegaard puramente gnóstica, y no es capaz en absoluto de hacer justicia a la honda paradoja que vive en el corazón del cristianismo, consistente en el hecho de que Dios se ha hecho hombre.

Nuestro autor se aplica con cierta vehemencia a denunciar las graves insuficiencias de la visión de Dios y de la idea y práctica de la fe, que han arruinado, a su juicio, el protestantismo tradicional y lo habrían vaciado de auténtica religiosidad. Se alza contra una noción plana de Dios que no incluye la percepción sobrecogedora del misterio divino, y contra una fe que no es fuente de devoción y arrepentimiento por el pecado.

Kierkegaard ridiculiza el planteamiento religioso romántico, al que tacha de simplemente estético, y sobre todo se encara con la llamada «objetividad» de un Dios captado principalmente por la razón. Esto no significa que acepte una visión inmanente de lo divino, sino que la única facultad del hombre creyente que percibe a Dios es la fe. Kierkegaard acepta sin restricciones la absoluta realidad de Dios, que se ha encarnado y revelado históricamente en Jesucristo, al margen de lo que un individuo incrédulo pueda pensar. La no-objetividad de Dios significa que Dios no es demostrable según el conocimiento conceptual. Sólo se le reconoce y se entra en relación con Él en el compromiso y la decisión personales, originados en la fe.

Existe para Kierkegaard una inevitable discontinuidad entre filosofía y experiencia religiosa. Su pensamiento se detiene con agrado, como lo hizo Tertuliano en el siglo II, en la oposición entre fe y razón. Se le ha objetado por autores modernos que un encuentro entre Dios y el hombre que no encierra conocimiento nocional o contenidos intelectuales no podría proporcionar al sujeto creyente razón alguna para pensar que se ha encontrado realmente con Dios. Puede presumirse a pesar de todo que Kierkegaard no elimina la «objetividad» divina, y que la relación fe-experiencia mantiene cierto alcance cognoscitivo.

La postura de Kierkegaard acerca de Dios hace, sin embargo, cierta violencia a la enseñanza bíblica y a la experiencia creyente. Dios es para él completamente desconocido al margen de la fe y el encuentro que ésta efectúa con lo divino. La Iglesia estima que Dios es conocido en alguna medida por el hombre, en el que la imagen divina se ha desfigurado por el pecado, pero no se ha borrado. La relación entre Creador y criatura no es tenida en cuenta por Kierkegaard, a efectos del acceso a Dios que puede proporcionar al ser humano.

Kierkegaard rechaza, por racionalista, la idea de que la decisión humana de creer exige ser justificada. Piensa que la religión auténtica no ha de identificarse o asociarse con la razón ni con la metafísica. Pero tampoco acepta una fe pura-

mente teórica, que provoca autocontemplación en el sujeto y no le empuja a hacer algo por Dios y por los demás hombres.

Kierkegaard es en cualquier caso un gran testigo intelectual y operativo del cristianismo. Su pensamiento, de difícil interpretación, ha ayudado a muchos a percibir y vivir la originalidad de lo cristiano.

John H. Newman

El converso inglés John H. Newman (1801-1890) es uno de los más eminentes y asistemáticos filósofos de la religión de su siglo. Sus ideas se recogen principalmente en los *Sermones universitarios* (1826-1843) y en la *Gramática del asentimiento* (*Grammar of Assent*, 1870), pero se hallan sembradas en toda su extensa obra teológica, en la que se dan cita continuamente la razón y la fe como aspectos fundamentales de la psicología y de la conciencia cristianas.

Newman es un pensador esencialmente religioso que aborda todos los asuntos humanos en su relación con Dios. «El único Dios que reconoce es el del Evangelio, que ofrece a la razón la más alta sabiduría, porque le da las luces y las energías de la fe»⁸⁸.

El personalismo moral y una teoría de ideas que se desarrollan en el cristianismo y en la mente de los creyentes son dos aspectos centrales del pensamiento newmaniano. La mirada inicial que Newman dirige al mundo de la experiencia es una mirada desencantada. Sólo el yo personal resiste a su desilusión. Y junto a éste el Otro ser, el ser divino, con el que no se puede no entrar en relación directa: *Cor ad cor loquitur*. Según algunos intérpretes de Newman, la situación inicial del Yo humano es la de una conciencia frágil y amenazada en medio de un universo enigmático.

El Yo newmaniano no es la mónada de Leibniz. Tiene puertas y ventanas por las que consigue comunicarse con un mundo amplio de ángeles, hombres y animales. Pero cuando el hombre se dirige a este mundo, experimenta con cierta decepción que las cosas y las personas reculan. La naturaleza le ha transmitido alguna información, pero el espíritu permanece misterioso y esquivo.

Existe, a pesar de todo, otro camino: el del recogimiento moral. Hay que conformarse con ver poco y decidirse a creer. Hace falta aprender a escuchar en silencio la voz discreta de la conciencia. Esta voz le permitirá descubrir el secreto del propio ser, recibir la revelación de Dios en Jesucristo, y abrirse a las criaturas. Así se salva el alma, y se salva también la inteligencia, porque el itinerario filosófico no es separable del itinerario moral y religioso.

88. M. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse de J. H. Newman*, Strasbourg 1946, p. 202.

La providencia ha dispensado además al hombre una vía de comunión con el universo, que ya no es la obediencia moral. Se trata de las ideas originadas en las percepciones simbólicas de lo real. Son de carácter mental pero acusan las influencias de la naturaleza exterior. Las doctrinas cristianas son ideas, y se diferencian de las creaciones puramente humanas.

Es en el marco del personalismo moral y en el desarrollo de la idea donde Newman examina y resuelve la cuestión de la fe. Ésta implica una forma de intencionalidad que es original y no se confunde con la del razonamiento. Invita a superar el marco de una lógica estrecha, aplicable sólo a objetos impersonales. Aquí interviene lo que Newman denomina sentido ilativo, en donde la experiencia y la inducción sustituyen al método de la demostración racional pura.

La posición de Newman es la de una conciencia personal que hace la experiencia de un Dios trascendente a partir de sí misma, pero que no desprecia, al menos en el plano teórico, las mediaciones que ofrece el mundo natural a través de los sentidos internos y externos. La conciencia es en Newman mucho más que un sentido moral para conocer y hacer el deber.

7. FENOMENOLOGÍA

Edmund Husserl

La fenomenología es una de las escuelas filosóficas más señaladas e influyentes del siglo XX. Su origen arranca del pensamiento del alemán Edmund Husserl (1859-1938), que terminó su carrera docente en Friburgo de Brisgovia y tuvo como discípulo a Martin Heidegger. Husserl criticó el positivismo por su fracaso en ocuparse de temas relacionados con el sentido y los valores. Rechazado el psicologismo y el pensamiento naturalista, Husserl propone la fenomenología como ciencia rigurosa capaz de describir los actos de la conciencia, proporcionar objetividad al conocimiento y practicar la filosofía como una ciencia verdadera y precisa.

Nuestro filósofo introduce la noción de intencionalidad, que permite a su juicio la denominada por él intuición de esencia, y al unir sujeto cognoscente y objeto conocido –dado que el conocimiento es siempre conocimiento de algo y no conocimiento a secas– permite superar el dualismo que desde Kant padece la reflexión filosófica.

Husserl apenas aplicó su metodología a la conciencia religiosa. Preguntado a veces acerca de cuál era a su juicio el asunto fundamental de la filosofía, solía responder que era la cuestión de Dios y que los grandes problemas filosóficos eran en realidad problemas teológicos. Pero él no contribuyó personalmente al estudio y aclaración de esas cuestiones. En el estudio de la religión, Husserl proporcionó, sin embargo, las bases para un acercamiento descriptivo a la intencionali-

dad de la conciencia, que sería aplicado por otros a la conciencia religiosa. Este enfoque permitió superar concepciones que entienden la experiencia religiosa como algo meramente subjetivo, reducible a simple psicología humana.

La fenomenología ha efectuado una contribución considerable a la filosofía de la religión. Mediante la *epoché*, preserva y protege la cuestión del valor último de la religión. Mediante la intencionalidad, escapa a todo subjetivismo y respeta el ámbito de lo sagrado. Por la intuición de esencia, procede en fin al descubrimiento inmediato de las significaciones del fenómeno religioso. Aplicada al cristianismo, la fenomenología permite comprenderlo sin naturalizarlo ni vaciarlo *a priori* de contenidos trascendentes, como ocurre en los sistemas kantiano y hegeliano. Permite asimismo abordarlo tal como aparece a la conciencia cristiana: como relación del sujeto a un término trascendente, y no como simple estado subjetivo del hombre.

Las dificultades de la fenomenología como método en filosofía de la religión radican sobre todo en que no se apoya en la dinámica del sujeto, para hacer de ella el motor de la intencionalidad, ni admite del todo que la cadena de evidencias pueda conducirnos a la posesión libre y reflexiva de un principio de juicio absoluto. Al no fundamentar la afirmación teísta, este método no logra establecer sobre bases sólidas los argumentos que le permitan definir las condiciones de autenticidad de la experiencia propiamente religiosa.

Rudolf Otto

El alemán Rudolf Otto (1869-1937), profesor en las universidades de Gotinga y Marburgo, no fue discípulo de Husserl, pero éste describió el libro principal de Otto, titulado *La idea de lo santo* (1917) como un excelente inicio de fenomenología de la religión.

Otto entiende que la filosofía de la religión presenta dos puntos naturales de arranque. Uno de ellos parte del análisis de ejemplos de vida y experiencia religiosas vigorosas y maduras, lo cual proporciona una visión empírica y concreta de la religión. El otro posible arranque busca descubrir las facultades de la mente, aplicada al conocimiento de lo religioso. Puede decirse que el trabajo de Otto resultó fecundo en la primera tarea, pero se reveló inacabado y muy discutible en la segunda⁸⁹.

Otto se ocupa principalmente del elemento racional de la religión. Lo irracional en ésta es para él la dimensión oculta que permanece después de haberse agotado los medios de análisis conceptual de lo religioso. El autor trata de presentar

89. Cfr. E. T. LONG, *Twentieth-Century Contemporary Philosophy of Religion*, Dordrecht 2000, p. 146.

juntos los elementos racionales y no racionales de la experiencia religiosa en relación con la categoría de *lo santo*. Lo santo es para Otto una categoría especial para interpretar y valorar la religión. Expresa lo inefable y lo *numinoso*, término creado por Otto para indicar lo más singular del objeto religioso. Lo numinoso evoca el misterio tremendo, que suscita una respuesta emocional por parte del creyente.

Lo santo es tratado aquí como una categoría *a priori*, una original e inderivable capacidad de la mente implantada en la razón. Se advierte cierta semejanza con Kant, para quien el conocimiento se origina en la experiencia pero no surge de la experiencia.

Max Scheler

Max Scheler (1874-1928) desarrolla una reflexión acerca de la religión y lo religioso sobre bases distintas de las del positivismo y el idealismo. Acomete su tarea a partir de planteamientos agustinianos y de un análisis de lo que considera eterno en el hombre. Entiende que la razón humana puede ir más allá de los límites impuestos por lo técnico y lo práctico. La razón también tiene límites, pero puede hacer percibir al hombre la posibilidad de una revelación de lo alto.

Scheler busca una vía media entre quienes identifican, en todo o en parte, religión y metafísica, y quienes las separan drásticamente. Piensa que el Dios de la religión puede ser idéntico en la realidad con el Absoluto de la metafísica, pero no son lo mismo como objetos intencionales. El Dios de la conciencia religiosa vive en los actos religiosos, no en el pensar metafísico, y el fin primario de la religión es la salvación, no el conocimiento del mundo.

Aunque alaba la obra de Rudolf Otto, Scheler rechaza su epistemología (kantiana), si bien tiene en cuenta sus análisis de lo santo.

8. PERSONALISMO. LENGUAJE. FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Martin Buber

Martin Buber (1878-1965) es uno de los bien conocidos defensores del personalismo dialógico, que él mismo contribuyó decisivamente a diseñar. Fue profesor de Religión en Frankfurt desde 1930, pero hubo de abandonar Alemania en 1933. Ejerció luego su actividad intelectual principalmente en la Universidad Hebrea de Jerusalén. El libro más creativo e influyente de Buber es el ensayo *Yo y tú*, publicado en 1923. El autor expone en la obra su posición filosófico-religiosa, que puede describirse como una filosofía del diálogo personal.

Seguidor de Kant en algunos aspectos, Buber trata, sin embargo, de no reducir al modo idealista las capacidades cognoscitivas del sujeto pensante. El cono-

cer se centra para Buber en el encuentro que tiene lugar entre personas. Es entre ellas donde se produce la auténtica y verdadera relación. El conocimiento Yo-Tú es conocimiento personal en el sentido más pleno. Es reconocimiento mutuo de dos seres como sujetos más bien que como objetos. Tanto el Yo como el Tú son participantes activos en el proceso.

Las ideas de Buber ejercieron un impacto considerable en ámbitos religiosos, al aplicar a Dios y al hombre la relación Yo-Tú, y compararlo críticamente con el conocimiento objetivo y abstracto de Dios. Buber sostiene, sin embargo, que de Dios como persona sólo podemos hablar paradójicamente. Piensa que no podemos probar la existencia de Dios, pero al atrevernos a hablar de este modo damos testimonio de la realidad de la que hablamos.

Ludwig Wittgenstein

La influencia de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) en filosofía de la religión se debe a observaciones sembradas asistemáticamente en sus obras, pero resulta posible diseñar un cuadro razonablemente coherente de sus opiniones sobre la naturaleza y la justificación de las creencias religiosas. La idea epistemológica central y final de Wittgenstein en este campo es que el lenguaje y las proposiciones religiosas son inmunes a la crítica racional e incapaces de recibir apoyos racionales.

El pensamiento expuesto en el *Tractatus logico-philosophicus* (1922) cierra el paso a todo lenguaje significativo en el terreno de la religión. La ética y toda idea que podamos tener sobre el sentido de la vida o sobre Dios pertenecen a lo que Wittgenstein llama *mística*, algo que no puede expresarse en palabras. Todo esfuerzo para hacerlo resulta vano.

A partir de 1930 se asiste a una transformación en las ideas y planteamientos lingüísticos de nuestro autor. Sigue pensando que el uso del lenguaje para expresar creencias religiosas es diferente del uso del lenguaje para expresar hechos ordinarios. Pero ahora trata de explicar cómo las categorías de pecado, redención, juicio, gracia, reparación, etc. pueden tener un lugar indispensable en la manera de vivir de una comunidad o de un individuo; y cómo ha de resistirse la tendencia a asimilar el uso de esas nociones al uso de hipótesis o explicaciones teóricas. Wittgenstein asimila el hecho de tener creencias religiosas con usar conceptos religiosos y adoptar las actitudes y emociones que tal uso implica. Los conceptos religiosos no son, por tanto, verdaderos o falsos en sí mismos, ni son razonables o no-razonables, si esto significa que pueden o no pueden ser justificados.

Nos encontramos así con la tesis wittgensteniana de que el lenguaje religioso es tan distinto de otros tipos y usos del lenguaje, que constituye un «juego lingüístico» separado de los demás, con sus propios conceptos y criterios de inteligibilidad y de verdad.

Entre los autores que comparten y han desarrollado la visión lingüística de Wittgenstein sobresale D. Z. Phillips (1934), profesor en la Universidad de Gales. Phillips sostiene que las creencias religiosas se someten únicamente a criterios internos al lenguaje religioso. Esta «invulnerabilidad» a consideraciones externas significa para este autor que existen diferentes nociones de verdad, existencia y realidad para diferentes «juegos de lenguaje». Cuando creemos que Dios existe realmente, no estamos usando las mismas categorías de realidad y existencia que cuando decimos que Carlomagno existió realmente.

Según esta teoría, el discurso religioso permanece encapsulado dentro de sí mismo y sin contacto con lo que le rodea. Phillips parece pensar que al afirmar creencias religiosas, los sujetos no pretenden afirmar nada sobre una realidad que trasciende el mundo natural, y que se limitan a expresar actitudes determinadas hacia la vida humana y el mundo.

Martin Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976) es uno de los filósofos más conocidos del siglo XX. Se le puede denominar un agnóstico metodológico, al que no interesa la cuestión de Dios sino la cuestión del Ser y el sentido del Ser. Su filosofía no supone contribución alguna al debate filosófico-teológico sobre la realidad de Dios. Heidegger piensa que no se puede hablar de Dios si no es en categorías procedentes del ámbito de la fe.

El discurso heideggeriano sobre la «Otreidad» del Ser, y sobre el pensamiento meditativo como inseparable del lenguaje sobre el ser, hace pensar a algunos que su filosofía más tardía se halla impregnada de cierto tono religioso o incluso místico. Pero en realidad no es del todo así. Puede hablarse desde luego de un cierto elemento místico en Heidegger. Este elemento místico consiste, sin embargo, sólo en el hecho de que Heidegger parece haber hecho suya la relación estructural entre el alma y Dios, que se encuentra en el misticismo del dominico alemán Johann Eckhart, para articular la relación, dentro de su propia obra filosófica, entre pensamiento y ser⁹⁰. Esto significa que un posible modo de entender a Heidegger es examinar su pensamiento en analogía con algunas categorías centrales del misticismo de Eckhart, que sin duda ha ejercido una influencia sobre el filósofo. Misticismo es aquí un modelo para pensar, pero pensar no es realmente en Heidegger ningún misticismo.

Cuando Heidegger emplea el término *Dios* se refiere a un poder mayor que el hombre, una fuerza sobrehumana o manifestación del Ser mismo. Es el Dios de los poetas (Hölderlin, etc.), no el Dios del cristianismo. Heidegger habla con frecuen-

90. Cfr. J. D. CAPUTO, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, New York 1986, p. 239.

cia de *un dios (ein Gott)* como una dispensación o envío del ser (*Seinsgeschick*). No habla de Dios mismo. Ha trasladado la relación religiosa entre Dios y el hombre a un marco no-religioso donde el hombre es privado de Dios. Es posible que Dios ocupe algún lugar en el pensamiento de Heidegger, pero en cualquier caso no es el Señor de la historia ni el creador y redentor del hombre caído.

Se trata de un Dios que no gobierna con amor las misiones del Ser. Su presencia en el mundo se encuentra más bien sometida a los vaivenes y juegos mundanos. Dios aparece sólo si la misión del Ser despeja un sitio donde él pueda mostrarse. Podría ser que sólo Dios pueda salvar al hombre, pero todo lo que Heidegger nos ofrece es un juego mundanal⁹¹.

9. AUTORES NEOTOMISTAS

Jacques Maritain

El pensamiento de los autores que cultivan el realismo neotomista dista mucho de los planteamientos y tesis de Heidegger. Su autor más representativo es el francés Jacques Maritain (1882-1973), convertido en 1906 al catolicismo. Sus razonamientos han ejercido notable influencia y han contribuido a rejuvenecer el tomismo y a conectar eficazmente las ideas de Tomás de Aquino con el pensamiento moderno. El impacto de Maritain ha sido mayor en América que en el continente europeo.

El libro más importante de Maritain es probablemente *Los grados del saber. Distinguir para unir* (1932). El subtítulo quiere acentuar el esfuerzo especulativo y práctico de diferenciar y luego unir la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la filosofía y la teología. Maritain concibe el tomismo como una doctrina y un sistema abiertos y asimilativos y trata de ampliar sus fronteras. «El realismo tomista —escribe— al preservar críticamente el valor del conocimiento de las cosas, abre el camino a una exploración del mundo de la reflexión en su interioridad, y al establecimiento de una topología metafísica. Así la filosofía del ser se hace filosofía de la mente»⁹².

Los grados del saber son para Maritain, en escala ascendente, el conocimiento científico, el metafísico y el superracional, cuya forma más alta es el saber místico. El propósito del autor es establecer una síntesis de estas dimensiones del conocer humano, mostrando su diferenciación y su esencial compatibilidad. Piensa que la filosofía tomista se encuentra particularmente equipada para esta tarea, debido a su realismo ontológico y epistemológico, y su atención a la experiencia, así como el uso que hace de ella. El proceso humano de reflexión a partir

91. *Ibíd.*, p. 254.

92. *Los grados del saber*, Buenos Aires 1968, p. IX.

del mundo creado conduce al Ser increado y Subsistente por sí mismo. Maritain inscribe aquí las cinco vías de Santo Tomás acerca de la existencia de Dios, e insiste en que estos argumentos no terminan en un primer ser de una serie o cadena unívoca, en un ser que sea sólo mayor que los demás. Conducen, por el contrario, a un primer ser que no posee medida común alguna con el segundo ni con ningún otro miembro de la serie, es decir, a un primer ser separado y aislado en una trascendencia infinita⁹³.

Maritain habla de un conocimiento filosófico de Dios y de un conocimiento natural y prefilosófico de Dios. Advierte el primero en razonamientos como los citados cinco argumentos de Tomás de Aquino. Afirma que los planteamientos empiristas, kantianos y positivistas resultan destructivos, porque rechazan *a priori* verdades primordiales y percepciones básicas que fundamentan la estructura noética del conocimiento filosófico. Es ésta una consideración de fondo que muchos no-tomistas pueden compartir y de hecho comparten.

El conocimiento prefilosófico de Dios se refiere al conocimiento natural y espontáneo de la existencia del Ser divino personal, al que puede llevar la experiencia y visión de las cosas creadas. Es, como el anterior, un conocimiento por analogía. En la esfera del conocimiento suprarracional se encuentra, en primer lugar, la teología como fe pensada. Procede según métodos racionales, pero obtiene sus principios de la fe y de la revelación divina.

El conocimiento místico es de carácter sobrenatural y va más allá de todos los demás, incluido el teológico.

Étienne Gilson

Étienne Gilson (1884-1978), que enseñó en la Sorbona y en el Colegio de Francia, es otro de los representantes destacados del neotomismo. Centrales a su pensamiento son las relaciones entre teología y filosofía y su idea de filosofía cristiana.

10. FILOSOFÍA ANALÍTICA

La filosofía analítica de los últimos años ha desempeñado un papel importante en la renovación de la filosofía de la religión. Superadas muchas de las cuestiones planteadas por el verificacionismo, ha crecido la convicción de que el lenguaje sobre Dios puede considerarse inteligible. La presente fase de la filosofía analítica se concentra en el conocimiento religioso y busca vías para mostrar

93. Cfr. *Ibid.*, p. 225.

la racionalidad de las creencias. Muchos filósofos analíticos de la religión se confiesan teístas, lo cual ha estimulado el interés hacia el teísmo y la consideración de los atributos divinos⁹⁴.

Alvin Plantinga

Alvin Plantinga (1932), profesor en la Universidad de Notre Dame, es con Nicholas Wolterstorff (1932, Yale University) el impulsor de una corriente denominada epistemología reformada (Reformed Epistemology) que recibe inspiración e ideas de fondo de la tradición calvinista europea. Estos autores centran su atención en el teísmo clásico y consideran de poca importancia los argumentos que tratan de probar la existencia de Dios. Piensan que tales argumentos contienen poco valor y que no son muy necesarios para que una persona acepte la fe cristiana.

Plantinga considera que la fe en la existencia de Dios es en el hombre una «creencia básica», que no necesita demostración, y desestima consiguientemente los esfuerzos de la teología natural. Dios habría dado a los seres humanos una inclinación a creer en su existencia, y si no fuera por la pecaminosidad y ofuscación hacia la verdad que obran en la naturaleza humana, todos aceptarían espontáneamente la realidad de un ser supremo.

Nuestro autor afirma, sin embargo, que todo esto no significa que la fe en Dios carezca de todo fundamento; y asegura que él no defiende ninguna clase de fideísmo, en el que la fe y la razón se oponen. Hay circunstancias que desempeñan un papel definido en la justificación de la fe en Dios, como, por ejemplo, un sentido de la presencia divina, una intimación de que Dios habla a la persona o que le reprocha algún tipo de conducta o de sentimientos, una percepción de que Dios se revela en la creación del universo.

El punto central de la epistemología reformada es su carácter de respuesta al evidencialismo. Su intención principal es mostrar que la fe en Dios es perfectamente apropiada y del todo racional, y que aunque no existan argumentos para justificarla, nadie ha demostrado nunca que sea irracional. Si presumimos que las creencias teístas son verdaderas, parece sensato asumir que Dios ha creado a los seres humanos dotados de las posibilidades intelectuales para conocerle. Dado que muchos hombres y mujeres conocen a Dios, es también razonable suponer que sus facultades cognoscitivas funcionan correctamente en los campos y materias para los que fueron diseñados.

Plantinga y sus colegas filosóficos mantienen puntos en común con los autores de la tradición tomista. Difieren en el papel positivo que éstos atribuyen a la especulación y saber racionales acerca de la existencia de Dios.

94. Cfr. E. T. LONG, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion*, cit., p. 390.

William Alston

William Alston (1921) ha sido profesor de Filosofía en las universidades de Michigan y Syracuse. Tiene mucho en común con Plantinga. Su ensayo *Perceiving God* (1991) es una de las obras más señaladas en el panorama de la filosofía contemporánea de la religión. La tesis central de Alston es que «la conciencia experiencial de Dios, o la *percepción* de Dios, supone y hace una contribución importante a los fundamentos de la fe religiosa. Dicho más específicamente: una persona puede estar justificada para mantener ciertos tipos de creencia en Dios mediante la percepción de Dios como siendo y haciendo acciones determinadas (*as being and doing so-and-so*)»⁹⁵.

La intuición de Alston y lo que pretende demostrar es que «en virtud de mi conciencia de que Dios me sostiene en el ser, puedo creer justificadamente que Dios me está sosteniendo en el ser»⁹⁶. La apariencia tautológica de esta afirmación se supera por el hecho de que Alston entiende por percepción o conciencia directa de Dios una conciencia no-sensorial de Dios equivalente a una experiencia mística. Ésta se concibe en términos teístas, pero no es una experiencia mediada por el mundo. Alston propone un modelo realista y directamente perceptivo de experiencia mística.

Nuestro autor no pretende limitar todo conocimiento de Dios a una percepción mística, tal como la define. Sólo sostiene que esa percepción de Dios proporciona una base esencial para el conocimiento religioso. Piensa que en la medida en que podemos aceptar la percepción sensorial como fuente *prima facie* de justificación de nuestras creencias sobre objetos físicos, podemos también aceptar la percepción mística como fuente *prima facie* de justificación de nuestra creencia sobre Dios.

Alston responde a sus objetores con la consideración de que existen prácticas, socialmente establecidas, de formar creencias (*doxastic practices*) que son aplicables tanto a la percepción sensorial como a la mística. A menos que haya evidencia de que una determinada *doxastic* práctica no es fiable, parece racional aceptar cualquier práctica originante de creencia «que se encuentra socialmente establecida, que rinde resultados libres de contradicción interna o externa, y que demuestra un grado significativo de autoapoyo (*self-support*)»⁹⁷.

Alston trata de mostrar lo que considera que tienen en común las prácticas en percepción sensorial y en percepción mística. Y concluye que la percepción mística cristiana responde a una práctica socialmente establecida y merecedora de participación racional. Existe desde luego la dificultad de que la percepción mística carece de los controles externos e imparciales que son propios de la per-

95. *Perceiving God*, Ithaca- London, p. 1.

96. *Ibíd.*

97. *Ibíd.*, p. 184.

cepción sensorial. Alston arguye que esta objeción indica un imperialismo epistémico que quiere sujetar indebidamente los resultados de una práctica doxástica a las exigencias de otras. Aunque reconoce que la práctica mística cristiana pueda ser epistémicamente inferior a la práctica sensorial perceptiva, aquélla no deviene por eso una práctica no fiable racionalmente.

El último capítulo de *Perceiving God* desarrolla la idea de que las bases justificantes de la creencia religiosa incluyen asimismo formas explicativas procedentes de la experiencia, la tradición, la revelación y la teología natural. Cada una de estas fuentes, incluida la percepción directa de Dios, aportaría su contribución propia, al interactuar con las demás y converger en un horizonte acumulativo de apoyo mutuo.

Richard Swinburne

Nos ocupamos finalmente de Richard Swinburne (1934), profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Oxford. Swinburne concede a la teología natural un puesto mayor el que le dispensan Plantinga y Alston. Valora en gran medida la probabilidad de que Dios exista a la vista de las evidencias acumulativas que se ofrecen a su experiencia global. Dice Swinburne: «Los que creen en la capacidad de la ciencia moderna para alcanzar conclusiones justificadas acerca de cosas que se encuentran muy allá de la experiencia inmediata, como las partículas subatómicas y las energías nucleares, el “big bang” y la evolución cósmica, habrán de mostrarse acogedores hacia mi empresa»⁹⁸.

Después de exponer una serie de argumentos, Swinburne aduce que los diversos fenómenos mencionados son más probables si hay un Dios que si no lo hay. Entre esos fenómenos enumera la existencia del universo, su orden y armonía, la existencia de personas y animales, las oportunidades de cooperación para adquirir conocimiento y moldear el universo, el patrón de la historia, algunas evidencias de milagros y el hecho de la experiencia religiosa. Añade también que la existencia del mal no arguye de modo conclusivo contra la existencia de Dios.

Considera que la sola evidencia de la experiencia religiosa basta para hacer del teísmo algo más que probable⁹⁹. Si Dios existe es razonable esperar que podría haberse mostrado a lo largo del tiempo a personas capaces de oírle, hablar con Él y adorarle. Igual que nos parece racional aceptar el testimonio de una persona sobre asuntos y objetos ordinarios, es lógico que aceptemos experiencias religiosas que proporcionan motivos *prima facie* para creer en sus contenidos.

98. *The Existence of God*, Oxford 1991, p. 2.

99. *Ibid.*, p. 291.

Aparte de las valoraciones que puedan hacerse de los argumentos y perspectivas invocados por los tres filósofos analíticos que hemos mencionado, es evidente que han aportado, con muchos otros, una nueva epistemología que supera los planteamientos apriorísticos del empirismo y del racionalismo, que desde el siglo XVIII han contaminado en gran medida la filosofía de la religión. El racionalismo puro había reducido los tipos de certeza a una unidad y monotonía intelectual que no podían prevalecer.

11. FILOSOFÍA FEMINISTA

Existe una filosofía feminista de la religión, que se desarrolla en Europa y Estados Unidos a partir de 1960. Sus representantes más destacadas son Mary Daly (1928; Boston College; *The Church and the Second Sex*, 1968; *Beyond God the Father*, 1973; *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, 1978), Sally McFague (Vanderbilt University; *Metaphorical Theology*, 1982; *The Body of God*, 1993), Luce Irigaray (1930; *Speculum of the Other Woman*, 1985), Julia Kristeva (1941; Paris; *Tales of Love*, 1987), Pamela Sue Anderson (1959; Sutherland; *A Feminist Philosophy of Religion*, 1978), Grace Jantzen (1948; Manchester; *God's World, God's Body*, 1984; *Becoming divine*, 1999).

El trabajo de mujeres en este campo se encuentra menos desarrollado que el que ha tenido lugar hasta ahora en los campos de la epistemología, ética y filosofía política. La filosofía feminista de la religión arranca de un modo de pensar que insiste en que la experiencia e identidad femenina, así como el modo de ser, sentir y pensar de la mujer han de ser considerados iguales, o al menos equivalentes, a los del varón. Presupone metodológicamente que la mujer ha estado dominada y perjudicada por un estilo de pensamiento que es culturalmente patriarcal.

Esta filosofía pone en tela de juicio algunos dualismos tradicionales, como los de cuerpo y alma, razón y deseo, sujeto y objeto. Algunas autoras avanzan propuestas reformistas, mientras que otras son más radicales en sus planteamientos. Prácticamente todas critican el teísmo tradicional y la noción de Dios que implica, así como la idea de un yo desencarnado.

PARTE II
HOMBRE Y RELIGIÓN

Capítulo quinto

El ser humano. Lenguaje. Mito

1. EL SER HUMANO

La concepción del ser humano resulta de gran importancia para el recto planteamiento de una filosofía de la religión. Establecer una idea correcta del ser humano no es tarea fácil, y la noción que se acepte será siempre un perfil abierto a nuevos descubrimientos y sugerencias válidas. La reflexión humana se ha interrogado desde sus comienzos acerca del ser y de la naturaleza del hombre y de la mujer. Esta reflexión ha mantenido un marcado carácter histórico y progresivo.

Se ha caracterizado por avances y percepciones que han contribuido de modo decisivo a descifrar los enigmas del ser humano. Esa reflexión se ha desviado también y torcido con frecuencia, y ha dibujado a veces caricaturas del hombre. Ha presentado a los seres humanos como criaturas moralmente deformes semejantes a personajes de un teatro de lo absurdo. Recordar los aspectos que parecen definitivamente adquiridos en la reflexión más solvente sobre el ser humano es el propósito de estas páginas, que entienden al hombre y a la mujer como protagonistas y parte esencial de la relación religiosa.

No poseemos una visión unitaria del hombre. No nos referimos al hecho obvio de que hay diversas maneras de concebirlo, muchas de ellas radicalmente opuestas, porque la cuestión del hombre se ha convertido hace mucho en un asunto cargado de ideología. El hombre es un núcleo radical de la realidad cuyo examen obliga a tomar posición acerca de Dios y el mundo, el tiempo y la eternidad.

La carencia de una visión unitaria significa que el misterio del hombre se refracta, al ser analizado, en una suma de cuestiones diversas, que tienen que ver con su origen, su constitución biológica, su naturaleza o esencia, su relación con los demás seres, su destino. Es evidente que, por motivos cuantitativos y cualitativos, el hombre no es abarcable del todo por la reflexión que él lleva a cabo sobre sí mismo. Lo cual no quiere decir que, apoyados en la experiencia y en el pen-

samiento de la humanidad que se han demostrado más válidos, no podamos avanzar hacia una comprensión cada vez más completa, aunque nunca acabada, del ser humano en las dimensiones de varón y mujer que lo constituyen.

«En ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad»¹. Estas palabras, escritas hacia 1927, conservan toda su vigencia. Podrían ser reforzadas por otras de Martin Heidegger, que en fechas próximas escribía lo siguiente: «Si a la *ciencia*, en general, le está negado el abordar científicamente su propia esencia, entonces y con mayor razón le está impedido a la ciencia acceder a lo inabarcable que impera en su esencia. Se muestra así algo irritante. Lo inabarcable en cada caso de las ciencias, la naturaleza, el hombre, la historia, la lengua, es, *en cuanto tal* inabarcable, inaccesible por y para las ciencias»².

Se ha dicho que estudiar la naturaleza humana es aprender a no asombrarse de nada. Y esta perspectiva de sabiduría y experiencia se halla muy presente en las reflexiones sobre el hombre que el Concilio Vaticano II ofrece sintéticamente en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*³. La riqueza y complejidad del ser humano, su capacidad increíble de elevación y abajamiento, se muestran en el hecho de que el hombre –como afirma Max Scheler– contiene y resume *todos* los grados y niveles esenciales de la existencia, y especialmente de la vida. En él alcanza la naturaleza entera la más concentrada unidad de su ser⁴. El hombre y la mujer mantienen por eso una relación con todo el universo. No sólo la mantienen, sino que saben que la mantienen. El hombre puede ser más o menos que un animal, pero nunca un animal.

El ser humano es por excelencia un ser en peligro y lleno de carencias. Ante su vulnerabilidad cabe, sin duda, preguntarse: «¿Cómo ha sido posible que este ser, ya casi condenado a muerte, este animal enfermo, retrasado, doliente, cuya actitud fundamental es la de encubrir y proteger medrosamente sus órganos mal adaptados, supervulnerables, se haya salvado en el “principio de la humanidad”, y con éste en la civilización y en la cultura?»⁵.

2. CONCEPCIONES DEL HOMBRE

Las concepciones y paradigmas del ser humano han sido muy variadas a lo largo de la historia. Podrían mencionarse, en una relación muy breve y reductiva, las ideas sobre el hombre contenidas en los sistemas platónico, aristotélico, agus-

1. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 13.^a ed., Buenos Aires 1938, 1978, p. 24.

2. *Ciencia y meditación*, Chile 1984, p. 134.

3. *Gaudium et spes*, nn. 12-18.

4. *El puesto del hombre en el cosmos*, cit., p. 33.

5. *Ibíd.*, p. 78.

tiniano, tomístico, cartesiano, kantiano, kierkegaardiano, heideggeriano. Deberían añadirse muchas más, y aun así sería imposible aproximarse a un elenco razonablemente completo.

La visión antropológica de los sistemas mencionados nos informa sobre los momentos de la historia del pensamiento en los que la filosofía del hombre parece haber alcanzado un denso punto de síntesis, que da razón de la sensibilidad, afanes y pesimismo de toda una época cultural. Tales sistemas se articulan en conexiones y se expanden en avenidas que permiten acceder a otras visiones antropológicas tal vez menos influyentes y conocidas pero de algún significado por sí mismas.

Platón ha construido su paradigma antropológico a partir del alma. Lo ha diseñado desde arriba. El alma es divina y se halla absolutamente urgida por los valores, en una ascensión que la invita y conduce hacia su origen: *Sursum vocant illam initia sua*. Platón acude al mito como modo, junto al razonamiento dialéctico y al modo de pensar discursivo, de ampliar las fuentes del conocimiento y de la verdad. En definitiva, el hombre es su alma, y esto es un axioma que impregna por entero la antropología clásica de los griegos.

El alma ha caído en el mundo material y se halla encerrada en el cuerpo como en una cárcel. La contemplación de los mundos de las ideas, particularmente de la Idea del Bien, actúa y es capaz de realizar en el hombre la subida al mundo inteligible, y con ello la adquisición del verdadero saber, que libera de la prisión y del encerramiento corporales. Al final, el alma que ha practicado la virtud y se ha desprendido del cuerpo está en condiciones de acceder al mar infinito de lo divino, al que pertenece por origen.

A pesar de las serias objeciones que suscita, la concepción platónica del hombre «es una de las más fascinantes que la mente humana haya podido pensar. Ha ejercido por eso un influjo profundo y duradero en innumerables pensadores, incluidos muchos cristianos, hasta nuestros días, e impreso una huella profunda en toda la cultura occidental»⁶.

A diferencia de Platón, *Aristóteles* elabora su visión del hombre desde la experiencia y lo que ésta nos enseña acerca del ser humano. Es el primero que lo define como un *animal racional*. El cuerpo no es para Aristóteles la prisión del alma, sino parte integrante del hombre y se encuentra unido al alma hasta el punto de formar con ella una sola realidad. El ser humano puede ser entendido como cuerpo animado o alma encarnada.

La felicidad y el fin del hombre consisten, para Aristóteles, en el conocimiento y la contemplación de la verdad, y en esto es heredero de Platón. Nuestro autor sostiene la inmortalidad del alma. El alma es inmortal en cuanto ejercita la

6. B. MONDIN, *Antropología filosófica*, Bologna 2000, p. 35.

función de intelecto agente o activo (el que ilumina los datos sensibles en el conocer, y origina así la idea). Aristóteles ofrece una visión unitaria del hombre, que no está formado por dos sustancias contrastadas, sino de dos aspectos que constituyen una única sustancia y cooperan a todas las actividades que el hombre lleva a cabo en orden a su perfección última.

«En la concepción agustiniana del hombre –escribe B. Groethuysen– se encuentran los diferentes rasgos que aparecen en la antropología antigua, insertos en un marco religioso, en el que adquieren un nuevo significado y se unen para formar un nuevo tipo de hombre»⁷. Agustín de Hipona ayuda decisivamente a elaborar en un plano conceptual y filosófico los aspectos de la historia de la salvación que afectan directamente al hombre y a la mujer, es decir, su origen y su fin último, el valor de la persona humana, su relación con Dios, con el mundo y con los demás, la valencia cósmica de su naturaleza físico-espiritual.

Agustín utiliza las categorías de pensamiento propias de Platón y de Plotino. Oscilante respecto a la naturaleza del alma humana, Agustín la considera mucho más un proceso personal que una sustancia, sin negar en ningún momento su consistencia y realidad bien definida. El alma es el aspecto más hondo de la personalidad. Pero el hombre no se identifica con su alma, como entiende el pensamiento griego. El cuerpo no es, por lo tanto, para Agustín algo accidental, y no es en absoluto la cárcel del alma.

Creada por Dios, el alma ha sido hecha para unirse con Él, y en esa unión radica su felicidad eterna. Hasta que llega ese momento de consumación, el hombre encuentra a Dios en el interior de sí mismo. Allí se sitúa en un horizonte de infinitud divina y se sustrae a la dispersión, en una dinámica que le conduce hacia el centro verdadero de su existencia personal. La perfección del hombre consiste en tender a la unidad. La imperfección significa perderse en lo múltiple.

La antropología de Tomás de Aquino se halla construida en el marco de una visión cristiana teocéntrica, pero tiene en cuenta con singular acierto los datos del análisis filosófico que al autor le parecen más adecuados. El Doctor Común, *Doctor Humanitatis*, se apoya en la concepción aristotélica. Adopta las explicaciones del filósofo griego acerca del conocimiento intelectual mediante la abstracción, la idea del alma como forma sustancial del cuerpo, y la tesis de que el alma racional asume las funciones de las almas vegetativa y sensitiva.

Pero Tomás completa y corrige a Aristóteles cuando afirma que el alma posee su propio *actus essendi* y es en ese orden una sustancia completa; que es del todo espiritual e inmortal; y que el hombre es persona. Crítico en este punto de la cultura medieval, nuestro autor no ve al cuerpo como enemigo del alma, y lo considera necesario para que el ser humano pueda ser entendido y se realice como persona.

7. *Antropología filosófica*, Nápoles 1969, p. 146.

El hombre y la mujer son seres sociales, y necesitan de la sociedad para llegar a ser ellos mismos y conseguir sus fines. Pero la comunidad que es la familia o el Estado se hallan al servicio de la persona y no viceversa.

René Descartes introduce en la historia del pensamiento una nueva visión del hombre, que contrasta radicalmente con la propuesta por los autores medievales. Es una visión nueva no sólo por los contenidos, sino sobre todo porque el hombre cartesiano es considerado centro y medida del universo, y su naturaleza se diseña y se piensa sin ayuda de ningún soporte teológico.

Descartes desarrolla una antropología psicológica-reflexiva, que tiene algo en común con la de Agustín de Hipona, pero carece de las referencias religiosas propias de éste. Elegido el «cogito ergo sum» como punto de partida, Descartes concibe al ser humano como un sujeto cuya sustancia consiste en el pensar. El hombre se identifica con su alma, como ya sostenía Platón. El cuerpo no formaría parte, por lo tanto, de la naturaleza humana. El cuerpo es *res extensa* y se une con el alma accidentalmente mediante la glándula pineal. Cuerpo y alma son cada uno sustancias completas. El alma no es, como ocurre en Aristóteles y Tomás de Aquino, forma o entelequia del cuerpo.

Descartes no admite diferencia alguna entre el cuerpo humano y el de los animales, que concibe como máquinas semovientes.

La libertad es en la antropología cartesiana la facultad soberana. Hace del hombre señor de sí mismo y de sus acciones. Mientras que Tomás de Aquino distingue entre voluntad y libertad, y estima actos libres solamente aquellos regidos por la razón, Descartes magnifica la voluntad y la antepone en importancia y creatividad a la razón.

Si Descartes había considerado al hombre como eje de la realidad, *Immanuel Kant* lleva a cabo una «segunda revolución» antropológica, al afirmar que, en el acto de conocer, la prioridad no atañe al objeto sino al sujeto: es éste el que impone al objeto sus formas o estructuras *a priori*, tanto a nivel sensitivo como intelectual. El objeto conocido se constituye en el plano epistemológico, pero no el plano ontológico. Kant declara imposible la metafísica, como saber que pretende conocer lo incognoscible, es decir, la cosa o el objeto en sí.

Kant no ha elaborado una antropología propiamente dicha. Se limita a considerar las actividades teóricas, morales y estéticas del sujeto humano. La libertad del hombre es para Kant una exigencia postulada por la moralidad y por el imperativo categórico, dado que este imperativo racional (obra de tal modo que tu acción pueda ser elevada a norma universal de conducta moral) carece de valor si no fuera posible una decisión libre por parte del hombre. También la inmortalidad del alma humana, que Kant considera metafísicamente indemostrable, es afirmada como exigencia moral, para que la voluntad pueda alcanzar su ideal de perfección en la virtud.

El legado negativo de Kant a la filosofía de la religión consiste principalmente en limitar drásticamente la capacidad de la razón humana para conocer la

realidad de Dios, el mundo y el hombre; y en la introducción de un dualismo antropológico, con las nociones separadas de un hombre fenoménico sometido a la necesidad, y un hombre inteligible, que sería el hombre propiamente libre.

Martin Heidegger es probablemente el filósofo más original e influyente del siglo XX. A pesar de la oscuridad de sus textos y de lo escapadizo y ambiguo de muchas de sus posiciones intelectuales, sus ideas han dado forma a numerosas posturas del pensamiento contemporáneo. Heidegger desea construir una antropología ontológica, en la que el hombre es presentado como la puerta de acceso al ser, el espacio luminoso donde el ser se revela como *Dasein* o ser-ahí.

Nuestro filósofo aplica al hombre el método fenomenológico, es decir, parte del hombre tal como lo percibe y deja que se manifieste, a fin de comprenderlo en su realidad. El hombre es para Heidegger un ser-en-el-mundo, que debe realizarse a sí mismo en un tipo de existencia, cuyo rasgo más saliente es la temporalidad. El ser humano de Heidegger es facticidad y posibilidad. Facticidad significa que ha sido «arrojado» a la existencia, pero esa limitación radical contiene las semillas de un proyecto vital que el hombre debe llevar a cabo para lograr la autenticidad a que le obliga su condición.

El pensamiento heideggeriano desestima cualquier dimensión religiosa o creyente, y se mueve siempre dentro de un horizonte «ateo». La muerte ocupa un lugar esencial en todo el sistema. En ella conquista el hombre la totalidad de su vida. Sólo mediante la muerte deviene un todo la vida humana, porque la muerte la limita, la informa y la preserva de desfigurarse.

Es evidente que a pesar de las intuiciones válidas que reposan en la base de la filosofía de Heidegger, éste ha dejado sin resolver asuntos cruciales que afectan de modo inevitable a la existencia humana. «Lo que le falta a Heidegger es una lectura metafísica tanto del ser como del hombre mismo»⁸.

En el siglo XX, las propuestas filosóficas acerca del hombre se han multiplicado de manera exponencial. Casi todos los pensadores de alguna importancia han ofrecido su propia visión antropológica. Así lo han hecho Ernest Bloch (el hombre utópico), Sigmund Freud (el hombre instintivo dominado por el inconsciente), Ernst Cassirer (el hombre simbólico), Jean-Paul Sartre (el hombre aburrido presa de la náusea vital), Paul Ricoeur (el hombre falible), Gabriel Marcel (el hombre problemático abierto a la esperanza), Martin Buber (el hombre dialógico), Arnold Gehlen (el hombre carencial y de la cultura), Michel Foucault (el hombre arqueológico, producto de la civilización)...

Esta variedad de concepciones es una muestra de creatividad y también de la desorientación que contamina y hiere un asunto tan crucial como la idea del hombre. Esta idea necesita una construcción que tenga en cuenta lo mejor y más sólido que haya producido la reflexión humana a lo largo de los siglos.

8. B. MONDIN, *Antropología filosófica*, cit., p. 81.

3. QUÉ ES REALMENTE EL HOMBRE

Una concepción recta y coherente del hombre, que abarque todas las dimensiones de la complejidad del ser humano hombre y mujer, encierra un valor capital para la filosofía de la religión.

El hombre es un ser corpóreo-espiritual, que debe ser entendido como una unidad radical con dos vertientes. En la realidad humana, cúspide del mundo animal, se enlazan intrínsecamente la dimensión material del universo y el espíritu que vivifica y anima la materia. El ser humano es sexuado y sólo se halla completo en el varón y la mujer, componentes esenciales, cada uno de ellos, de la humanidad.

La apertura al mundo exterior de los otros y de las cosas es esencial al ser humano. El hombre es precisamente «el ser cuya conducta consiste en “abrirse al mundo” en medida ilimitada. Para el animal, en cambio, no hay objetos. El animal vive extático en su mundo ambiente, que lleva estructurado consigo mismo adonde vaya, como el caracol lleva encima su casa»⁹.

El hombre y la mujer son seres históricos, es decir, son una esencia estable más una biografía, que se desarrolla en el tiempo. La condición humana se extiende y realiza en un pasado, un presente y un futuro. «Nuestro yo –escribe Ortega– es siempre un futuro, un porvenir inmediato y remoto que hay que lograr y asegurar; en suma, el yo de cada uno de nosotros es ese extraño que, en nuestra íntima y secreta conciencia, sabe cada uno de nosotros que tiene que ser. Esa íntima conciencia nos dice constantemente quién es ese que tenemos que ser, esa persona o personaje que tenemos que esforzarnos en realizar, y nos lo dice con una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz... que nos susurra el mandamiento de Píndaro: “llega a ser el que eres”; una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino»¹⁰.

El hombre es, por así decirlo, un ser *in fieri*. Tiene que «ganarse la vida». Es un ser que consiste no en lo que ya es, sino en lo que aún no es. Es como una pretensión de ser esto o lo otro. Tiene que luchar por llegar a ser lo que tiene que ser. «El toro, si existe, existe ya siendo toro, pero el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia»¹¹. En esto consiste mucho del riesgo, de la imprevisibilidad y de la grandeza de la vida humana.

Cuando decimos que el hombre y la mujer son personas los calificamos del modo más elevado posible. Ser persona significa que el hombre posee una capacidad innata de autotranscendencia, y se halla dotado de una dignidad asociada hondamente a su libertad. Libre es el hombre entero en cualquier circunstancia.

9. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos* (1938), cit., pp. 57-58.

10. Juan Vives y su mundo, *Obras Completas IX*, pp. 513-514.

11. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, Madrid 1939, p. 51.

No es libre sólo el hombre espiritual (Lutero) o el hombre inteligible (Kant). Es libre el hombre y la mujer completos, que son a la vez corporales y espirituales, fenoménicos e inteligibles. La autotranscendencia y el hecho de que el ser humano libre sea señor de su propio destino le permite asombrosamente llegar a ser interlocutor de Dios, como enseñan la Biblia y la teología. «La persona es una obra de arte, la más grande de todas las obras de arte»¹².

«El hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad. Si por vocación no se entendiese sólo, como es sólito, una forma genérica de la ocupación profesional, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación. Pues bien, podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica»¹³.

Porque el hombre es un ser en peligro, lo cual refleja su condición de ser caído. Basta considerar la división interior que padece, su constante inclinación al mal, sus dificultades para reconocer la verdad y el bien y practicarlos, su sentido de culpa, y sus afanes de liberación, sin saber bien en qué deba ésta consistir. La ambigüedad de todo lo humano, atraído a la vez por las alturas y los abismos, indica muy bien que el hombre es un ser singular y problemático. Está justificado que pueda hablarse del enigma, o al menos del misterio, del hombre.

Uno de los aspectos más característicos del ser humano es la autoconciencia. El hombre sabe que es hombre. El animal no sabe que es animal. El hombre sufre y sabe que sufre, goza y sabe que goza, muere y sabe que muere. Nuestras experiencias conscientes contienen siempre algo cualitativo. No es lo mismo, consiguientemente, escuchar música o beber vino.

La autoconciencia es subjetiva por definición, y existe sólo en cuanto experimentada por humanos. Tiene un modo de existencia en primera persona, que exige un Yo. Todo estado consciente viene a nosotros como parte de un solo campo unificado de conciencia. No oímos sin más el sonido de la música ni sentimos el sabor del vino, sino que ambos son dimensiones de una experiencia consciente más amplia.

Estos aspectos no son independientes entre sí. Son rasgos diferentes del carácter esencial de la conciencia, que puede ser denominada subjetividad cualitativa.

Dotado de conocimiento, voluntad libre, impulsos y vida emocional, el hombre puede con esfuerzo investigar la verdad de sí mismo y del mundo, aunque los resultados de esa búsqueda puedan ser con frecuencia fragmentarios y fa-

12. B. MONDIN, *Antropología filosófica*, cit., p. 263.

13. J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe desde dentro, Obras Completas IV*, p. 401.

libles. La vida humana necesita para su realización y orientación rectas la combinación de lo que hay en el hombre de racional y también de impulsivo. Las categorías superiores del ser y de los valores pueden demostrarse muy débiles si no son ayudadas en su desarrollo y operatividad por los aspectos elementales e impulsivos del mismo ser humano que lleva y aprecia esos valores. Para que lo noble del hombre sirva a su transformación y domine, ha de asociarse necesariamente a la pasión, de la que recibe alas e impulso. «La razón es incapaz de regir las pasiones, a no ser que ella misma se convierta en pasión»¹⁴.

El hombre es un ser social. Lo es radicalmente, porque sin la comunidad donde ha nacido, crecido y aprendido a hablar, pensar y vivir, el hombre no es nada, y no podría existir como ser humano. El hombre necesita de los otros en múltiples sentidos, que no podemos tratar aquí. La modernidad occidental ha abierto la mente hacia una comprensión antropológica de los demás, en sus semejanzas y en sus diferencias, y ha mostrado con ello su carácter dialógico, tolerante y adverso al absolutismo cultural.

El ser humano es un ser religioso. Lo es, para el cristianismo, por el hecho de haber sido creado a imagen de Dios¹⁵. El hombre y la mujer son iconos de Dios. Se trata de una afirmación cuyo pleno alcance se nos escapa en gran medida. Pero supone, en cualquier caso, una descripción teológica del ser humano en relación con Dios. Lo religioso es entonces un aspecto constitutivo del hombre, como demuestran innumerables y constantes datos sobre la humanidad histórica. Sólo la vanidad y autocontemplación del hombre intelectualizado ha puesto en duda o negado la naturaleza y orientación religiosas del hombre y de la mujer de todos los tiempos y culturas.

La actualización crítica y prudente de su ser religioso es la juventud del hombre. La búsqueda consciente o inconsciente del placer, la ciencia o la cultura por sí mismos y como sucedáneos de la religión significan la vejez de lo humano.

El ser religioso se refleja en todas las dimensiones del hombre, porque es algo que brota de su condición natural creada. La complejidad de la religión, oscilante entre la unión con lo divino y las deformaciones más sorprendentes, corresponde a las posibilidades de creación y abyecciones contenidas en el ser humano. El carácter comunitario de la religión tiene que ver directamente con la dimensión social de la persona. Lo mismo puede decirse de la naturaleza corpórea y gestual del fenómeno religioso, que corresponde a la unidad corpóreo-espiritual del hombre. La dimensión histórico-evolutiva de la religión, encarnada en las religiones de la humanidad, refleja el ser necesariamente histórico y temporal del hombre y de la mujer.

14. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos* (1938), cit., p. 103.

15. Gn 1, 27.

4. EL LENGUAJE

El hombre es un ser de lenguaje. El lenguaje es mucho más que una propiedad del hombre. Forma parte de su constitución humana. No es que el lenguaje tenga para el hombre una importancia capital. Es que sin lenguaje no hay hombre completo. Porque sin lenguaje no se constituye la mente. Sin lenguaje, el hombre y la mujer no se abren al mundo, y sin esa apertura y comunicación, que es más que el hacerse entender, no se puede construir el ser humano. «El lenguaje no sólo abre al hombre la realidad, sino que también contribuye al desarrollo de la misma vida humana. De modo que la realización del anhelo humano de una vida individual y social libre va indisolublemente unida al lenguaje»¹⁶.

Estas afirmaciones adquieren especial solidez cuando se refieren al lenguaje escrito, a lo que comúnmente se denomina escritura. El lenguaje escrito, coherente y articulado, es el verdadero *test* de las ideas válidas. Mientras no se encuentran las palabras para expresarlas en un texto, las ideas más brillantes podrían ser meros fantasmas que rondan por la mente. «La escritura ha transformado la mente humana más que cualquier otra invención»¹⁷.

El lenguaje es, por lo tanto, un auténtico rasgo ontológico del hombre y de la mujer, y tiene que ver con la estructura misma de su existencia. De ahí la importancia única que encierra la palabra, junto al silencio y la acción, para expresar todo el ser humano.

No nos interesa detenemos ahora en las funciones atribuidas al lenguaje. Nos basta recordar que, según las clasificaciones más usuales, el lenguaje desempeña al menos tres funciones: 1. descriptiva o representativa; 2. expresiva; y 3. intersubjetiva o comunicativa¹⁸.

En su función representativa, el lenguaje se muestra como una actividad intencional del que habla, que tiene el fin de describir un objeto exterior o interior.

La función expresiva del lenguaje se dirige a testimoniar y hacer patente a otros algunos aspectos de nuestra personalidad. La función comunicativa desarrolla los aspectos dialógicos o intersubjetivos del lenguaje. Es la más importante de sus funciones, dado que sin lenguaje intersubjetivo no hay realmente persona, porque no puede existir un Yo si no hay un Tú¹⁹.

«La primacía de la palabra, de lo que puede decirse y comunicarse en el discurso —escribe George Steiner—, es característica del genio griego y judío y llegó hasta el Cristianismo. El sentido clásico y el sentido cristiano del mundo se esfuerzan por ordenar la realidad bajo el régimen del lenguaje.

16. J. SCHMITZ, *Filosofía de la religión*, Barcelona 1987, p. 154.

17. W. J. ONG, *Oralidad e scrittura*, Bologna 1986, p. 119.

18. Cfr. K. BÜHLER, *Teoría del lenguaje* (1934), Madrid 1950.

19. Cfr. R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Madrid 1963; M. BUBER, *Yo y tú*, Madrid 1993.

»El código de Justiniano, la *Suma Teológica*, y la *Divina Comedia* son testimonios solemnes de la creencia en que toda la verdad y todo lo real –con excepción de una zona reducida y peculiar en la misma cumbre– pueden alojarse dentro de las paredes del lenguaje»²⁰.

Dado que la religión es en gran medida no sólo una realidad de contenidos, sino también de palabras y de lenguaje, cualquier asunto en el campo de la filosofía de la religión provoca cuestiones e interrogantes que tienen que ver con el alcance del lenguaje y la significación.

La reflexión sobre el lenguaje ha devenido asunto central de la cultura del siglo XX y lo será también muy probablemente a lo largo del siglo presente. Vivimos en una era hermenéutica, que se interroga sin cesar sobre el sentido de las palabras y de los textos. La historia del lenguaje ha sido en alguna medida historia del pensamiento antiguo, medieval o moderno, pero la afinidad entre pensamiento contemporáneo y lenguaje alcanza imponentes proporciones.

El «giro del lenguaje» no sólo afecta a la lingüística y a las teorías semánticas, sino también a la filosofía y a los estudios literarios; y supone una gran ruptura con muchas premisas tradicionales. «La revolución kantiana llevaba en sí misma la semilla de una revisión y una crítica fundamentales de las relaciones entre palabra y mundo. La disociación del lenguaje y la realidad, de la designación y la percepción, es ajena al idealismo del sentido común de Kant, pero está implícita en su discurso»²¹.

El paisaje de reflexión lingüística que nos rodea abunda en planteamientos que arrancan el lenguaje de sus raíces ontológicas y lo reducen a contenidos puramente simbólicos o enunciados emotivos. Otras veces se considera que ninguna adscripción de significado a las palabras puede tenerse por definitiva. Los significados se juzgan como en un perpetuo movimiento, que nunca llega a término. «El esfuerzo por “purgar el lenguaje” de sus impurezas metafísicas, de sus frívolos fantasmas llenos de influencias no estudiadas, se adopta en nombre de la lógica, de la formalización transparente y del escepticismo sistemático»²².

Este panorama de lenguaje empobrecido se agrava para la expresividad humana y el mundo del significado, cuando se reduce de modo absolutista toda la experiencia humana al lenguaje, a ese mismo lenguaje que ha sido privado de capacidad para decir la realidad del ser y de las cosas. Episodios extraídos de la vida real hablan un discurso muy distinto.

«La historia de Lourdes –escribe Ruth Harris– proporciona un expresivo ejemplo de las limitaciones de tal planteamiento (reducir toda experiencia a lenguaje), al colocar en el centro las frecuentemente inarticuladas expresiones cor-

20. *Lenguaje y silencio*, Barcelona 1994, p. 36.

21. G. STEINER, *Pasión intacta*, Madrid 1997, p. 46.

22. *Ibíd.*, p. 49.

porales y de sufrimiento físico. El cuerpo silencioso de Bernadette Soubirous en éxtasis presentaba una realidad corpórea que transformaba las vidas de los testigos de un modo que no podían efectuar mil palabras. Las exclamaciones angustiadas de los peregrinos ofrecían una visión de dolor y tensión físicas que era parte de la cultura tanto como los innumerables comentarios sobre el santuario. Esta historia se contiene tanto en conciencias y cuerpos humanos como en textos»²³. El lenguaje de las palabras es de capital importancia, pero no lo es todo donde interseccionan y se cruzan nuestro mundo visible y el mundo trascendente.

5. VALOR DEL LENGUAJE SOBRE DIOS Y LO SAGRADO

Importa mucho en filosofía de la religión mantener una concepción unitaria del lenguaje, y no considerar el lenguaje religioso como un lenguaje aparte y radicalmente diferente del lenguaje ordinario. Hablar, en efecto, de «lenguaje religioso» puede resultar desorientador, porque si bien el lenguaje sobre los fenómenos religiosos contiene aspectos propios en el significado, nunca debe aislarse en sí mismo y separarse del lenguaje común.

El lenguaje considerado religioso es sencillamente el lenguaje ordinario que se refiere a experiencias y objetos religiosos, cuando los menciona, describe y valora. No es en ningún caso un lenguaje autónomo o «protegido», y hecho inmune a los principios de lectura, interpretación y valoración del lenguaje en general.

La idea wittgensteniana de que los términos y conceptos de las creencias religiosas sólo son inteligibles dentro de la práctica y del mundo religiosos no es sostenible. El lexicón de la religión se halla plagado de palabras que se usan exactamente como en cualquier otro contexto. Si consideramos, por ejemplo, el Credo de Nicea-Constantinopla (381) encontramos frases como «fue crucificado en tiempo de Poncio Pilatos, padeció (muerte) y fue sepultado». El texto incluye palabras y expresiones como hombre, Iglesia apostólica, por nosotros. Las oraciones de petición suplican la salud de cuerpos enfermos, y piden fuerza, valor, gracia, y aceptación de la voluntad divina.

Sería absurdo pensar que esos términos y frases se usan en un especial sentido religioso, distinto de otros sentidos²⁴.

«Las afirmaciones teológicas –escribe Ian T. Ramsey– han de tener un contexto lógico que se extiende a y que es continuo con las afirmaciones del lenguaje ordinario, para el que la experiencia sensorial es directamente relevante»²⁵.

23. *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*, New York 1999, p. xvii.

24. Cfr. W. P. ALSTON, «Religious Language», en *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. W. WAINWRIGHT, Oxford 2005, p. 227.

25. *Christian Empiricism*, London 1974, p. 21.

Las afirmaciones religiosas son similares a las afirmaciones empíricas. La diferencia está en que aquéllas no se pueden verificar de modo conclusivo, porque no vemos el conjunto o marco completo donde se inscriben. «El lenguaje religioso ha estado siempre ontológicamente, no sólo lógicamente, orientado, es decir, orientado hacia una realidad concreta, no simplemente hacia una palabra que se comporta de modo peculiar; y minimizar o eliminar esta referencia objetiva destruiría el nervio de la religión»²⁶.

Un asunto crucial respecto al lenguaje sobre Dios es su valor de verdad. ¿Puede haber afirmaciones sobre Dios y los misterios y creencias religiosas que posean alcance veritativo, y que añadan, por tanto, algo cierto a nuestros conocimientos de la realidad?

Abundan las respuestas negativas, formuladas sobre todo en la modernidad cultural y filosófica por quienes postulan que las afirmaciones religiosas han de someterse, para ser racionales y propiamente verdaderas, a las reglas de comprobación dictadas por la experiencia (sensorial). Son éstas las posturas que suelen llamarse verificacionistas o fundacionalistas.

Sus defensores defienden la idea de que una afirmación fáctica sólo puede tener valor objetivo de verdad si puede someterse con éxito a verificación empírica. Numerosos filósofos de la religión han aplicado este principio a los enunciados sobre Dios y concluido que estos enunciados y afirmaciones acerca de lo divino no podían hacer esa comprobación, y no poseían, por lo tanto, valor de verdad.

El verificacionismo se remonta a los comienzos de la filosofía moderna (Descartes, etc.), pero ha sido mantenido y difundido particularmente en el siglo XX por el denominado Círculo de Viena (Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath...). Desarrollado originariamente en filosofía de la ciencia, el verificacionismo se aplicó más tarde al lenguaje religioso. Aunque fue abandonado relativamente pronto en el campo de la ciencia positiva, su vigencia continúa en algunos sectores de la filosofía de la religión.

Los autores que niegan valor significativo a las afirmaciones sobre Dios, pero que desean retener ese lenguaje, suelen interpretarlo bien en términos naturalistas, o bien como un discurso que expresa sentimientos, actitudes, compromisos, emociones. Algunos definen a Dios de «modo natural», como la «interacción de individuos, grupos y generaciones que promueve la mayor reciprocidad de bienes»²⁷. Otros sostienen, más frecuentemente, que el valor de las formulaciones religiosas es únicamente simbólico²⁸. El «mito» de la encarnación de Dios en Je-

26. N. H. G. ROBINSON, «The Logical Placing of the name "God"», *Scottish Journal of Theology* 24 (1971), 133.

27. H. N. WIEMAN-D. C. MACINTOSH-R. OTTO, *Is There a God?*, Chicago 1932, p. 13.

28. Cfr. G. SANTAYANA, *Reason in Religion*, New York 1905.

sús de Nazaret y su muerte sacrificial en la cruz deben interpretarse, según esta tesis, como un símbolo del valor moral del autosacrificio.

Algunos autores dentro de esta línea interpretativa estiman que las afirmaciones religiosas son esencialmente declaraciones de adhesión a un modo de vivir²⁹, o indicadores de una comprensión válida de la existencia humana³⁰.

6. TIPOS DE LENGUAJE RELIGIOSO

El lenguaje sobre Dios y los misterios de la fe puede ser, en primer lugar, *metafórico*. Este lenguaje, usado e interpretado propiamente, encierra un valor de verdad, de modo que gran parte de sus enunciados, aplicados a Dios, quieren decir lo que dicen, y nos informan adecuadamente acerca de rasgos del Ser divino y sus modos de actuar y sentir.

Si decimos «el Señor es mi roca y mi fortaleza» o «el Señor es mi pastor», no pretendemos mantener que Dios cuida literalmente de un rebaño o que *es* una roca. Al usar esas frases, introducimos términos literales de un modo imaginativo, vivo y plástico, para aludir a determinados rasgos de Dios. Dios es como un pastor que se muestra siempre solícito y abnegado respecto al bienestar de sus ovejas. Es como una roca, porque es siempre constante e inalterable en sus designios.

Este lenguaje metafórico no es meramente retórico, sino que contiene valor de verdad. Su alcance oscila, en el sentido de que deja al criterio y libertad intelectual del oyente el grado de su determinación veritativa, o se acerca prácticamente a un sentido literal. Sugiere que lo que significa literalmente nos sirve como modelo para pensar, realmente y con fundamento ontológico, acerca de la naturaleza, actitudes y acciones de Dios. Paul Ricoeur habla de una «vehemencia metafórica», presente en el lenguaje metafórico.

Pero muchas afirmaciones sobre Dios no son metafóricas, sino *literales*. Ocurre así a las expresiones negativas. Cuando decimos que Dios es inmaterial, atemporal, o que no se limita a un espacio, o que no depende de otro para existir, decimos algo que es literalmente verdadero de Dios.

Lo mismo ocurre con numerosas atribuciones positivas. Si decimos que Dios nos conforta y fortalece en la adversidad, perdona nuestros pecados y nos comunica cómo debemos vivir, no hablamos metafóricamente. Nos referimos a acciones ciertas de Dios en el mundo humano, aunque no sepamos ni podamos decir cómo lo hace en el detalle³¹.

29. Cfr. R. B. BRAITHWAITE, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge 1955.

30. Cfr. G. KAUFMAN, *In Face of Mystery*, Cambridge, Harvard 1993.

31. Cfr. W. P. ALSTON, «Religious Language», cit., pp. 238-239.

Estos modos de lenguaje real acerca de Dios y sus posibilidades de ser verdaderos y originar conocimiento tienen que ver con la *analogía* del ser, cuya exposición clásica se debe a Tomás de Aquino. La analogía es para él una vía fundamental para justificar la validez ontológica de las afirmaciones sobre Dios. Los creyentes piensan que sus afirmaciones significan a Dios como realmente es, aunque no pueden evidenciarlas en términos empíricos de percepción directa. Quieren afirmar que Dios es realmente inmutable y amante, si bien no pretenden conocer cómo posee o ejerce esos u otros atributos.

Tomás de Aquino parte del principio de que «en Dios se encuentran todas las perfecciones de todas las cosas creadas»³². Las propiedades de los «términos de perfección pura» que no se limitan a las criaturas, como bondad, poder, vida (distintos, por ejemplo, a fuerza física o duración temporal) son comunes a Dios y a los seres creados, si esas propiedades se conciben de manera abstracta. Los términos no son unívocos ni tampoco lo son en parte, dado que el modo en que las perfecciones se realizan es radicalmente distinto en un ser absolutamente simple como Dios, y en seres compuestos como las criaturas.

La consecuencia es que si decimos «Dios conoce todo lo cognoscible», afirmamos algo del todo verdadero, dada la semejanza entre el conocimiento divino y el humano. Aunque no podemos hacer plenamente explícito en qué consiste esa semejanza, por la inadecuación residual de todos los términos usados en el lenguaje discursivo, aplicados a un ser absolutamente simple.

Esto no significa que los términos de pura perfección no son usados literalmente. Son usados para atribuir la propiedad que su sentido en el lenguaje les capacita para expresar. Pero ciertamente ninguno de ellos consigue hacer del todo explícito lo que decimos acerca de Dios.

Formas más o menos reductivas de entender el lenguaje religioso suelen decir que su centro no está en hablar *de* Dios sino en hablar *a* Dios³³, o que queda al arbitrio del creyente lo que quiera significar con lo que dice³⁴. Esta última concepción implica que el lenguaje religioso es el de un grupo o grupos de creyentes, que comparten una misma noción y forma de vida, lo cual es falso.

7. EL LENGUAJE DEL MITO

El *mito* es una forma de lenguaje que necesita ser tenido en cuenta y tratado por la filosofía de la religión. No existe una definición unánime de «mito», que es un concepto ambiguo, sometido a numerosos cambios culturales. Podemos partir

32. *S. Th.* 1, 4, 2.

33. J. SCHMITZ, *Filosofía de la religión*, cit., p. 157.

34. Cfr. D. Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, London 1965, p. 97.

aquí, sin embargo, de la idea de que *mito* es una narración en la que figuras simbólicas y arquetípicas representan acciones, que son expresivas de anhelos, conductas, pasiones y sentimientos humanos.

El mito se diferencia de la leyenda, la fábula y la narración épica. La *leyenda* es una elaboración literaria imaginativa con un apoyo, indeterminado y brumoso, en la historia real. En muchas leyendas puede haber un eco o una resonancia históricos. La *fábula* es un relato forjado en su totalidad por el ingenio de su autor, y cuenta con un fin didáctico actividades y discursos de animales o seres mitológicos. La *narración épica* se aproxima a la leyenda, pero se diferencia de ésta porque busca contribuir, de modo creativo y bello, a la exaltación de una gesta, un pueblo, una raza o un personaje que los encarna y representa.

Mediante un ropaje literario y conceptual no discursivo, que no es meramente prosaico, el mito sirve de vehículo a una enseñanza religiosa, ética, cosmológica, estética, etc. La forma y el contenido del mito no pueden separarse, sin que el conjunto unitario sufra menoscabo. Hay mucho en el lenguaje simbólico y mítico de una religión que no puede revisarse ni eliminarse, sin que se alteren o pierdan sentido aspectos importantes de sus creencias, su culto, y el comportamiento que pide a sus seguidores.

A diferencia del texto mítico, la prosa somete sus enunciados a normas de verificación que no son del todo aplicables a las realidades del mito. La narración mítica puede decir su verdad de modo imaginativo y creador. «La prosa, en cambio, es matemática aplicada. Las afirmaciones que hace deben corresponder a nuestras percepciones sensoriales. La prosa mide, registra y prevé las realidades de la vida práctica. Es la vestimenta del espíritu cuando lleva a cabo sus quehaceres diarios»³⁵.

El *mito* es en la actualidad una noción decantada a lo largo de siglos de reflexión y de experiencia, y es considerado como una vía de alta significación –diferente, pero no meramente opuesta a lo racional y científico– para conocer la realidad. La actividad mitopoyética se manifiesta como innata a la mente humana. La creación de mitos aparece, en efecto, como un modo perenne y típicamente humano de establecer puentes con la realidad del mundo. El mito expresa cuestiones básicas e ineludibles de la existencia humana, procedentes de la experiencia y que buscan una explicación.

La concepción y alcance de lo mítico varían con las condiciones culturales. Pero la presencia del mito, como medio no discursivo y simbólico de conocimiento, resulta compatible con el hecho de que la civilización suponga en gran medida un proceso irreversible de racionalización. El mito no se opone a la verdad. Hay que distinguir entre mito y mitología.

35. G. STEINER, *La muerte de la tragedia*, Caracas 1991, p. 201.

El estudio del mito se ha llevado a cabo en los campos de la filosofía, la religión, la antropología cultural, la literatura, la psicología, etc., y tiene una prolongada historia.

En los albores de la reflexión sobre el mito se desarrolla una interpretación inicial de las narraciones míticas, particularmente las que se encuentran en Homero y Hesíodo, que acude a la *alegoría*, para determinar el sentido de los mitologemas.

Estas interpretaciones alegóricas, que encontrarán algún seguimiento entre los teólogos cristianos de los primeros siglos, no eran capaces de apreciar el hecho, que es patente para la investigación moderna, de que los griegos poseían en sus mitos un alfabeto con el que expresar sus experiencias de las cosas últimas. El recurso a la alegoría dominó la hermenéutica del mito hasta la Ilustración del siglo XVIII. Fuertemente adheridos al culto de la razón y de la racionalidad, los ilustrados proclamaron al mito como expresión de una edad ingenua de la humanidad, incapaz aún de usar adecuadamente su inteligencia.

El clasicismo alemán representado por Goethe establece una concepción del mito que nada tiene que ver con las ideas de la Ilustración. Para Goethe y muchos de sus coetáneos, el mito es poesía, pero es precisamente esta condición poética esencial lo que permite a lo mítico conectar con los niveles más altos de la realidad, que se encuentran íntimamente vinculados a la productividad y creatividad de la naturaleza.

El pensamiento de F. W. J. Schelling supone un decidido intento de integrar al mito en la filosofía, y conecta directamente con las ideas de Goethe. Rechaza toda concepción meramente alegórica, y ve en los mitos formas no desarrolladas de la conciencia humana, que poseen un carácter apriorístico y necesario³⁶.

Otros autores del siglo XIX, como F. Creuzer, J. Görres y J. J. Bachofen, hablan de los mitos como expresiones simbólicas de una sabiduría primitiva de la humanidad.

La denominada interpretación *numinosa* del mito, defendida en nuestro siglo por W. F. Otto, K. Kerényi y M. Eliade, puede condensarse en tres afirmaciones: 1. El mito descansa en la experiencia de una presencia divina, que se produce mediante una hierofanía de dioses y héroes; 2. El mito muestra un sistema cerrado de pensamiento y experiencia, que engloba la totalidad de la existencia humana; 3. Este sistema es comprensible solamente fundamentado en sus condicionamientos históricos.

Vemos entonces que se ha producido una gradual rehabilitación del mito como medio de conocimiento y vía para comprender el sentido de la realidad³⁷.

36. Cfr. *Werke*, XI: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 1837, pp. 198 s.

37. Cfr. K. HÜBNER, «Mythos» I, *TRE* 23 (1993), 599.

El mito es una narración acerca de los fundamentos de todo acontecer. En este sentido, habla de lo sagrado en cuanto realidad originaria que, desde un tiempo primordial no datable, se hallaría en la base de todo lo que ocurre en el mundo real de nuestra experiencia. «El mito no es, por lo tanto, lo contrario a la verdad. Es un discurso que quiere expresar la verdad describiendo la realidad más allá de la mera facticidad, y explica los acontecimientos mediante el retorno a su realidad primigenia, que es al mismo tiempo una realidad arquetípica»³⁸.

Lo mítico obedece a una ontología peculiar, de carácter propio, que presenta al menos cuatro notas específicas, a saber: modelo ejemplar o paradigma, repetición de carácter cíclico, ruptura del espacio neutro o profano, y despliegue de los acontecimientos naturales o humanos con referencia a un tiempo primordial.

El régimen ontológico del mito une lo concreto y lo general, así como lo personal y lo colectivo, lo cual explica el sentido intencional y flexible de las categorías que usa, dentro de unos modelos de pensamiento que no son de separación ni de oposición, sino de integración y asimilación. Es únicamente en el pensamiento abstracto y puramente discursivo donde lo concreto y lo general se resuelven en tensión dialéctica. La dinámica del discurso mítico está como impulsada y dirigida por una intención de totalidad que, por encima de todo, quiere captar la realidad global, sin renunciar por ello a sus matices, particularidades y aspectos.

La formación de los mitos se remonta generalmente a momentos históricos de cultura oral, en los que la memoria opera cómodamente con personajes *fuertes*, que son seres de empresas monumentales, memorables y públicas. Narración, oralidad y memoria son tres aspectos esenciales del estatuto original del mito.

Ésta es una de las razones por las que un arquetipo, paradigma humano, héroe primordial, o personaje epónimo —que son a la vez individuos y símbolos— desempeñan un papel tan importante en la sustancia del mito. Un acontecimiento o una acción determinados adquieren sentido y realidad sólo en la medida en que son considerados repetición de una acción original y arquetípica.

Todos los sucesos y realidades básicas de la existencia humana tienen, según el mito, su origen, explicación y legitimación en un suceso primordial, protagonizado generalmente por un personaje arquetípico.

El mito hace remontar, por tanto, los fenómenos naturales y los patrones de la actividad humana —reglas históricas y leyes naturales reciben tratamiento idéntico— a determinadas explicaciones o narraciones de sus orígenes divinos, que pueden denominarse *Archai*. Estos *Archai* se repiten de modo incesante y periódico. Los mitos griegos nos hablan, por ejemplo, del nacimiento del día a partir de la noche, como de un acontecimiento divino que se reitera diariamente. Hablan también del nacimiento del mar a partir de la tierra, que se repite en cada ma-

38. H. FRIES, *Mito y revelación. Perspectiva teológica*, Col. «Fe cristiana y sociedad moderna», n. 2, Madrid 1984, p. 38.

nantial de agua. El ritmo de las estaciones del año se remontaría al rapto y vuelta de Perséfone, que suceden una vez y otra a intervalos fijos.

La idiosincrasia de una raza, pueblo o tribu vendría explicada míticamente por las características psicológicas individuales de determinados dioses y héroes.

A estos rasgos debe añadirse la concepción mítica del *tiempo*, que radica en su carácter *cíclico*. El tiempo de los mitos nada tiene que ver con el tiempo de la física, de la filosofía o de la historia humana. Los sagrados prototipos son principios explicativos de la realidad que no pueden ellos mismo ser objeto de explicación. No pueden, por lo tanto, ser remitidos a otros acontecimientos, a modo de efectos que se remontan a su causa. No son entonces susceptibles de inserción dentro de una cadena de tiempo o de sucesos profanos. Son en este sentido trascendentes respecto al tiempo ordinario de los mortales.

Se imprimen así en la realidad profana como el sello sobre la cera, y se manifiestan dentro de esa realidad a modo de repeticiones cíclicas y permanentes.

La noción de *espacio*, que en la física clásica es un medio continuo en el que se hallan situados los cuerpos, es para el mito una propiedad o característica del ser numinoso. Cada lugar o espacio se asocia a un objeto sagrado, que puede ser un árbol, un monte, un paraje o incluso la misma tierra. Lugar mítico y objeto mítico no son distinguibles.

La ontología propia del mito que hemos diseñado aquí en sus líneas generales implica que el mito deba contener una racionalidad propia, y que mito y racionalidad no se opongan. Mito es un modo, distinto del de la ciencia, de articular la experiencia humana de la realidad. Ofrece desde luego un sistema de experiencia que es diferente del puramente científico, pero su base empírica permite y exige distinguirlo de la fantasía y del reino de lo ficticio.

Lo mítico está penetrado de su lógica peculiar, que no es tan determinante, imparcial y exacta como la lógica de las ciencias, ni tiende a sistematizar todo en una unidad, libre de cualquier contradicción real o aparente. La del mito no es una lógica del concepto, sino de la representación.

Aunque el mito no domina ya nuestra vida, como ocurría en el caso de las culturas antiguas, lo usamos y contamos con él para dar expresión a factores y elementos anímicos que, sin apoyo mítico, se perderían por entre los resquicios del razonamiento formal discursivo.

Los *mitos* deben distinguirse de la *mitología*. Lo mítico y lo mitológico no coinciden, si bien la mitología se constituye sobre el suelo del mito.

La mitología se desarrolla y toma cuerpo en la fantasía, lo extraordinario y lo preternatural. Viene a ser como una excrecencia o un resplandor naturales y espontáneos de lo mítico. Mito y mitología suelen aparecer confundidos y mezclados en la creación artística.

Hay que observar finalmente que el mito es una narración operativa. Es decir, demanda participación existencial de quienes lo recitan. En el mito no hay

simples espectadores o simples oyentes. Tiene una fuerte dimensión tradicional y social, que convierte en actores a todos los presentes. El mito se conoce y se vive.

El mito guarda, como es lógico, una estrecha relación con la llamada religión natural o cultural. Mito y religión son, ambos, fenómenos humanos originarios que mantienen, por lo tanto, vínculos muy estrechos. La religión se expresa en gran medida con ayuda de la tendencia mitopoyética del hombre, y suele adquirir cuerpo y volumen en la mitología.

Las estructuras, en parte míticas, de la precomprensión humana de la realidad se muestran particularmente activas en la articulación y despliegue de las religiones. Las narraciones que tienen como protagonistas a dioses y héroes, el culto sagrado que se apoya en esos relatos y los recuerda periódicamente, y las leyes de origen divino que han establecido inicialmente y rigen en todo tiempo a la comunidad, son tres componentes básicos de la religión que viven asociados al mito.

Las narraciones constituyen el texto mítico explicativo sobre cuya base la religión se desarrolla, se aplica y se vive. Fundamentan la tradición religiosa de que se trate, y quieren unir, por así decirlo, el cielo con la tierra.

En este marco de comprensión peculiar y no-racional del hombre y de las cosas, lo decisivo es la vigencia de los mitos (protológicos, etiológicos, escatológicos), que tienen que ver con los orígenes del mundo y del ser humano, con la sexualidad, con la aurora y las estaciones, con el paraíso, con hombres visitados por dioses, con la solidaridad humana en la felicidad y en la desgracia, con banquetes sagrados, con la pervivencia y reencarnación del alma.

El mito manifiesta frecuentemente en la religión anhelos humanos de inmortalidad, sabiduría, divinización, fecundidad, pureza, felicidad, etc. Podrían entenderse como presentimientos de un futuro de plenitud, que corre siempre el riesgo de ser arruinado por las fuerzas del mal y de lo negativo.

8. BIBLIA Y MITO

Al acoger y reflejar masivamente *lo real*, que deriva de la Palabra divina, y es *lo verdadero operante en la historia*, la Biblia supone un gran proceso desmitificador. Este proceso, en el que la Palabra de Dios (*Dabar*) contiene un fuerte impulso racionalizador, corre paralelo de algún modo a la desmitificación realizada, bajo otros presupuestos, por el *logos* racional griego.

La Palabra divina creadora supone un radical desencantamiento del mundo, que deja de estar determinado por fuerzas ocultas, causantes de la deriva cósmica y del encadenamiento de la libertad humana. No es la fatalidad mítica, sino la Providencia la que gobierna el mundo, y rige los destinos del hombre. La Biblia, en suma, lleva a cabo un acto crítico de primer orden respecto al mito. Éste pre-

tende abarcar los trabajos y los días de los hombres, pero quien ha realizado verdaderamente esa colosal tarea es el texto bíblico, en el que convergen lo divino y lo humano.

No es posible desnudar y presentar un núcleo de la Sagrada Escritura, al modo en que lo pretendía la interpretación existencial de hace unas décadas. La desmitificación no es realizable en el caso del Evangelio, en primer lugar porque en el libro sagrado no es dado distinguir, al menos en la práctica, entre un núcleo esencial y un revestimiento a modo de cáscara, de la que se pueda fácilmente prescindir. No existe un núcleo o centro del Evangelio, como tampoco existe una esencia de la naturaleza.

Además, la desmitificación como programa hermenéutico se encuentra ya incorporada primaria o básicamente al texto sagrado³⁹, y a un nivel secundario e interpretativo ha sido llevada a cabo de modo gradual en la tradición cristiana de los primeros siglos. La desmitificación bíblica operada, entre otros, por los teólogos cristianos de la escuela de Alejandría en el siglo III, consiste fundamentalmente en un procedimiento interpretativo que se basa en la alegoría, a fin de obviar el tenor literalmente inaceptable de algunos relatos.

Se trataba de salvaguardar el valor de las tradiciones religiosas basadas en la Sagrada Escritura, denunciadas por la crítica pagana como fabulosas. La solución encontrada era mostrar que esos relatos se presentaban bajo una *veste* mítico-simbólica, y que no era necesario ni adecuado tomarlos a la letra. Era posible entonces describir la verdad escondida bajo los símbolos del lenguaje mítico, mediante la aplicación de una exégesis alegórica a relatos como la plantación del Paraíso por Dios, la formación de Eva a partir de la costilla de Adán, el papel desempeñado por la serpiente en la tentación de la primera pareja, etc.⁴⁰.

Hay efectivamente en el lenguaje de la religión cristiana estructuras y categorías míticas. Son elementos que hacen de vehículo de lo numinoso y de lo sacro, y que pueden resultar de algún modo necesarios para que el creyente apoye su experiencia espiritual. Estos elementos míticos advienen al cristianismo, o se encuentran en él, por el hecho de ser una religión. Son elementos o estructuras primarias, que no se dejan ni se pueden desmontar en un proceso existencial de desmitificación.

Pero los misterios cristianos nada tienen que ver con los mitos. Los misterios dicen relación a una realidad trascendente. Los mitos son productos de la mente humana. La relación entre misterios revelados y narraciones míticas ha sido, desde hace tiempo, objeto de un vivo debate teológico. Es un debate que ha devenido cada

39. Cfr. H. SCHLIER, «El Nuevo Testamento y el mito», en *Problemas exegéticos fundamentales en el N. Testamento*, Madrid 1970, pp. 91-107.

40. Cfr. J. DANÉLOU, *La démytisation dans l'école d'Alexandrie*, *Archivio di Filosofia* (1961), 45-49.

vez más sereno y pacífico, lo cual no significa que haya sido, o sea, todavía, una discusión bizantina. Puede hacerse ya, sin embargo, cierto balance.

Es bien conocido que los grandes representantes de la denominada escuela de la historia de las religiones constituyen la parte más crítica del litigio. Influidos por prejuicios de corte racionalista, y sorprendidos por algunas analogías entre el lenguaje del culto y los dogmas cristianos, y determinados elementos narrativos y rituales de los cultos místéricos paganos, autores como Bousset, Reitzenstein, y Loisy, a los que podríamos añadir el mismo Bultmann, afirmaron la dependencia de los primeros respecto a los segundos. Los ritos místéricos habrían tenido cierto papel genético respecto a los misterios del cristianismo.

Estudios más precisos, debidos particularmente a Kittel, Dölger, Prümm, Nock, Metzger y Daniélou⁴¹, han puesto de manifiesto las lagunas y consiguiente insostenibilidad global de las teorías mencionadas, así como lo aparente de la dependencia de los misterios respecto a los mitos. Desde entonces nadie ha sentido como una verdadera amenaza para la originalidad del cristianismo la comparación entre lo cristiano y lo mítico.

Conviene, sin embargo, no deslizarse hacia el extremo opuesto, y afirmar –como ha hecho, por ejemplo, Eric Fascher– que el cristianismo es una realidad hasta tal punto original, que nada tiene que ver con el mundo religioso en cuyo marco nació y se desarrolló. Lo cierto es que si bien el misterio cristiano constituye una realidad completamente *nueva*, aparece ocasionalmente insertado en formas propias de cultos cósmicos de la Edad Antigua. Entre los ejemplos más célebres se halla el del domingo cristiano. Que el domingo sea el día de la Resurrección del Señor no ha impedido a los cristianos transferir a un simbolismo litúrgico propio la denominación de *día del sol*, que tenía en el paganismo. Es una referencia directa al «Sol que surge desde lo alto» (Lc 1, 78), como modo de designar a Cristo.

En estos casos, es evidente que la *vis attractiva* corresponde al acontecimiento histórico-revelado, y que los demás elementos pierden autonomía, por así decirlo, para servir a un significado más real y profundo: *Quidquid evenit in suum colorem trahit*⁴².

Lo mismo ocurre con los elementos míticos que el escritor sacerdotal ha integrado en los primeros capítulos del Génesis. La luz, el caos, la oscuridad, el abismo (Gn 1, 1-2), así como *los días* que comienzan a sucederse en el versículo tercero del mismo capítulo, son categorías míticas que han dejado de ser independientes, y cumplen en el relato bíblico una función historicizante y concreta bien definida⁴³. La narración de la caída de Adán y Eva es literalmente un mito⁴⁴, que

41. Cfr. J. DANIELOU, *Mythes païens et mystère chrétien*, Paris 1966.

42. SÉNECA, *De Providentia*, II, 1.

43. Cfr. P. GILBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris 1986.

44. M. GUERRA, «La narración del pecado original, un mito etiológico y parenético», *Burgense* 8 (1967), 10-64.

mediante el lenguaje y los elementos simbólicos que le son propios, transmite una enseñanza perenne que la Iglesia considera parte de la Revelación.

Las historias patriarcales de los capítulos doce y siguientes del Génesis se refieren a sucesos históricos que adoptan formas arquetípicas, gracias a las cuales recuperan continuamente su significación y relevancia presentes. Lo mítico y lo histórico no se oponen en este caso.

El mito es así, para la Biblia, una especie de presagio de Revelación o una revelación natural, que supone una cierta y lejana precomprensión de los contenidos histórico-salvíficos revelados⁴⁵.

Todo lo que es más específico del cristianismo se diferencia, sin embargo, del mito. La Revelación implica, de hecho, un no decidido al mito, y esta negativa a suscribirlo es parte de su razón de ser.

El mito busca la justificación de los acontecimientos históricos y realidades humanas *fuera* de la historia, en una «realidad» primordial o arquetípica, que es producto de la mente humana. La fe cristiana, por el contrario, sitúa ese acontecimiento o realidad justificadora o fundante *dentro* de la historia misma, o en una relación estrecha y directa con ella.

El mito elimina, de otro lado, la contingencia del hecho histórico, al hacerlo un reflejo o repetición del arquetipo. La fe cristiana, en cambio, mantiene la contingencia de la historia y de los hechos que la componen, pero habla de unos misterios, ocurridos no cíclicamente sino *una sola vez*, de los que la *historia salutis* deriva su irrepetibilidad y su eficacia temporal salvadora.

Los cristianos hablan de una única Revelación, plasmada en una Escritura sagrada y en una Tradición vinculantes. El mito se caracteriza por la multiformidad y las variaciones de los fenómenos que expresan lo divino. Las hierofanías míticas no son convergentes.

La fe cristiana anuncia a un Dios personal, mientras que el mito es politeísta. La fe confiesa la encarnación de una sola Persona divina, mientras que el mito conoce hombres divinos en abundancia. La fe habla de la Resurrección milagrosa de Jesucristo por su propio poder. El mito no incluye nada propiamente milagroso, aunque cultive lo extraordinario y lo preternatural.

Finalmente, muy poco tiene que ver el *eschaton* bíblico, como final absoluto de una historia lineal, con la concepción cíclica del mito. Hay en suma una diferencia cualitativa entre mito y hecho salvífico real.

Cuando confesamos que Jesús de Nazaret nació, murió y resucitó por nosotros, y que vendrá de nuevo y será finalmente nuestro juez, y también nuestra plenitud de vida y nuestra felicidad, nos estamos refiriendo a sucesos históricos. En

45. Cfr. W. KASPER, *Christentum und Mythos. Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, ed. P. KOSLOWSKI, Tübingen 1985, p. 269.

estos sucesos, el misterio cristiano realiza inesperada, graciosa y verdaderamente, con el poder y la originalidad de Dios, anhelos precristianos que palpitan en el mito.

En esta historia, los sueños, presentimientos e intimaciones mesiánicas del mito se han hecho realidad. Han acontecido realmente hechos paradójicos que llenan de estupor sagrado al hombre y asombran a la naturaleza: «... el Inmenso se hace límite; una Virgen da a luz; por la Muerte, Aquel que es la Vida derrota para siempre la muerte; en lo alto de los cielos, un cuerpo humano está sentado a la derecha del Padre»⁴⁶.

Así como Cristo trasciende el *logos* con el *Logos*, y la Ley con el Evangelio, trasciende y consuma el mito con la realidad salvadora.

46. Carta apostólica *Oriente Lumen*, n. 10.

Capítulo sexto

La religión

1. QUÉ ES LA RELIGIÓN

Existen muchas nociones de religión. Son tantas y tan variadas que no parecen hablar de lo mismo. Común a la gran mayoría de esas definiciones o aproximaciones a la idea de religión, es que ésta se refiere directamente a la relación del ser humano con Dios o con el ámbito de lo divino. El modo y alcance de esta relación dependen de las concepciones que se tengan de Dios y del hombre, que pueden ser no sólo muy distintas sino radicalmente opuestas. Pero la definición sirve como punto de partida y primera delimitación del campo cognoscitivo en el que hemos de movernos.

Hemos considerado en el capítulo anterior que la religión, o la dimensión religiosa, es parte constitutiva del ser humano. El hombre y la mujer tienden por naturaleza al reconocimiento de lo divino, aunque este reconocimiento puede oscurecerse o debilitarse en épocas determinadas, por motivos culturales, afectivos o intelectuales.

La religión es una de las más antiguas y naturales ocupaciones del hombre. Hasta aquí hemos hablado de *religión* en sentido subjetivo, es decir, como actitud interior del hombre y de la mujer en relación con un ser supremo. A partir de ahora hablaremos de religión principalmente como un sistema de creencias y prácticas que existe de hecho en el mundo. Nos referimos en este sentido a la religión cristiana, la religión budista, etc. Existe una afinidad entre los dos sentidos, objetivo y subjetivo, porque los actos interiores de religión se suelen construir y finalizar en torno a una religión histórica determinada.

Toda religión comprende prácticas rituales externas y convicciones de la mente. Contiene aspectos intelectuales (interpretaciones del mundo, credos, confesiones de fe), existenciales o vivenciales (experiencia espiritual, oración), sociales (cultos colectivos de carácter público) y éticos (sistemas de valores, disciplina moral). Implica una relación operativa con Dios según los términos de una

ley o principio supremo (Palabra divina, Dharma, Corán...). Dios puede ser entendido y vivido en términos teístas o no-teístas.

La religión se basa en la inclinación instintiva de la totalidad de la existencia humana hacia lo que el hombre piensa que le trasciende. En la actitud religiosa se percibe la existencia de un nivel preternatural de realidad, que intersecciona en determinados lugares y momentos con la realidad natural. Ambos órdenes de realidad se hallan comunicados, y de ahí toma sentido lo *santo*, como algo distinto de lo profano.

Las religiones practicadas en nuestro planeta a lo largo de la historia son incontables. Las que hoy conocemos no se han originado a partir de una presunta revelación primitiva de Dios a la humanidad. Tampoco parecen tener su origen en una religión natural de características racionales.

Las teorías universalistas de la religión se hallan desprestigiadas y se han desmoronado los ambiciosos esquemas de explicación general. Carecen asimismo de base las posturas que hablan de una *esencia* de la religión o la entienden como un género del que las diversas religiones serían como especies particulares. Son fruto de una metodología abstracta y puramente especulativa que pretende determinar *a priori* lo que deba ser la religión.

En realidad no hay religión, sino religiones. La religión sólo existe en religiones concretas, que son manifestaciones de un fenómeno general de religión. El problema de la religión, que no tiene una esencia, debe abordarse desde las particularidades concretas de las diferentes religiones.

No existe una idea platónica denominada *religión*, a la que deba conformarse el uso del término. Si fuera así, una vez decidido que el budismo, el confucianismo o el cristianismo son una religión, sabríamos ya todo lo esencial acerca de ellos.

Es posible, sin embargo, una metodología que permita describir aproximadamente la religión como un hecho humano inteligible, que se diferencia de otros.

Una vía que combina lo fenomenológico y lo trascendental (en sentido clásico) autoriza a hablar de la religión como algo que reenvía a una realidad percibida por el ser humano como fuera de él, y a la vez dentro de él. Es la presencia de algo que no se experimenta como las demás cosas, y que no es menos real que ellas.

Esto significa que la religión no es derivativa, sino auténticamente originaria y emergente en el espíritu humano, lo cual no equivale a que tenga únicamente sus raíces y su dinámica en ese espíritu finito encerrado en sus puros límites.

El comienzo y la idea de religión pueden parecer un misterio inescrutable⁴⁷, pero la religión es un hecho humano delante de nosotros, es un hecho indudable que expresa la contingencia del hombre. La religión es ante todo un grito de auxi-

47. Cfr. E. SHARPE, *Comparative Religion: A History*, London 1975, p. 61.

lio. «Es la conciencia de la insuficiencia humana, y se la vive en la admisión de nuestra debilidad»⁴⁸.

Todo planteamiento religioso del hombre encontrará la oposición de visiones prometeicas. Algunos han considerado al cristianismo –paradigma de la religión– como una enfermedad, una expresión de envidia y resentimiento de los que, carentes de energía vital e incapaces de sobrevivir en la lucha por la vida, debían inventar un credo que exaltara la debilidad y la mansedumbre.

«Puede uno preguntarse –dice Kolakowski con ironía– cómo esta fragilidad nacida de la envidia pudo resultar victoriosa contra el aliento de una vida robusta. Más bien podría parecer que los débiles, que han conseguido imponer su visión al mundo, demuestran no ser tan débiles después de todo»⁴⁹.

Al dotar al hombre de un claro sentido de su contingencia y de lo finito de la vida, de la corruptibilidad del cuerpo, de las limitaciones de la razón, de la conciencia de la culpa, del poder del mal que habita en él, de la necesidad de una salvación que no puede venir del hombre mismo, toda religión es un desafío a los aspectos prometeicos de la primera y de la segunda Ilustración.

2. RELIGIÓN Y CULTURA

La religión es el aspecto más importante de una cultura determinada, a la que suele dar coherencia y unidad. Al menos así ha ocurrido históricamente. Hay de hecho una relación dialéctica entre cultura y religión, dado que ambas se influyen mutuamente.

Toda religión se nos presenta mediada por una cultura, tanto en ritos y formas externas como en modos de pensar, categorizar y expresar lo creído. En este sentido no existe una religión *pura*, es decir, una religión que pueda *salirse* del medio cultural o prescindir de él. Liberar un mensaje religioso del medio (cultural) a través del que se expresa es una empresa imposible y arriesgada.

Hay a la vez una tensión entre una religión y el sistema cultural en el que nace y se desarrolla. La religión puede unas veces apoyarlo y extenderlo, pero otras puede producir un efecto debilitador. Más frecuente es, sin embargo, que la cultura produzca gradualmente un efecto de erosión en la religión. Es el fenómeno que solemos llamar *secularización*, y que afecta a las instituciones, concepciones y valores religiosos.

No debe olvidarse que toda religión es siempre la religión de un hombre caído. Algunos autores se aventuran a distinguir entre las religiones en sí mismas y las corrupciones que padecen por obra humana⁵⁰. Es una distinción irreal.

48. L. KOLAKOWSKY, *Si Dios no existe...*, Madrid 1985, p. 198.

49. *Ibíd.*, p. 199.

50. Es la tesis, por ejemplo, de G. ODASSO, *Biblia e religioni*, Roma 1998, pp. 372 s.

Parecen olvidar que las religiones no existen en sí mismas, y al margen de lo que han sido siempre real y empíricamente en la historia de los hombres, no son un ente de razón. Las religiones han sido y son en todo momento una amalgama de lo divino y lo humano, de lo noble y de lo corruptor. No existe una religión que no se encuentre contaminada en alguna medida por ganga humana.

Las religiones pueden dar lugar, en su naturaleza ambigua que refleja la humana, a las conductas y actitudes más ejemplares, y también a las deformaciones y prácticas más monstruosas.

Afirmar que las religiones se corrompen por obra de los hombres resulta muy inexacto. No hay unas religiones que devengan corruptas. Las religiones obedecen siempre, por definición, a tradiciones y sensibilidades corrompidas, porque se originan en el hombre caído. Se mezclan en ellas el bien y el mal. Nunca son del todo malas. Tampoco son del todo buenas, porque pueden ocultar la verdadera faz de Dios y motivar malas conductas y malos sentimientos. La pureza y plenitud de la religión cristiana no derivan de su carácter «religioso», sino de su carácter revelado.

Religión y naturaleza humana son inseparables. Ambas se hallan heridas, como lo está la condición del hombre y de la mujer.

3. DEFORMACIONES DE LA RELIGIÓN. SINCRETISMO

El hecho humano de la religión va casi siempre acompañado de unas posibles deformaciones, que constituyen su patología. Nos ocupamos aquí de sincretismo, superstición, magia, esoterismo y fundamentalismo. Son fenómenos que pueden adquirir versiones e intensidades diferentes, pero tienen en común el hecho de que representan en alguna medida aspectos de la religión que la acercan a lo irracional. Exigen, por lo tanto, un análisis y un diagnóstico por parte de la filosofía de la religión.

Sincretismo es un término que encierra gran vaguedad. Fue usado ocasionalmente en la Antigüedad en contextos tanto religiosos como profanos para significar unión de fuerzas y propósitos. Erasmo de Rotterdam (1466-1536) habla genéricamente de sincretismo como una unión positiva de puntos de vista aparentemente contradictorios. La noción adquiere en el siglo XVII un tono negativo y se refiere a la conciliación impropia de opiniones y criterios teológicos opuestos. *Sincretismo* deviene así un término polémico que se emplea para defender la religión verdadera frente a la herejía.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la palabra entra de lleno en el campo de la historia de las religiones, se reviste de un sentido más bien neutral, pero se usa en ocasiones de modo ideológico y racionalista, para referirse a presuntas influencias estructurales que el cristianismo habría sufrido de otras religiones y cultos antiguos.

Un análisis riguroso del sincretismo indica que se trata de una mezcla o combinación, total o parcial, de religiones. No es propiamente hablando una unión, porque en la unión suelen permanecer intactos, y con toda su personalidad, los elementos o polos que se unen. En el sincretismo tiene lugar una interpenetración o confusión, de modo que surge una religión distinta de las anteriores que se han mezclado. El producto sincrético es un nuevo culto o una nueva realidad religiosa que no existía antes de la mezcla. No puede decirse que las religiones mezcladas coexistan en la nueva. Han perdido su identidad y apenas son reconocibles como independientes.

El sincretismo es un fenómeno muy general en la historia religiosa de la humanidad. Las religiones de la tierra son tradiciones vivas, que sólo en la mente reciben generalmente una unidad cerrada y sin fisuras. La experiencia indica que se desarrollan y encuentran unas con otras. Se producen de ese modo mezclas de divinidades, cultos, ritos e incluso doctrinas.

El fenómeno sincrético no encierra en sí mismo gran importancia objetiva, dado que las religiones no poseen el mismo valor. Hay mezclas de religiones que no suponen un empobrecimiento o una pérdida de sustancia respecto a las originales.

Las religiones (universales) de tipo profético, que profesan una doctrina calificada de ortodoxa y practican ritos preceptivos vinculados a esa doctrina, se consideran originales y de rasgos puros bien definidos. Son religiones monoteístas, como el judaísmo, el cristianismo y el islam, y proceden de experiencias fundacionales concretas. Estas religiones mantienen una visión muy peyorativa del sincretismo, como patología que viola la esencia y razón de ser de su sistema doctrinal y ritual. El sincretismo es aquí una amenaza y un riesgo de mezclas ilegítimas.

El sincretismo religioso suele producirse por la fusión de culturas, si bien influyen factores geográficos, económicos y lingüísticos. Lo normal, sin embargo, es que el sincretismo religioso siga al entrecruce cultural. Responde también a veces a un intento político de crear unidad, a fin de superar los enfrentamientos de religiones en pugna abierta. «Intentos de esta clase se han hecho en el pasado por gobernantes e imperios para eliminar fuentes de conflicto mediante un proceso de sincretismo religioso, en el cual los dioses de pueblos conquistados eran adoptados en el panteón de los conquistadores, manteniendo sus propios templos y sacerdotes.

»La llegada de las religiones universales anuló la posibilidad de esta solución en su forma más simple. Pero en el Oriente, donde estas religiones se encontraron con un trasfondo de cultos más antiguos y primitivos, hubo intentos de lograr un sincretismo similar en el más elevado nivel de pensamiento religioso»⁵¹.

51. C. DAWSON, *Religion and Culture*, London 1949, pp. 201-210.

Un típico ejemplo de este proyecto es lo intentado en la India por el emperador mogol Akbar (1556-1605) que fundó una religión ecléctica y artificial con el fin político de unir a musulmanes e hindúes en un culto común.

Es casi una ley establecida en los procesos sincréticos que la religión inferior infecta y contamina la superior. Lo contrario no suele ocurrir. El sincretismo no se produce a veces tanto en las religiones mismas como en la mentalidad y en el comportamiento de los individuos. Un budista chino puede sentirse además confuciano y sintoísta todo al mismo tiempo, según lo que elija ser en momentos determinados de su existencia (educación, vida familiar, comercio, matrimonio, muerte...).

El hecho de que una religión haya adoptado, conscientemente o no, elementos (doctrinas, ritos, insignias) de otra no quiere decir que exista sincretismo. Porque esos elementos pueden respirar distinto en una religión que en otra. El cristianismo toma numerosos aspectos del judaísmo, con el que se halla en continuidad histórica y de fondo, y con el que comparte el mismo patrimonio religioso. Pero la relación de cierta dependencia de la religión cristiana respecto a la judía no constituye sincretismo, dado que los principios que estructuran una y otra religión son diferentes.

El producto sincrético puede alcanzar en ocasiones gran unidad e identidad propias, llegando a ser de hecho una religión o culto independientes y en sí mismos bien perfilados. Ocurre así con la religión india de los sikhs, que une elementos hinduistas purificados de excesos, con una concepción monoteísta procedente del islam. El sikhismo fue fundado en el Punjab durante el siglo XV. Otro ejemplo notable es el budismo tibetano, o budismo tántrico, que ha absorbido y ha incorporado plenamente la anterior religión tibetana. Esta religión vive y respira en el budismo del Tíbet, que es por eso diferente del de otros países budistas.

Los cultos afroamericanos, como el vudú, la macumba, el candomblé, la santería, etc., presentan generalmente rasgos definidos, y a pesar de la heterogeneidad de los elementos que los componen, parecen mantener un núcleo *cuasi*-religioso estable.

Un sistema religioso sincrético bien conocido es el gnosticismo antiguo, cuyo dualismo incorporaba elementos de los cultos místéricos orientales, las religiones judía y cristiana, y diversos conceptos filosóficos. La mezcla de religiones místicas del Oriente con las religiones griega y romana del helenismo precipitó en numerosos cultos sincretistas⁵². La religión universal actualmente más contaminada por mezclas y adherencias ajenas al Corán es el islam, tal como se vive y practica en muchos lugares de los continentes africano y asiático.

52. Cfr. AA.VV., *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, ed. C. BONNET-A. MOTTE, Bruxelles-Roma 1999.

El religioso belga Jacques Dupuis hacía en octubre del año 2003 una propuesta sincretista en los términos siguientes: «La religión del futuro será la convergencia general de las Iglesias en un Cristo Universal que dé satisfacción a todas. Las tradiciones de las demás religiones del mundo forman parte de un plan divino para toda la Humanidad, pues el Espíritu Santo está presente y actúa entre hindúes y budistas, y ha dado su inspiración a las sagradas escrituras de cristianos y no cristianos. Así lo pide la universalidad del Reino de Dios, que implica formas diferentes de compartir el mismo misterio de salvación. A fin de cuentas, lo que importa es que un cristiano sea mejor cristiano, y un hindú mejor hindú»⁵³.

Se contiene en este texto y en sus presupuestos de fondo una notable confusión de planos y perspectivas. El autor viene a decir que lo ideal es que las tradiciones religiosas más establecidas pierdan sus rasgos definitorios, y renuncien a su personalidad y a su identidad. Es un planteamiento no sólo utópico sino irracional. Equivale a decir en el plano lingüístico que las lenguas más reconocidas y creadoras de culturas deberían desaparecer, para converger en un extraño y artificial esperanto.

4. MAGIA

El ser humano siempre ha tenido algo que ver con la magia o ha cultivado actitudes mágicas en su comportamiento ante la realidad. Magia no es una noción del todo clara. Podemos definirla, a los efectos que aquí nos interesan, como la acción del hombre dirigida a obrar un influjo en el ser o los seres divinos mediante conjuros o fórmulas equivalentes; a producir con artificio determinadas reacciones o alteraciones en el espíritu humano; o a manipular la naturaleza a través de prácticas y técnicas de saber oculto. La magia es un cúmulo de acciones y operaciones que se aplican a lo divino, lo humano y lo material, con el único fin de adquirir sobre ellos algún tipo de poder e influencia, no tanto permanentes como instantáneos.

La magia es un fenómeno humano de notable complejidad. Hunde sus raíces, antropológicas, religiosas y culturales, en las peculiaridades del espíritu del hombre y de la mujer, y en su fascinación por encontrar vías extraordinarias de actuación que les permitan suplir sus carencias y limitaciones. La magia se distancia del comportamiento racional y ordinario, que se estima insuficiente para solucionar los asuntos y cuestiones más graves de la existencia. Lo mágico, en cambio, parecería ofrecer al hombre caminos más breves, automáticos y eficaces para resolver problemas que no admiten dilación.

53. *Correspondence européenne*, n. 112, abril 2004.

La acción mágica se ejerce con intenciones de autoprotección, curación de enfermedades del cuerpo o del espíritu, adivinación, dominio sobre seres humanos o fenómenos naturales, modificaciones en el curso de la vida, adquisición de influencia (poder, dinero, ciencia). Hasta que la ciencia y la religión aparecen históricamente con rasgos relativamente nítidos y definidos, ha imperado en la humanidad una concepción mágica del mundo. El hombre supone que el universo se halla encantado, es decir, poblado de energías, fuerzas y seres malévolos o benévolos, que necesita tener propicios. El conocimiento, manipulación y aplicación de esas fuerzas, más o menos anónimas, a beneficio propio es la asignatura principal que el ser humano ha de dominar para asegurar su supervivencia. Magia, saber científico y religión son para él prácticamente equivalentes, en la medida escasa en que logra distinguirlos.

La magia responde, por lo tanto, a una fase primitiva de la cultura humana. Es global y gradualmente superada por la ciencia y por la religión, cuyo desarrollo permite las distinciones adecuadas. Pero la magia nunca muere del todo, y coexiste de hecho temporalmente con las actitudes racionales que son propias de la ciencia y de la religión bien entendidas.

La ciencia se funda en el hecho de que el mundo natural no es un mundo encantado y habitado de espíritus o de fuerzas ocultas, sino un mundo impregnado de racionalidad, que puede, por tanto, ser investigado, y en gran medida comprendido, por la razón humana. La naturaleza no procede a saltos y, aunque encierra cierto carácter misterioso e infinito, responde a una legalidad, que es enemiga de reacciones espectaculares y del todo imprevistas. El mundo natural puede, hasta cierto punto, ser medido por la inteligencia del hombre, que es capaz de predecir el comportamiento de la naturaleza.

La religión nos dice, además, que Dios puede ser implorado, pero nunca conjurado. El ser divino es sensible a la petición y a la oración del hombre, pero no está disponible para éste como instancia todopoderosa que se pueda manipular a voluntad mediante palabras o acciones humanas. En la magia existe una desproporción abismal entre la causa que se pone por el hombre y el efecto que se pretende.

Ciencia y religión delimitan así el espacio de la magia, a la que declaran, cada una desde su punto de vista, irracional. Pero la magia y las actitudes que engendra en el espíritu y las acciones del hombre mantienen su capacidad contaminadora y corruptora de la religión, y necesitan ser medidas y juzgadas por ésta, tanto racional como preternaturalmente.

La llamada magia natural, que se distinguía de la demoníaca, llegó a alcanzar cierto prestigio y era tenida en cuenta en el mundo intelectual y sabio del Renacimiento. Pero había en su base una visión fatalista y no providente de la vida humana, que intentaba protegerse de la inseguridad y del dolor. Se pensaba en último término que el universo es un ser vivo, hecho de correspondencias ocultas y de ocultas simpatías, poblado de espíritus y accesible a las influencias y saberes

del hombre iniciado. El cosmos se concibe aquí como un espacio en el que los astros nos hacen señas, se miran y nos miran, se escuchan y nos escuchan⁵⁴.

La magia guarda estrecha relación con la astrología y la alquimia. Todas presuponen la noción de un universo recorrido por un único movimiento vital, caracterizado por misteriosas correspondencias. Hablan de la recíproca inteligencia de los planetas, los elementos naturales, los metales y las piedras, lo cual permitiría indagar la estructura del mundo y buscar la comprensión de la voluntad de Dios y las leyes que rigen la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la fortuna y los infortunios de los individuos.

En este universo mágico, cuyas ramificaciones llegan hasta nuestros días, apenas queda sitio para el Dios Creador y solícito, aunque muchos no le nieguen su sitio de modo consciente y explícito. Resulta así que, lejos de lograr la seguridad, la existencia humana deviene insegura al sentirse prisionera de fuerzas cósmicas impersonales que el cristianismo había desterrado.

Entre las religiones dotadas de una ortodoxia monoteísta más firme, pero cuya práctica se halla contaminada en muchos lugares por elementos mágicos se encuentra el islam. Esta gran religión de alcance universal es un ejemplo de cómo pueden coexistir lo religioso y lo mágico en ámbitos determinados, y de la fuerza aparentemente irreductible de la magia.

La práctica de la magia en el mundo islámico suele ocurrir al margen de los ritos, ceremonias, oraciones y doctrinas oficiales de la religión coránica y es considerada malévol y antisocial. Los hombres y mujeres cultos del islam mantienen hacia lo mágico una postura negativa, y consideran esas prácticas como supersticiones que deben ser extirpadas. Las comunidades musulmanas practican, sin embargo, diversos tipos de magia, entre los que se cuentan el recurso a magos, el uso de amuletos, la brujería, el mal de ojo y las maldiciones⁵⁵.

El Corán ofrece todo lo que cree necesario para precaverse de lo que considera magia negativa. Dos breves suras –la 113.^a y 114.^a– se refieren especialmente a la magia. La primera de ellas, titulada El Alba dice así: «Repite: Me refugio en el Señor del alba del mal que hacen sus criaturas, del mal de la oscuridad cuando se extiende, del mal de las fuerzas que soplan en los nudos, del mal del envidioso cuando envidia». El uso de soplar sobre nudos era una práctica mágica muy extendida en el mundo semítico.

En la sura 114.^a leemos: «Repite: Me refugio en el Señor de los hombres, Rey de los hombres, Dios de los hombres, del mal de la insinuación, del (demonio) que se escabulle (a la invocación del nombre de Dios), que se insinúa en el ánimo de los hombres, sea demoníaco o humano».

54. Cfr. F. CARDINI, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Madrid 1982, p. 65.

55. Cfr. J. MORALES, *El Islam*, 3.^a ed., Madrid 2001, pp. 198 s.

La sura 113.^a se refiere de modo principal a los maleficios contra la salud física. La 114.^a se ordena a preservar contra todo lo que pueda alterar la mente.

La sura primera del Corán, denominada *Fatiha* (la que abre) es también considerada un talismán de gran eficacia. Se considera que aleja los malos espíritus y defiende contra el mal de ojo. Magos y exorcistas la usan en sus encantamientos y talismanes.

La paradoja contenida en esos episodios y acciones es que precisamente los textos previstos como remedios contra la magia y los maleficios son utilizados de modo mágico por la mayoría de los musulmanes.

En el mundo musulmán abundan los expertos en conocimientos mágicos y esotéricos que deben contribuir al bienestar de los individuos y a la prosperidad de las aldeas en las que habitan. Otras veces son hombres y mujeres temidos, que pueden usar su ciencia en perjuicio de la comunidad. El papel que desempeñan los magos es así de gran ambigüedad.

Las creencias y prácticas mágicas que viven en el islam responden a deformaciones típicas del espíritu religioso, que existen con versiones diferentes, y grados distintos de intensidad y extensión, en todas las religiones. Las instancias oficiales que en el islam pudieran eliminar, o al menos contener la magia y costumbres afines ejercen una actuación débil y más bien indirecta, como puede ser la actuación de juristas, escritores de prestigio, instituciones y centros de ciencia religiosa, etc.

La práctica y comprensión de los sacramentos y sacramentales cristianos no siempre se ha visto libre de un uso afín a lo «mágico», en algunos ambientes populares, por fieles ignorantes de la doctrina correcta. La realidad sagrada que se contiene en el sacramento puede ser empleada de modo «mágico» en la intención del sujeto o en la aplicación que hace del sacramento. Tal cosa ocurriría, por ejemplo, si se pensara que el contacto físico de la hostia consagrada con un tumor maligno sería el medio más adecuado para que el tumor desapareciera.

5. ESOTERISMO

El *esoterismo* es un contaminante de la religión, porque la asocia a un saber oculto y la convierte en un tipo de gnosis. Elementos esotéricos se encuentran en prácticas arcaicas egipcias de carácter ocultista, la cábala judía, el gnosticismo cristiano antiguo, el sufismo musulmán, la sabiduría de los druidas, la alquimia medieval, el hermetismo renacentista, el budismo zen, algunas doctrinas del yoga.

El acceso esotérico a lo divino se conseguiría, según estas disciplinas, mediante un conocimiento (teosófico) de misterios ocultos, y la búsqueda de lo real que se esconde detrás de lo aparente, de lo trascendente detrás de lo que flota, de lo primordial detrás de lo tradicional efímero. La matriz principal del esoterismo

de Occidente ha de buscarse en el pensamiento oriental, que comienza a hacerse presente y a dejarse sentir en el continente europeo a partir del siglo XVIII. Penetra a través de círculos intelectuales y se refuerza con algunos de los influjos mencionados más arriba. Se aloja en corrientes espiritualistas, masónicas, teosóficas, que practican distintos modos de ocultismo.

El saber esotérico concibe los mundos visible e invisible como unidos por una serie de correspondencias, analogías e influencias entre microcosmos y macrocosmos, metales y planetas, planetas y las diferentes partes del cuerpo humano, el universo material y las zonas invisibles de lo real. La naturaleza es aquí un ser vivo, atravesado por corrientes de simpatía o antipatía, y animada por una luz y un fuego secreto, que los humanos tratan de conocer y controlar. Hombres y mujeres podrían entrar en contacto con los mundos superiores e inferiores mediante la imaginación, determinados mediadores (ángeles, espíritus, demonios) o rituales adecuados.

El esoterismo supone un intento, más o menos intelectualmente vertebrado, de superar la religión. No tiene centros, ni escrituras, ni personajes que lo encarnen públicamente o lo simbolicen. Vive y se desarrolla dentro de un clima emotivo y de manifestaciones fragmentarias y más bien desarticuladas. Una de ellas es la «religiosidad» denominada «new age», que no es un fenómeno unitario sino en la medida que una mente sistematizadora y analítica se propone exponerlo de modo discursivo⁵⁶.

6. FUNDAMENTALISMO

Este término es usado actualmente, con profusión e inexactitud notables, por los medios de comunicación, para referirse a posturas religiosas de tipo radical, que inciden directamente en la vida sociopolítica de determinadas sociedades. La palabra se usa con mayor rigor cuando designa la reacción (religiosa) de quienes desean proteger la integridad de un credo doctrinal, un ritual sagrado, o unas escrituras canónicas, como elementos básicos y amenazados de su religión.

El fundamentalismo se encarna en movimientos y tendencias, que son particularmente visibles y operativos en las llamadas por algunos «religiones del Libro», es decir, judaísmo, cristianismo e islam. El término se ha usado inicialmente para aplicarlo a las corrientes, generalmente protestantes, que interpretan la Biblia de modo estrictamente literal. Hoy ha ampliado su sentido, para referirse a la resistencia frente a la modernidad cultural, como clima de pensamiento y actitudes que comprometen y erosionan las doctrinas y valores religiosos.

56. Cfr. P. L. TROMBETTA, *Il bricolage religioso. Sincretismo e nuova religiosità*, Bari 2004; CONSEJO PONTIFICIO PARA LA CULTURA Y CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesus Cristo Portador del Agua de la Vida. Una reflexión cristiana sobre New Age*, Roma 2004.

El fundamentalismo es una postura militante, movida por el deseo y el impulso de proteger la sustancia de una religión. Es una reacción ante la presión secularizante que la sociedad moderna ejerce sobre los elementos de una tradición religiosa.

Los procesos disolventes que el secularismo suele desencadenar ponen a prueba ciertamente la capacidad de supervivencia de una religión. Ante el secularismo, las religiones y las sociedades penetradas por ellas suelen adoptar tres posturas. Pueden *rendirse* a los valores y críticas secularizantes, lo cual entraña la desaparición, o por lo menos la pérdida de vigencia social de la religión. Este fenómeno ha tenido y tiene lugar sobre todo en el mundo occidental.

La religión amenazada por el avance de lo secular puede, en cambio, adoptar una postura de *rebelión*, en cuyo caso tiene lugar un proceso fundamentalista en el que la religión amenazada se aísla y repliega sobre sí misma. Si es poderosa en una determinada sociedad, intentará dominarla. Si es débil, acabará por convertirse en un factor social irrelevante o en un gueto.

Puede tener lugar, finalmente, un fenómeno de *adaptación*, que, si se realiza adecuadamente, no debe implicar pérdida de sustancia doctrinal o de identidad histórica en la religión. La secularización no produce en este caso una crisis de la religión sino una situación que permite a ésta mantener sus valores en unas circunstancias históricas cambiantes.

La adaptación no es mera acomodación. Es una expresión de perennidad y de capacidad de verdadero desarrollo. La religión que mejor ha mostrado y muestra sus posibilidades internas y externas de adaptarse al curso de la historia, sin perder su contenido religioso original, es la religión católica, que sufre la erosión secularizadora, pero no deja de ser ella misma.

El fundamentalismo religioso supone por lo general un laudable deseo de fidelidad a los valores de una tradición, pero manifiesta sin duda un déficit de racionalidad y un temor patológico al desarrollo histórico que, bajo determinadas condiciones, suele ser necesario precisamente para la pervivencia de los valores que se quieren defender. El endurecimiento fundamentalista no supone necesariamente fanatismo, sino cierta incapacidad para apreciar la importancia de un desarrollo religioso, que dialoga con la cultura profana y, sin cesiones indebidas, se muestra poroso hacia ella.

Sectores amplios de las religiones judía y musulmana han resistido tenazmente la modernidad y se han negado, por ejemplo, a estudiar la Biblia o el Corán con ayuda de métodos histórico-críticos. Este modo de proceder puede haber protegido núcleos centrales de ambas tradiciones religiosas, pero lo ha hecho a costa de renunciar a posturas racionales, que la religión necesita, en último término, para pervivir en un mundo de hombres y mujeres que viven sus sentimientos y usan su razón.

La seguridad y ausencia de riesgos para la religión que pretende el fundamentalismo son imposibles de conseguir, y tampoco son deseables. La religión

no es una planta de invernadero, y mucho menos un factor de dominio sociopolítico.

7. SECULARIZACIÓN

La *secularización* es una de las notas que caracterizan en mayor medida a la civilización occidental. Es para muchos la esencia de la modernidad. Tiene como sujeto a la sociedad y a los hombres y mujeres que la componen, de modo que no es la religión lo que se seculariza, sino la sociedad y el mundo donde la religión se acepta, se siente y se practica.

No debe confundirse con *secularismo*. El secularismo tiene mucho de programa ideológico. Pretende instaurar en la sociedad una visión autonomista del hombre y del mundo, que prescinde radicalmente del misterio religioso. Suele implicar hostilidad activa hacia la religión.

La *secularización* consiste en un proceso cultural y polivalente por el que cuestiones y asuntos centrales de la existencia humana se trasladan del campo de la religión al dominio de la ciencia (empírica) o de la filosofía. Como escribe Peter Berger, la secularización «afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo, autónoma y eminentemente profana»⁵⁷. Este proceso tiene una vertiente subjetiva.

Religión y secularización mantienen una *relación dialéctica*. Es decir, se implican e influyen mutuamente, de modo que una reacciona sobre la otra, y viceversa.

La religión misma es secularizante. Origina secularización y le es concomitante. Porque la religión no existe en abstracto. Vive en hombres y mujeres concretos, y en culturas históricas determinadas. No se es religioso en general, sino a través de una religión concreta. La religión y el impulso religioso más puros que puedan darse no existen sino mediados siempre por elementos finitos, contingentes e imperfectos que los limitan y a veces deforman. Ocurre así con frecuencia que la religión deviene, al desarrollarse, una crítica de sí misma.

8. CAUSAS

Un conjunto de hechos de dimensiones tan vastas como la secularización no puede atribuirse a una sola causa. Son múltiples los factores que se pueden advertir en los orígenes y en el desarrollo del proceso secularizador.

57. *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, p. 155.

La secularización es principalmente un fenómeno del mundo occidental, aunque no sea ni mucho menos exclusivo de éste. Las teorías sociológicas predominantes en el siglo XX suelen ver en la racionalización de la sociedad humana la esencia o el factor más determinante de la secularización⁵⁸. No hace falta añadir que poderosos fermentos secularizadores se contienen también en la Ilustración del siglo XVIII. Sin ninguna intención y sin ningún programa secularizadores en sus comienzos, el protestantismo ha vertido, sin embargo, en el cristianismo gérmenes y elementos secularizadores de efectos innegables.

Los vínculos entre la religión protestante y los aspectos más contemporáneos de la sociedad occidental, incluida desde luego la secularización, se imponen hoy como un hecho. Pocos dudan de las «afinidades electivas» bien reconocidas entre la Reforma del siglo XVI y la secularización, aunque las consecuencias y manifestaciones plenas de esta relación sólo emergen con nitidez en el siglo XIX⁵⁹. Puede decirse que el protestantismo del siglo XIX es un punto de inflexión de un proceso en el que los elementos sobrenaturales e históricos de la tradición cristiana pierden importancia, y a veces desaparecen, a favor de un tipo de religiosidad natural de carácter ético, en la que tanto la razón como los sentimientos y las emociones han de quedar satisfechos⁶⁰.

Afín al hecho protestante se halla la privatización de la fe, que es un factor de secularización y la vez una consecuencia de ésta. La creencia deviene en la sociedad pluralista una opción privada que el individuo se reajusta a su medida dentro de su propio mundo interior⁶¹.

Se habla también con razón de la globalización cultural, que inserta a muchas sociedades en un tipo de civilización tecnológica y mediática que tiende por su propia dinámica hacia el secularismo y el materialismo. El hecho de que, de modo creciente, los hombres y mujeres del planeta se encuentren, desde la cuna a la sepultura, bajo el control de sistemas que no pueden dominar, contribuye poderosamente a la erosión de lo religioso.

Tampoco conviene olvidar que en las sociedades modernas, una serie de funciones y tareas que se apoyaban en la fe religiosa o en una creencia en algo trascendente son realizadas actualmente por los estados y por la sociedad misma.

Después de ser aceptada como un hecho incontrovertible y progresivo, y unida a una crisis de la religión que se ha llegado a estimar irreversible, la secularización vuelve a ser objeto de vivo debate sociológico y religioso en el mundo intelectual y académico de Occidente.

58. M. WEBER, *Ensayos sobre Sociología de la Religión I*, Madrid 1998.

59. Cfr. E. TROELTSCH, «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt», *Historische Zeitschrift* 1 (1906), 1-66; G. RITTER, *Die Weltwirkung der Reformation*, München 1959; F. WAGNER, *Metamorphosen der modernen Protestantismus*, Tübingen 1999.

60. Cfr. J. HARRISON, *L'homme protestant*, Paris 1980.

61. P. BERGER, *L'imperativo eretico*, Torino 1987, p. 45.

Parece hoy dominante la idea de que la religión no está en crisis y que el fenómeno de la secularización ha de ser sometido a un examen más atento y a nuevas valoraciones.

La modernidad que ha postulado el fin de la religión se limita a algunos círculos intelectuales de Occidente. Las últimas décadas han visto proliferar explicaciones y propuestas que ayuden a entender el sentido y alcance de la secularización, hecho innegable que convive, sin embargo, con la religión. Se ven prácticamente abandonadas concepciones extremas, que consideran la secularización como equivalente a desacralización, es decir, a la desaparición, en individuos y sociedades de la experiencia de lo sagrado⁶².

Se habla, en cambio, de la secularización como pérdida de plausibilidad o de credibilidad de la religión, especialmente de la religión organizada (P. Berger), o se la considera como marginación de lo religioso en una sociedad cada vez más racionalizada (B. R. Wilson), o como subjetivación de las creencias, que mantendrían su vigencia solamente a nivel del individuo y de las relaciones personales, familiares o de la pequeña comunidad creyente (T. Luckmann). Otros insisten en que la indiferencia hacia la religión organizada obedece en una medida no despreciable a profundización espiritual.

En cualquier caso, la secularización implica que se cuartea gradualmente el monopolio religioso, y que los diferentes grupos sociales no condividen ya un único mundo sagrado, sino que viven en un régimen de concurrencia. Las tradiciones religiosas, que antes podían ser impuestas con autoridad, deben ahora ofrecerse, a veces de modo mutuamente conflictivo, a la libre elección de los ciudadanos. Esta situación no supone, sin embargo, que vaya a desaparecer la religión institucional.

9. CRISTIANISMO Y SECULARIZACIÓN

Por su vinculación a lo profano y secular y su desarrollo en el mundo, puede decirse que el cristianismo mantiene una relación con aspectos del proceso secularizador. Debido a la unidad misma de la realidad, que aúna lo sagrado y lo profano, la religión cristiana se ha implicado de modo particular en la secularización, y habría influido en el proceso en una medida no despreciable. Este hecho no convierte la secularización en un fenómeno inocuo o simplemente neutral, pero la sitúa en unas coordenadas que no son únicamente negativas o ensombrecedoras.

La concepción cristiana de Dios, el mundo y el hombre no pretende relacionar directamente las realidades humanas con una realidad sagrada, universal y última que pudiera privar a aquéllas de su valor intrínseco. Es decir, para la visión cristiana, que tiene en esto el mismo patrimonio que la judía, las legalidades

62. S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella società industriale*, Milano 1981.

construidas por el hombre en las instituciones sociales y en los papeles y funciones que se desempeñan en ellas, no reciben un *status* cósmico ni dependen directamente en sí mismas de una legitimación religiosa. La religión no sirve, por tanto, ni puede invocarse en el cristianismo para legitimar y hacer inamovible el orden social o político, aunque pueda y deba haber una presencia de la religión en la raíz de esos órdenes.

El cristianismo ha desarrollado, además, la noción bíblica que sitúa a Dios fuera del mundo, lo cual le permite y le exige contemplar espacios de autonomía terrena, así como hacer un lugar para la historia y las consiguientes relaciones de amor y distancia entre Dios y el hombre.

La visión cristiana de la realidad, que también en este punto crucial viene determinada por las ideas bíblicas, proclama el señorío divino sobre el mundo y la diferencia radical entre el Creador y lo creado. Ha desencantado la naturaleza, que se vacía de espíritus de carácter *cuasi*-divino y de fuerzas ocultas y misteriosas que pudieran determinar de algún modo el destino humano o influir en él. Sólo la Providencia, que respeta la libertad de la persona, dirige la suerte de los mortales y el curso de la historia.

El *cristianismo* ha proclamado la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Sólo Dios es divino, y aunque lo profano y lo que suele llamarse secular debe abrirse a lo sacro para encontrar su sentido último y desarrollar todas sus virtuales, la concepción cristiana rechaza cualquier forma de teocracia.

En este sentido, el cristianismo ha aceptado siempre las instituciones seculares, y reconocido su valor intrínseco para la convivencia, la paz social y la promoción humana. Ha sancionado y valorado espiritualmente las tareas que el mundo puede encomendar al hombre y a la mujer, como algo que tiene que ver directamente con su vocación, y ha conectado su llamamiento último al Reino de los cielos con las llamadas contingentes de naturaleza temporal y visible.

El cristianismo ha purificado la religión desde la Revelación divina, a fin de librarla de las deformaciones y corrupciones que el impulso religioso humano es capaz de introducir en los modos de relacionarse con la divinidad. De manera análoga a como se afirma que los libros del Antiguo Testamento contienen un amplio y hondo proceso desmitologizador, en el que la Palabra divina destruye las impurezas y supera las ambigüedades de la religión prebíblica, hay que decir también que el Evangelio continúa ese proceso de modo diferente en el *tempus ecclesiae*.

Esta vacunación desde dentro contra los aspectos más negativos e implacables de la secularización no ha evitado ni evita al cristianismo sufrir la amenaza y los zarpazos de ésta. La secularización contagia de hecho a un amplio sector de cristianos, que normalmente parecen pensar, decidir sus asuntos y vivir como si Cristo y el Evangelio no existieran, a la vez que parece borrarse a veces la frontera entre creencia e increencia.

Capítulo séptimo

La crítica de la religión

1. ATEÍSMO

Si la religión correctamente entendida incluye en principio la idea y la realidad de Dios, el ateísmo supone la negación radical de la religión. Esta afirmación debe sin embargo matizarse, porque existen de hecho concepciones sobre el hombre y el más allá, como, por ejemplo, el budismo, que no profesan creencia alguna en un Dios personal y trascendente, y a las que suele atribuirse cierto carácter religioso.

Estas tradiciones *cuasi*-religiosas sobre valores últimos y el significado de la existencia humana no contienen un credo teísta, pero no son consideradas ateas, sino en un sentido meramente técnico. Porque tienen en cuenta de algún modo un horizonte de trascendencia para el destino humano, difunden cierta religiosidad y defienden una idea espiritual del hombre y de la mujer. Una ideología o un sistema de pensamiento pueden, en cambio, usar la palabra *Dios* y atribuir a esta categoría un determinado papel filosófico dentro de su construcción intelectual, y merecer, no obstante, la calificación de ateos. Lo son realmente si Dios significa sólo un concepto o principio especulativo de la realidad, immanente al mundo.

La religión es en cualquier caso más amplia que el teísmo. Pero el ateísmo moderno suele proceder de ideologías radicales y agresivas en el terreno religioso, que no sólo niegan la existencia de Dios, sino que tratan también de disolver la religión, a la que atribuyen una realidad patológica y malsana.

El ateísmo militante es una concepción del hombre y del mundo que pretende ofrecer alternativas a la religión, a fin de librar presuntamente a la humanidad de lo que considera enfermedad religiosa. Presenta un carácter mucho más voluntarista y postulatorio que estrictamente intelectual. Dios tiene que no ser para que el hombre sea. No puede comprender que Dios es precisamente la vida del hombre.

La negación de Dios y de la religión es el núcleo de diversas ideologías e intentos de explicación de la realidad. En estas páginas nos limitamos a las más ambiciosas en la construcción de un sistema *ateo*. Se trata de los conocidos e influyentes reduccionismos antropológico, psicológico, sociológico, marxista, secularista (laicista) y cientifista.

La crítica explícita y sistemática de la *religión* proviene de aquellos autores de los siglos XIX y XX que no se limitan a reinterpretar y reformar el papel que lo religioso ha de desempeñar en el hombre y en la sociedad humana, sino que postulan su eliminación en aras del bien del individuo y de la comunidad. Los pensadores y filósofos de la primera Ilustración (siglo XVIII) habían aplicado por lo general a la religión una crítica epistemológica, que trataba de someterla al juicio inapelable de la razón y de la experiencia sensorial. La llamada segunda Ilustración trabaja con planteamientos más radicales, a fin de disolver la religión como rasgo propio del ser humano, y sustituirla, como referencia última de la existencia, por el hombre mismo, la clase social, la sociedad, el inconsciente humano, la ciencia y, a veces, la nación.

2. LA REDUCCIÓN ANTROPOLÓGICA

El alemán Ludwig Feuerbach (1804-1872) es el primer autor que propone y desarrolla una concepción «proyectivista» de la religión, según la cual lo religioso no sería sino una proyección de la mente humana. Ésta habría revestido a un ser imaginado y ficticio, al que denomina Dios, con las cualidades y rasgos absolutos que serían únicamente propiedades del hombre. Feuerbach es el filósofo principal de la reducción antropológica de la religión. El carácter pionero de su interpretación disolvente de lo religioso en el hombre ha ejercido una considerable influencia en autores posteriores, que sin aceptar todas las ideas de Feuerbach, han imitado su negativa a cualquier compromiso con la religión y el carácter radical de sus propuestas. Feuerbach ha tenido, según expresión de algunos escritores contemporáneos, una sorprendente y relativamente amplia descendencia.

Nuestro autor fue pionero «en afirmar que el hombre se vacía de sí mismo en el absoluto, que el absoluto es como un flujo de sustancia y que la tarea del hombre consiste en reapropiarse esa sustancia que es suya, y detener esa hemorragia en lo sagrado»⁶³.

Las ideas de Feuerbach sobre la religión se contienen en el ensayo *La esencia del cristianismo*, publicado en el año 1841. El experimento intelectual crítico del filósofo se realiza sobre la religión cristiana, que ejemplifica y realiza mejor que cualquier otra lo que es realmente una religión, tanto por su historia como por

63. P. RICOEUR, «La critique de la religion», *Bull. Centr. Protest.* 16 (1964), 10.

la extensión y composición ordenada de sus creencias en los símbolos de la fe. Feuerbach reduce metodológicamente toda religión al cristianismo, como cúspide y perfección de la religión, según algunos sistemas idealistas.

Feuerbach se inspira en los sistemas de Spinoza y Hegel, de quien fue discípulo al comienzo de su carrera académica, que hubo de abandonar hacia 1835. Nuestro autor hace suyo un realismo filosófico peculiar, que le aparta del idealismo y le encamina por senderos materialistas, como vías para encontrar la interpretación adecuada de la realidad. El ser fundamental que explicaría el origen del hombre no es un Dios trascendente, sino la naturaleza. «El ser inconsciente de la naturaleza –escribe– es para mí el ser eterno e innato, el primer ser: el primero temporalmente, no en dignidad; el primero físicamente, no moralmente. El ser humano consciente es para mí, temporalmente, el segundo nacido, pero el primero según el rango»⁶⁴.

La filosofía que desarrolla Feuerbach hace del hombre, unido a la naturaleza, el objeto único y supremo del pensamiento, y convierte así la antropología en la ciencia universal. Se trata de un materialismo antropológico, que quiere definir la realidad humana a partir del enraizamiento en la naturaleza.

El postulado central de Feuerbach afirma, sobre estas bases, que el origen y esencia de la religión ha de buscarse en el modo que el hombre adopta para autorrepresentarse y para comportarse ante la naturaleza en la que se halla inmerso. «La verificación crítica de los enunciados y de los ritos religiosos se opera en virtud de aquello que es considerado como lo constituyente de su raíz antropológica»⁶⁵.

La religión no es otra cosa, para Feuerbach, que la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo. El hombre habría colocado ante sí lo que él mismo es, y lo que se encuentra fuera de él, para contemplarlo y adorarlo como Dios. Lo que es primero para la religión, es decir, Dios, es sólo la esencia del hombre que se objetiva, y lo que para la religión es lo segundo, es decir, el hombre, debe ser colocado y expresado como lo primero.

Cuando el ser humano logre la auténtica conciencia de sí mismo descubrirá, directamente y sin mediaciones, lo que es en realidad, y podrá entonces desarrollar sus propias potencialidades, sin mendigarlas ilusoriamente de otro ficticio ser absoluto. El fin de este proceso es conseguir la autorrealización del género humano según las leyes objetivas del conocimiento sensible. El anhelo de vida inmortal y universal encontrará entonces su cumplimiento verdadero en el horizonte del auténtico sujeto infinito, que es el género humano. Ocurrirá así finalmente la disolución de la religión cristiana, paradigma de toda religión, que será sustituida por la religión del hombre.

64. *Sämtliche Werke*, Leipzig 1846-1866, VIII, p. 27.

65. M. XHAUFFLAIRE, *Introducción a «La esencia del cristianismo»*, Salamanca 1975, p. 18.

Feuerbach lleva así a su conclusión la crítica de la religión, que ya había comenzado Hegel mediante la absorción del cristianismo por la filosofía y el esfuerzo audaz por hacerlo absolutamente comprensible y transparente a la razón humana.

Las ideas de Feuerbach acusan un fuerte carácter postulatorio. Es decir, no derivan tanto de la razón como de la voluntad. Suponen una irresistible y apriórica opción voluntarista, en la que el hombre ocupa el centro. Las cosas *han de ser* de un determinado modo, dictado por la liberad omnímota del sujeto pensante. La voluntad del hombre decreta la desaparición de cualquier límite, de cualquier traba. La conciencia es productiva y manda en la realidad. Es el reino de la utopía y de la fantasía puras. Feuerbach cree interpretar los deseos más íntimos del hombre para modificar a su medida la legalidad del mundo y de la trascendencia.

Escribe: «En lo más hondo de tu alma querrías que no hubiera mundo, porque si hay mundo hay materia, y donde hay materia hay también peso y resistencia, espacio y tiempo, limitación y necesidad. Pero hay un mundo y hay una materia. ¿Cómo escapar entonces al dilema de esta contradicción? ¿Cómo podrás expulsar al mundo de tu conciencia, para que no te turbe en la felicidad de tu alma ilimitada? Sólo lo conseguirás si haces del mundo un producto de tu voluntad, si le concedes una realidad arbitraria que oscile sin cesar entre la existencia y la no-existencia, próximo siempre a la aniquilación».

El hombre de Feuerbach no sólo es invitado a hacer del mundo un producto de su voluntad. Se le dice también que haga lo mismo con Dios.

3. LA REDUCCIÓN PSICOLÓGICA

Sigmund Freud nació en Moravia en 1856, vivió y trabajó en Viena la mayor parte de su vida, y falleció en 1939 en Londres, donde se había exiliado.

Ha pasado a la historia como fundador del psicoanálisis, técnica para descender al mundo inconsciente del hombre con fines terapéuticos. Pero el psicoanálisis no es principalmente una terapia, sino una concepción del ser humano que se acerca mucho a la ideología, y que como tal interesa a los campos de la antropología, la psicología, la cultura, la pedagogía y desde luego la religión. Es en último término una doctrina sobre el hombre, considerado a través de sus instintos. Tiene aspectos comunes con la antropología de Friedrich Nietzsche (1844-1900) y la novelística de James Joyce (1882-1941).

El *subconsciente* es el gran descubrimiento de Freud. Sobre la existencia de ese subconsciente, Freud construyó una nueva, abarcante y provocativa teoría del ser humano que desbordaba el campo de la psicología para entrar en todos los aspectos decisivos de la existencia y el destino del hombre.

Indiferente a la religión, Freud se ocupó, sin embargo, de ella con la intensidad y asiduidad de un devoto creyente, pero lo hizo desde una perspectiva y con unas intenciones muy diferentes. Su extensa producción incluye los clásicos ensayos *La interpretación de los sueños* (1900) y *El futuro de una ilusión* (1927), que son obras centrales en la exposición de sus ideas.

La zona más honda y escondida de la mente es para Freud el reino del subconsciente. Es la sede de los impulsos físicos o biológicos más básicos, como el deseo de comer o la actividad sexual o la agresividad. Junto a estos impulsos se halla un cúmulo de ideas, impresiones y emociones asociadas con todo lo que una persona ha experimentado a lo largo de su vida.

El subconsciente es crucial porque sirve de *conexión* entre lo físico y lo mental en el hombre.

Ya la niñez está conformada por los deseos sexuales del *id*, que es más básico que el ego y que el *superego*: éste representa las influencias impresas en la personalidad por el mundo exterior.

Nuestros impulsos necesitan contención, pues de otro modo no podría haber una civilización y, por tanto, no sería posible sobrevivir.

Freud conocía la Biblia y el cristianismo. Ideas religiosas aparecen con frecuencia en las neurosis de sus pacientes, pero Freud rechaza del todo la fe religiosa, y esta postura es en él como un *a priori* personal.

«He went through life from beginning to end a natural atheist»⁶⁶. No veía razón alguna para creer en Dios o vivir práctica religiosa. Pensaba que las creencias religiosas son erróneas y supersticiosas, y que responden a una neurosis obsesiva y universal. Son, sin embargo, interesantes, porque plantean cuestiones importantes sobre la naturaleza humana. Nuestro autor estima que el comportamiento religioso se asemeja a la enfermedad mental.

En el ensayo *Tótem y tabú* (1913), Freud alude a las teorías de Edward B. Tylor y James G. Frazer. Ambos sostenían que el comportamiento religioso humano es un comportamiento consciente. Pero que el hombre advierte que es un error. A pesar de todo continúa su cultivo de la religión. ¿Por qué lo hace? La respuesta de Freud es que la explicación se halla en el subconsciente.

El nacimiento de las creencias religiosas se encuentra para él en lo que llama complejo de Edipo, es decir, en las poderosas y divididas emociones que llevaron a la humanidad de tiempos primordiales a su primer gran crimen (por deseo sexual hacia la madre) y, convirtieron en un dios al padre asesinado. «La religión totémica surgió del sentido filial de culpa, en un intento de alejar ese sen-

66. E. JONES, *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vols., New York 1953-1957; vol. 3, p. 351.

timiento y apaciguar al padre mediante la prestación de obediencia. Todas las religiones son intentos de resolver el mismo problema»⁶⁷.

Si *Tótem y tabú* miraba hacia atrás, puede decirse que *El futuro de una ilusión* mira hacia delante. La tesis central es la siguiente: las creencias religiosas proyectan desde la infancia un Dios hacia el mundo externo, que con su poder disuelve los poderes de la naturaleza, nos consuela ante la muerte, y nos premia por aceptar las restricciones morales impuestas por la civilización.

Estas creencias son, sin embargo, una ilusión, es decir, algo que deseamos intensamente sea verdadero. No son verdades reveladas por Dios ni conclusiones lógicas confirmadas por evidencias. Son ideas cuyo rasgo principal es nuestro deseo de que sean verdaderas.

Nunca hemos de poner nuestra confianza en la religión, aunque sus enseñanzas hayan podido hacer ciertos servicios a la humanidad. El hecho de que la religión continúe hoy en el mundo es un signo de enfermedad; abandonarla es un signo de salud. A medida que la humanidad progresa debe sustituirla por formas de pensamiento más propias de la madurez.

El Dios al que la gente se dirige en la oración no es un ser real. Es una imagen, una ilusión proyectada por el hombre al mundo externo, nacida de la necesidad de superar el sentido de culpa y de temor. Aquí está el poder de la religión.

Una aproximación crítica a la visión freudiana de la religión exige situarla en el marco histórico en que se origina y desarrolla. El tiempo de Freud, como también el de Feuerbach, Durkheim, Marx y muchos otros pensadores reduccionistas de lo religioso, es el final de un conjunto de trayectorias ideológicas convergentes, que tienen en común la negación de toda trascendencia. La religión se percibe sólo como un fenómeno puramente humano, al que el pensamiento crítico debe buscar alguna explicación.

Encerrada dentro de la mente y de las emociones del hombre caído, es casi natural que el origen de lo religioso se busque en los rincones de esa mente que tanto tiene de ignoto e imprevisible, o en la relación del hombre respecto a la sociedad, la clase social, etc. Desaparecido el horizonte trascendente, la religión adquiere necesariamente una naturaleza mental e intramundana. Cualquier teoría que investigue con suficiente imaginación e inventiva el espíritu humano podrá suministrar una explicación mejor o peor, pero capaz de convencer momentáneamente a algunos incrédulos, que se hacen crédulos en este caso.

Las teorías de Freud se refieren únicamente al monoteísmo judeocristiano, y no serían aplicables a ninguna otra religión. Parecen haber sido construidas con una intención iconoclasta, dirigida expresamente contra unas creencias y una fe

67. *Totem and Taboo*, Standard Edition of the Complete Psychological Works of S. Freud, London 1961, vol. 13, p. 145.

religiosa bien determinadas y concretas. Nuestro autor hace además un uso absolutamente personal y acientífico de la analogía, sobre cuya base se permite una audaz comparación entre el crecimiento psicológico del individuo y el desarrollo histórico de un grupo social amplio.

La analogía le sirve asimismo para afirmar que igual que los neuróticos creen y hacen cosas irracionales, también la gente religiosa cree y hace cosas irracionales. Resulta entonces que una persona creyente que mueve las cuentas de su rosario y un enfermo neurótico que cuenta sin cesar los botones de su camisa, hacen exactamente lo mismo, según Freud. Sin embargo, orar es normal para un creyente, no es algo neurótico. «Freud decide encontrar motivos subconscientes para tal acción, solamente porque desde el inicio ha asumido que la oración es un comportamiento anormal»⁶⁸. El razonamiento es brutalmente circular.

La idea freudiana de Dios como un padre exaltado, y una fantasía o proyección que sustituye al padre real con sus carencias e imperfecciones, no encierra otra novedad que las de la exageración y el lenguaje procedente de una ideología, así como la extraña conclusión de que todo es anormal y neurótico. Judíos y cristianos han cantado durante siglos: «Si mi padre y mi madre se olvidan de mí, el Señor no me abandonará», y han dicho: «Padre nuestro que estás en el cielo». Todo esto carecería de sentido si no tuviéramos experiencia de los padres de la tierra y de la relación que los hijos mantienen con ellos. No tiene entonces nada de sorprendente o de anormal que mucho de las relaciones religiosas proceda de las relaciones paterno-filiales.

La falsedad de la relación es asumida por Freud como punto de partida metodológico. Es asumido el ateísmo, que tiene en él carácter de postulado. A pesar de su talento, Freud no fue un hombre de ciencia. Sus teorías sobre la personalidad y la neurosis se hallan construidas sobre la arena de comparaciones vagas y deducciones torcidas. No pueden ser demostradas ni claramente refutadas, porque no hay modo científico y riguroso alguno de comprobarlas. La sumaria explicación freudiana de la religión es una simple opción de la voluntad de su autor.

La contribución involuntaria de Freud a cierta mayor comprensión de lo religioso en el hombre consistiría en que su análisis de las fuerzas ocultas en la personalidad humana, ha obligado no sólo a quienes se ocupan de la religión, *sino a todos los que tienen* que ver con su práctica, tales como teólogos, clérigos, consejeros espirituales y pedagogos, a examinar más a fondo doctrinas y preceptos, para descubrir aspectos más profundos de la personalidad que configuran la fe religiosa y resultan a su vez configurados por ésta.

68. D. L. PALS, *Seven Theories of Religion*, Oxford 1996, p. 81.

4. LA REDUCCIÓN SOCIOLOGICA

«La idea de sociedad es el alma de la religión». He aquí abreviada la propuesta fundamental del pensamiento sociológico-religioso del francés Émile Durkheim (1858-1917). Nacido cerca de Estrasburgo, Durkheim era hijo de un rabí, estaba por tanto familiarizado con la religión judía, y llegó a adquirir un amplio conocimiento del catolicismo. Pero nunca llegó a ser un hombre creyente. Ya de joven solía confesarse agnóstico.

Estudiante e intelectual brillante, se introdujo muy pronto en el campo de la sociología, que abordó bajo el influjo de Auguste Comte (1798-1857), padre del positivismo moderno. Autores como Ernest Renan, investigador racionalista de la vida de Jesús de Nazaret, obraron sobre Durkheim un considerable y permanente impacto. Durkheim dirigió desde el principio su atención a la dimensión social y comunitaria del ser humano. Los hechos sociales eran para él más importantes que los individuales, de modo que los individuos se hacían explicables a partir de la sociedad más bien que al contrario. Una primera conclusión sería que religión y sociedad eran no sólo inseparables, sino indispensables mutuamente.

Después de algunos trabajos preliminares, Durkheim sistematiza y madura sus ideas sobre religión y sociedad en el ensayo titulado *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicado en 1912. El libro se ocupa de los «elementos básicos» a partir de los que se habría formado la religión. Nuestro autor piensa que lo verdaderamente característico de las creencias y rituales religiosos no es el elemento sobrenatural, sino la noción de lo sagrado; y que la religión puede definirse como «un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, cosas puestas aparte y prohibidas»⁶⁹. Estas prácticas unen en una comunidad moral, al modo de iglesia, a todos los que se adhieren a ellas. Durkheim acentúa lo sagrado como algo esencialmente comunitario.

No piensa que la religión corresponda simplemente a un instinto natural de la raza humana, con lo cual se distancia del naturismo de F. Max Müller y del animismo de Edward B. Tylor. Durkheim se cree capaz de argumentar empíricamente su tesis, fijándose en la religión de algunas tribus australianas contemporáneas, es decir, en el totemismo. Éste es para él la religión más antigua, y está convencido de que es imposible encontrar otra más sencilla, básica y original. Todas las formas de religión sólo podrían derivar de ella. El totemismo no es un producto derivativo de formas más básicas, sino la fuente misma de la que proceden las diferentes versiones de culto religioso.

Antes de que el hombre llegue a creer en dioses –piensa Durkheim– existe en él algo primero y más radical, que es el sentido de una fuerza escondida, poderosa e impersonal: se trata del principio totémico, centro original del culto

69. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1993, p. 98.

practicado por el clan. Es más: el tótem es la imagen visible y concreta del clan. De modo que el dios del clan, el tótem, no es otra cosa que el clan mismo, personificado y representado ante la imaginación bajo la forma visible del animal o la planta que sirve de tótem.

El paso siguiente de Durkheim es declarar que el culto del tótem no es sino el culto a la sociedad en él simbolizada. «Podemos decir de la sociedad –leemos– lo que decimos de la divinidad: es real solamente en la medida en que ocupa un lugar en nuestra conciencia, y este lugar es el que queramos darle. Vemos así la razón verdadera por la que los dioses no pueden prescindir de sus adoradores, igual que éstos no pueden prescindir de sus dioses. Es porque la sociedad, de la que los dioses son expresión simbólica, no puede prescindir de los individuos igual que éstos nada son sin la sociedad»⁷⁰.

La conclusión es que la función de la religión no es afirmar nada acerca del mundo exterior, ni enseñar doctrinas acerca de Dios, la creación o el más allá. Hay que ceder a un sistema más válido de pensamiento, y advertir –según Durkheim– que el verdadero propósito de la religión no es intelectual sino social. La religión es portadora de sentimientos sociales. Permite al hombre expresar las hondas emociones que lo vinculan a la comunidad; y siempre acompañará al ser humano, como protectora y preservadora de la sociedad. Dado que la sociedad no puede existir sin rituales y ceremonias, la religión tiene asegurada su persistencia. Es siempre, desde luego, una religión funcional, que se origina en el hombre comunitario y perece con él, porque no existe dentro de un horizonte trascendente.

La elaborada teoría de Durkheim encierra el mérito de haber llamado la atención acerca del aspecto social de la religión y de su importancia para el sentido de identidad de una comunidad, si bien lo hace de modo excesivamente exclusivista. Es evidente que Durkheim se esfuerza en proceder de manera rigurosa y científica. ¿Lo consigue realmente? La gran mayoría de los críticos de sus presupuestos y conclusiones hablan de que el entero sistema explicativo de la religión se halla viciado por la circularidad. Igual que ocurre con las teorías de Freud, Durkheim ofrece *a priori* las definiciones que mejor se acomodan a las ideas que quiere defender. Y comienza sus análisis en el lugar donde debería lógicamente terminar.

Si el autor inicia la discusión afirmando que lo sagrado representa lo social, le resulta muy fácil llegar a la conclusión de que la religión no es otra cosa que la satisfacción de necesidades sociales o colectivas. El método circular se acentúa cuando Durkheim desestima sumariamente y desde el principio otras definiciones posibles de religión, como el conjunto de creencias en un mundo sobrenatural.

Resulta de menos importancia el hecho de que el autor apoye su teoría no tanto en datos ciertos como en una interpretación personal de la religión de algunos aborígenes australianos. Pero que el alcance y valor científicos de sus afirma-

70. *Ibid.*, p. 442.

ciones al respecto, haya sido discutido recientemente por expertos en el tema, incide negativamente sobre el conjunto del edificio conceptual⁷¹.

Durkheim propone un funcionalismo y reduccionismo sociológicos y agresivos como clave de sus teorías. La sociedad manda y controla, mientras que la religión refleja de modo adjetivo los elementos sociales sustantivos. Debe decirse, sin embargo, que una cosa es afirmar que, junto a otras pretensiones y propósitos, la religión desempeña también una función social, y otra cosa muy diferente es sostener que la religión tiene solamente una función social y que se disuelve y agota en ella.

No es de extrañar que la gran mayoría de los hombres y mujeres creyentes encuentren las ideas de Durkheim, como también las de Freud, del todo inaceptables, porque saben por experiencia que la religión tiene que ver con planteamientos, convicciones y sentimientos muy diferentes de los que impregnan esas teorías.

5. REDUCCIONISMO MARXISTA

Karl Marx (1818-1883) vivió antes de que Émile Durkheim y Sigmund Freud comenzaran a componer sus obras, pero tiene sentido considerarlo en este momento porque sus ideas se difundieron lentamente hasta conseguir una expansión y una influencia que no lograron los otros dos críticos de la religión. Es verdad también que, con la desaparición del régimen comunista soviético, el escenario ideológico mundial se ha modificado considerablemente. El colapso moral y material de ese régimen es la crítica más contundente que la historia misma ha dirigido de modo inapelable a sus dogmas, principios y estrategias. Han desaparecido en gran medida los mitos de la sociedad y del hombre comunista. Muchos que han aplaudido en Marx y el marxismo la promesa de una humanidad nueva y se han visto fascinados por su credo revolucionario, han vivido para contemplar el derrumbamiento, implacable y en apariencia inesperado, de un sistema que se ha cuarteado y estallado desde dentro, a causa de su propia corrupción.

Tiene, sin embargo, sentido ocuparnos de la crítica marxista de la religión, porque hay ideas que no mueren fácilmente, y tanto el desvarío como la utopía encuentran siempre representantes y defensores. De hecho, continúan aún en la tierra regímenes políticos y visiones intelectuales que apelan, en mayor o menor medida, a las ideas de Marx y a su concepto de la religión como la más poderosa alienación del hombre. La consideración crítica de las ideas de Marx obliga también a pensar constructivamente en las implicaciones económicas de lo religioso, y en el espíritu con el que deben desarrollarse las relaciones sociales.

71. Cfr. G. RICHARD, «Dogmatic Atheism in the Sociology of Religion», en *Durkheim on Religion*, ed. W. PICKERING, London 1975, pp. 228-276.

Marx no nos presenta, propiamente hablando, una teoría de la religión. A diferencia de Durkheim, Freud y otros autores críticos de lo religioso, Marx construye un sistema total de pensamiento que, dadas sus pretensiones interpretativas del mundo y del hombre, se asemeja a una religión. El marxismo era una visión sin fisuras de la vida humana, que incluía una postura filosófica sobre el lugar de la humanidad en el universo natural, una explicación de todo lo ocurrido en la historia, y una profecía del futuro.

La fuerza del marxismo consistía en que, equipado con una poderosa mitología, era en gran medida una secularización radical de la religión, cuyo resumen era un mesianismo, prometedor de la liberación para todos los oprimidos del mundo. Los grandes temas cristianos encontraban en el marxismo su versión secularista, centrada en la visión final y escatológica de unos nuevos cielos y una nueva tierra, en los que, de modo intramundano, reine finalmente la justicia. El marxismo no trataba única ni principalmente de interpretar el mundo. Su propósito esencial era cambiarlo mediante la práctica y la acción.

Una concepción materialista del mundo y del hombre es premisa fundamental del marxismo. A esto se unen la idea de que lo económico es el motor de la historia, y la convicción dogmática de que el drama central de esta historia humana es la lucha de clases, es decir, un conflicto permanente controlado por las duras realidades de la vida económica.

¿Qué ocurre con la religión? Ésta es una esfera de actividad que pertenece a lo que Marx denomina superestructura de la sociedad. Se trata de un conjunto de instituciones que no sólo derivan de la base económica, sino que se hallan hondamente configuradas por ella. Son la familia, el gobierno, las artes, gran parte de la filosofía, la ética, y desde luego la religión. Estas instituciones han de ser entendidas como un andamiaje social, cuyo papel principal consiste en servir de válvula de escape controlada, para las hondas y amargas tensiones que surgen de la colisión entre los opresores y los oprimidos.

Marx habla escasamente de la religión, pero hay pocos asuntos en sus escritos en los que se muestra tan contundente e incisivo. Piensa que la crítica de la religión es la crítica urgente e indispensable, la crítica por excelencia. La religión es para Marx una ilusión. Es el más extremo ejemplo de ideología, es decir, de un sistema de creencias cuyo fin principal sería proporcionar razón –más bien excusas– para mantener las cosas en la sociedad tal como las fuerzas dominantes desean. Marx piensa que la religión se encuentra tan determinada por lo económico, que es superfluo considerar las creencias religiosas según a su propio peso.

Tanto la actividad económica como la religión se hallan marcadas por la alienación. En ambas es el hombre privado (alienado) de una parte importante de sí mismo. Se vacía en aras de un Dios ficticio y de instancias económicas que le arrebatan lo que es suyo. Un famoso texto del autor dice: «La miseria religiosa es al mismo tiempo expresión de verdadera miseria económica y la protesta contra esa miseria. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un

mundo sin corazón, y el espíritu de una condición humana sin espíritu. Es el opio del pueblo.

»La abolición de la religión como la felicidad ilusoria del pueblo hace falta para la felicidad real de éste. La exigencia de abandonar la ilusión sobre su condición es la exigencia de abandonar una condición humana que necesita ilusiones»⁷².

A pesar de la severidad con que Marx juzga la religión, no considera que sea el enemigo número uno de la revolución. Piensa, en realidad, que la religión es simplemente un síntoma, pero no es la enfermedad misma. Pertenece a la superestructura de la sociedad, no a su base, que es el verdadero campo de batalla para los oprimidos.

Por su vinculación a una ideología de acción política, las ideas de Marx han obtenido una influencia que excedía con mucho lo académico, si bien han logrado un impacto considerable en ámbitos de la vida intelectual, cuando hace unas décadas muchos pensadores e investigadores estaban seguros de que el comunismo era un fenómeno irreversible que avanzaba imparable con el curso mismo de la historia. El actual desprestigio científico de la ideología comunista corre paralelo con la desaparición del sistema sociopolítico que la mantenía y que la difundía por el mundo.

Marx reduce en realidad su crítica al cristianismo. Se halla sin duda influido por Hegel que veía la religión cristiana como la forma más alta de religión. Insiste en que su investigación es estrictamente científica, pero lo cierto es que cuando reduce la religión a economía, lo hace en términos tan amplios y variables que sus axiomas son casi imposibles de comprobar de manera sistemáticamente rigurosa.

Marx aduce ejemplos de la historia económica europea para sostener que la economía modificó la religión. Sociólogos conocidos han mantenido, sin embargo, lo contrario, es decir, que en esos casos fue precisamente la religión la fuerza que cambió la economía, y que el capitalismo es una consecuencia de formas determinadas de principios religiosos. Lo cierto es que muy pocas conexiones históricas están tan claras como Marx supone, de modo que su explicación global resulta muy simplista. La religión incide en la sociedad como parte de una compleja red de causas y efectos que actúan y reaccionan unos sobre otros de modos complicados e imprevisibles.

«El marxismo seculariza, convierte a este mundo en una tierra donde ha de prevalecer la lógica mesiánica de la justicia social, la del Edén abundante para todos, la de la paz»⁷³. La utopía postulatoria predicada por Marx se dirige mucho más a los afanes y sentimientos del hombre caído que a su intelecto.

72. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, ed. R. NIEBUHR, New York 1964, p. 42.

73. G. STEINER, *Errata*, Madrid 1998, p. 82.

6. SECULARISMO

El *secularismo* o *laicismo* no se basa necesariamente en una concepción de la religión ni pretende determinar su esencia o su origen. No le interesa defender una noción propia o específica de lo religioso a fin de combatirla. Busca simplemente eliminar o al menos reducir la presencia de la religión en la sociedad, o hacerla desaparecer del ámbito público. El laicismo secularista trata de encerrar la religión en la esfera privada del individuo.

Puede presentar formas más o menos radicales. Muchos laicistas no son gente religiosa, lo cual suele ser lo normal. Actúan conscientemente contra la religión, a la que juzgan perniciosa para la sociedad, como presunta fuente de irracionalidad, oscurantismo o violencia. Otros defensores de posturas laicistas lo hacen, según piensan, a fin de proteger la religión y garantizar en mayor medida la libertad y el desarrollo de los individuos.

La verdad es que, con unos u otros motivos, allí donde se impone el laicismo por obra de la mentalidad secularista, la religión retrocede en la vida de los individuos y de las sociedades, y corre el peligro de hacerse irrelevante. El laicismo afecta a todas las religiones, pero los laicistas consideran que su enemigo principal es la religión cristiana, especialmente la católica, cuya influencia y prestigio social tratan de disminuir. En el Occidente cristiano, el laicismo es un producto de la modernidad cultural y filosófica. Intenta con frecuencia ofrecer alternativas no-religiosas a instituciones y nociones cristianas.

Pensamientos laicistas han cristalizado ocasionalmente en la llamada *religión civil*. La religión civil es un fenómeno ideológico relacionado con la secularización de las sociedades occidentales a partir del siglo XVI; y con el desarrollo de los nacionalismos en Europa. La ética civil dominante en el mundo salido de la Reforma se halla impregnada de referencias religiosas derivadas de la tradición cristiana, y es como el espíritu o la ideología de un orden nuevo. Son los elementos que se requieren para que tome forma la religión civil: un vago y diluido fondo religioso, un interés del Estado en consolidarse con ayuda de una religión sumisa, y la realización pragmática de un próspero orden cívico⁷⁴.

Otra gran corriente deriva del racionalismo iluminista, tiene su origen en el pensamiento deísta francés del siglo XVIII, y ataca toda religión positiva. La expresión religión civil tendrá siempre aquí un tono secularista y positivamente anticristiano.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) es el primero en usar la expresión *religión civil*. «Santo de la naturaleza», como se le ha llamado⁷⁵, Rousseau enseña una visión y una filosofía naturalista que engloba todas las realidades que el cris-

74. Cfr. J. MORALES, *El valor distinto de las religiones*, Madrid 2003, pp. 64 s.

75. J. MARITAIN, *Tres reformadores*, Buenos Aires 1945, p. 115.

tianismo rodea de sacralidad o considera venidas al hombre desde lo alto. Tanto la religión como la virtud son obra de la razón.

Rousseau quiere fomentar el sentimiento religioso, pero lo desvía hacia la sensibilidad individual y hacia una adhesión incondicionada a la *patria*, equivalente a la infalible «voluntad general» y decantación del nacionalismo, tal como se configura cultural y políticamente en el siglo XVIII. Porque el nacionalismo europeo moderno no es un producto natural ni deriva de leyes eternas. Es la expresión de factores sociales e intelectuales que cristalizan en un momento determinado de la historia. «El nacionalismo es ante todo y sobre todo un estado de ánimo, un acto de conciencia, que a partir de los librepensadores y enciclopedistas del siglo XVIII y de la Revolución francesa ha sido cada vez más frecuente en la humanidad. Pues la vida espiritual del hombre y de la mujer está determinada tanto por una conciencia individual, como por una conciencia de grupo»⁷⁶.

La religión civil quiere aportar en el sistema ideológico rousseauiano una solución al problema de las relaciones entre la religión y la política. Interesa al Estado, dice, que «cada ciudadano tenga una religión que le haga amar y cumplir sus deberes cívicos». La religión nacional que el régimen público necesita no es sancionada por la Iglesia, sino por el poder público. Al apoyar y consolidar esa religión, el Estado vela por su propio interés.

La religión civil o estatal contiene básicamente el reconocimiento de la existencia de Dios, la seguridad de una vida futura, y de que en esta vida será premiada la bondad y castigada la maldad. Rousseau ha expuesto sus ideas religiosas fundamentales en la famosa y extensa confesión de fe deísta del vicario saboyano, considerado como el primer clérigo modernista.

Los libros de Rousseau se vieron prohibidos en Francia y condenados en Ginebra, su ciudad natural, pero fueron muy leídos durante los años anteriores a la Revolución francesa (1789). Los líderes revolucionarios fundaron de hecho una religión civil, que estuvo vigente durante el bienio 1793-1794. Fanático de las ideas de Rousseau, Robespierre impulsó la creación de la llamada «religión del Ser Supremo». Se trataba en realidad de la glorificación y «divinización» de la revolución misma, considerada por los jacobinos como un evento religioso decisivo en la historia de la humanidad.

La nueva religión suponía el intento de descristianizar el país, y de eliminar de Francia todo rastro de cristianismo tradicional. Nuevos principios, dogmas, rituales, calendarios e himnos vinieron a ocupar el sitio de la disciplina anterior.

Se encuentra aquí una de las matrices del nacionalismo contemporáneo, que participa de la naturaleza de una religión. «El nacionalismo, como cualquier otra religión, nos pide no únicamente la voluntad, sino también el intelecto, la imaginación, y las emociones. El intelecto construye una teología o una mitología es-

76. H. KOHN, *La idea del nacionalismo*, México 1949, p. 12.

peculativa del nacionalismo. La imaginación construye un mundo nunca visto ni comprobado, en torno al pasado eterno y al futuro imperecedero de la propia nacionalidad. Las emociones despiertan en nosotros alegría y éxtasis al contemplar el dios nacional, que es bueno y nos protege. Brota de modo natural un culto, tanto privado como público, que expresa esos sentimientos»⁷⁷.

La extraña asociación entre la invocación por algunos del nombre de Dios y la perpetración de terribles genocidios es en realidad una consecuencia de sentimientos nacionalistas, desatados por grupos políticos irresponsables. En algunos países democráticos de la Europa occidental existen también actualmente partidos y movimientos políticos nacionalistas que, sin acudir necesariamente al terrorismo, viven su ideología como una religión, a la que todo lo demás –incluidos los imperativos de una tradición cristiana secular– debe subordinarse.

El nacionalismo instrumentaliza la religión para sus propios fines. Se aprovecha de ella y parece sustituirla, cuando exige del ciudadano la sumisión absoluta y la adhesión incondicional que sólo Dios tiene derecho a exigir. En países de tradición cristiana, el nacionalismo necesita hablar de Dios. Pero este término no tiene ya en sus palabras ningún sentido objetivo.

7. LA REDUCCIÓN CIENTIFISTA

Amparado en el merecido prestigio de la ciencia, el cientifismo propone una visión del mundo que pretende sustituir a la religión, después de haberla declarado irrelevante e innecesaria –y a veces perjudicial– para la existencia humana. El cientifismo ha tenido siempre defensores y portavoces, pero así como los representantes iniciales de la ciencia moderna en el siglo XVII solían ser hombres creyentes, el avance de la incredulidad, tanto en el continente europeo como en el mundo americano, ha hecho proliferar el tipo de hombre de ciencia que no sólo se declara agnóstico, sino que cultiva una actitud positivamente adversa a la religión. Cuando la ciencia se contamina por el virus cientifista se convierte ella misma en un cáncer de la civilización y de la cultura.

La segunda mitad del siglo XX ha conocido la actividad de eminentes hombres de ciencia, que han adoptado en todo o en parte el credo cientifista, y con ello un decidido propósito de cruzada, directa o indirecta, contra la religión y los diferentes credos que la representan en la tierra. Es como si el cientifismo se hubiera convertido dentro de ellos en una verdadera religión.

Entre los científicos de fama que son más representativos de estas tendencias se encuentran los físicos Steven Weinberg (New York 1933; *Los primeros tres minutos del universo* 1977; Premio Nobel de Física 1979), y Carl Sagan (Brooklyn 1934-1996; *Cosmos* 1980), así como los biólogos Richard Dawkins (Nairobi

77. C. J. H. HAYES, *El nacionalismo, una religión*, México 1966, pp. 217-218.

1941; *The Selfish Gene* 1976, *The Blind Watchmaker* 1986; Fellow of the Royal Society 2001) y Edgard O. Wilson (Birmingham USA 1929; *Sociobiology* 1975, *The Ants* 1990; Pulitzer Prize 1978).

Los cuatro son científicos profesionales de alto nivel y han hecho una contribución sustancial a las disciplinas que cultivan. Son autores de libros que han gozado y gozan de una amplia difusión, y han configurado ideas y opiniones de extensos sectores de público. Todos han escrito acerca de las implicaciones culturales y humanas de la ciencia, y son hombres de nuestro tiempo.

El norteamericano Steven Weinberg defiende la tesis de que el universo carece de sentido, y que resulta inútil buscarle uno a la existencia humana. Debemos consolarnos con la idea de que la ciencia es capaz de elevar las experiencias de la humanidad por encima de su nivel natural y concederles grandeza. Dice Weinberg: «El esfuerzo para comprender el Universo es una de las pocas cosas que eleva la vida humana sobre el nivel de la farsa y le imprime algo de la elevación de la tragedia»⁷⁸.

El físico Carl Sagan ha sido, hasta su muerte en el año 1996, un incansable y entusiasta defensor de la ciencia. Interpretó a través de ella cualquier tipo de experiencia humana, y se erigió en crítico implacable de toda actividad, incluida desde luego la religión, que no se ajustara a las medidas y criterios científicos.

El gran zoólogo inglés Richard Dawkins trasmite de mucho modos el mensaje de que la evolución darwiniana proporciona la libertad de ser incrédulo en religión, rechazar a Dios, y llegar a ser un «ateo intelectualmente realizado»⁷⁹.

Edgard O. Wilson enseña en Harvard y ha publicado libros fascinantes sobre hormigas e insectos en general. Defiende la teoría de que los genes definen la naturaleza humana y configuran el comportamiento, incluida la tendencia del hombre a ser religioso. Confía en que llegue el día en que la psicología evolutiva sustituya a la religión a la hora de explicar la conducta humana⁸⁰.

Estos autores manifiestan una abierta hostilidad a la religión y piensan que religión y ciencia son incompatibles. Sus ideas humanistas desbordan el campo científico en el que son competentes y brillantes, y se aventuran a transmitir enseñanzas sobre la naturaleza y el destino humanos, e incluso el sentido de la «acción divina». Todo ello forma parte de su programa de investigación científica. Existe sin duda en todos ellos un punto de partida no demostrado, es decir, una opción interpretativa de la realidad, según la cual la religión y la ciencia no pueden coexistir⁸¹. Una determinada filosofía se presenta en estos casos disfrazada de ciencia.

78. *Los tres primeros minutos del universo*, Madrid 1978, p. 132.

79. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution reveals a Universe without Design*, New York 1987, p. 6.

80. Cfr. *Consilience: Unity of Knowledge*, New York 1998, p. 266.

81. Cfr. K. GIBERSON-M. ARTIGAS, *Oracles of Science. Celebrity Scientists versus God and Religion*, Oxford 2007.

PARTE III
LA REALIDAD DE DIOS

Capítulo octavo

Dios y lo sagrado

1. LO SAGRADO

Si la religión tuviera una esencia, deberíamos decir que esa esencia radica en el comportamiento y las reacciones del ser humano ante lo que percibe como sagrado. La religión es el sentido del hombre y de la mujer para lo sagrado. Se trata, por tanto, de una noción abarcante que interesa a diversos campos del saber, y que resulta central a la filosofía de la religión.

No existe un concepto unánime de lo sagrado, pero podemos establecer como punto de partida razonable y capaz de aglutinar un amplio consenso de opiniones que lo sagrado es una cualidad de poder misterioso que reside en determinados objetos de experiencia humana. Lo sagrado es una realidad distinta del hombre, pero guarda una honda relación con él¹. Incluye al hombre y a la vez lo desborda.

Lo sagrado es una categoría abarcante que ha recibido nombres diversos. Equivalen de hecho a lo sagrado, lo santo, lo numinoso, lo radicalmente otro, lo trascendente, lo puro, lo colocado aparte, lo divino. Es algo original y no derivativo. Se distingue de lo noético, lo ético y lo estético. Entre lo sagrado y todo lo demás existe una frontera, dado que el mundo no es, en este sentido, un todo homogéneo. «De quien traspasa el umbral que da acceso a ese otro ámbito se espera un comportamiento distinto del habitual»².

La percepción y la conciencia de lo sagrado *acontecen* en la vida humana. Le sobrevienen al hombre y a la mujer de modo inesperado e irresistible. Lo sa-

1. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, pp. 47 s.

2. J. PIEPER, *¿Qué significa sagrado?*, Madrid 1990, p. 11.

grado sobresale por encima de la rutina normal de la vida cotidiana y es percibido como tal. Se muestra como el poder, el ser, o el ámbito que el hombre religioso entiende como el núcleo de la existencia, y que opera en su vida un efecto transformante.

Lo sagrado expresa valores últimos. Es considerado como la realidad eterna, y tiende a impregnar todos los aspectos de la vida. Es necesariamente objeto de veneración, sobrecogimiento y temor. Representa el límite del esfuerzo humano, en el sentido de que el hombre no puede entrar más allá por sus propias fuerzas. Sólo lo sagrado es capaz de satisfacer las más profundas necesidades y esperanzas.

El hombre intuye que tratar o manejar lo sagrado puede ser peligroso y que resulta amenazador para la persona no protegida. Se necesitan, por tanto, mediadores o intermediarios entre el hombre corriente y el cosmos sacro, sobrenatural o preternatural.

Lo contrario a lo sagrado es lo profano, es decir, aquello que carece de un *status sacro*. Son profanos los fenómenos que no sobresalen de lo normal. «Esta dicotomización de la realidad en esferas sagrada y profana, relacionadas sin embargo entre sí, es algo intrínseco de la empresa religiosa»³. Pero lo sagrado se manifiesta por lo general en formas y cauces profanos, como un animal, una piedra, una persona, acciones humanas, imágenes, elementos naturales, rituales, mitos. Lo incondicionado se expresa en lo condicionado.

Lo sagrado se opone al caos. El cosmos sagrado emerge del caos y se enfrenta a éste. Es una oposición que toma forma literaria en mitos cosmogónicos. El hecho de tener favorable a ese cosmos sacro es la mejor protección y defensa contra las fuerzas amenazadoras del caos.

Romano Guardini ha relacionado lo sagrado con el silencio y la distancia. Lo sagrado deja en silencio a quien lo percibe. «Con *lo sagrado* nos referimos a aquello ante lo cual, en personas sensibles, responde el sentimiento de deber inclinarse: inclinarse de un modo como no podrían hacerlo ante algo que fuera solamente terrenal. Es algo misterioso y, sin embargo, concreto; es algo extraño y, sin embargo, hondamente familiar e incluso fascinante... También se le ha llamado lo *Otro* frente a todo lo conocido, o lo no-terrenal, o, en fin, lo numinoso, lo divino»⁴.

Fue a principios del siglo XX cuando el término *sagrado* se hizo dominante en el estudio de la religión y de las religiones. N. Söderblom lo considera en 1913 la noción central de la religión⁵. R. Otto habla de lo santo o lo numinoso como una realidad *a priori* en la mente creyente⁶. Lo sagrado en sí mismo trasciende la

3. P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, cit., p. 48.

4. *Religión y revelación*, Madrid 1964, pp. 31-32.

5. Cfr. *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris 1937.

6. *Lo santo*, Madrid 1925.

aprehensión fenoménica de lo sagrado en símbolos o rituales. Max Scheler piensa que lo sagrado no se percibe a través de un modo de conciencia diferente a otros modos, pero no es el simple resultado de condicionamientos sociales y psicológicos⁷.

Una captación propia y peculiar de lo sagrado se puede detectar en poetas que no representan necesariamente una idea personal de Dios. Un ejemplo típico es Goethe, que contempla el infinito en una visión transfigurada del mundo. Es el cántico de la humanidad que nunca ha enmudecido, y que es propio de quien se siente más inclinado al estupor y al elogio que a la censura.

¿Es lo sagrado una categoría universal? Algunos dudan de su utilidad para interpretar la religión china, partes de la religión hindú, y el esfuerzo *cuasi*-religioso para alcanzar altos niveles de conciencia en el yoga, el zen, y algunas formas de taoísmo. Pero en realidad los comportamientos y la visión del mundo que implican estas disciplinas de la mente apuntan a una esfera distinta de la existencia humana común.

2. EL MISTERIO

Misterio es la objetivación de lo sagrado. Es el término de la experiencia religiosa. Se designa con este término lo trascendente, algo que se diferencia absolutamente de todo lo demás que el ser humano pueda experimentar en el mundo. El misterio lleva como incorporados necesariamente a su concepto la idea de estupor, asombro y sobrecogimiento. «El concepto de misterio –escribe Rudolf Otto– está ligado con tal fuerza a su predicado sintético de *tremendo*, que apenas puede nombrarse a uno sin que el otro resuene sintónicamente»⁸.

El misterio desborda completamente las ideas de problema y de enigma. Gabriel Marcel considera que un problema es extrínseco a la existencia de la persona, «mientras que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido, y que, por consiguiente no es pensable sino como una esfera en la cual la distinción entre lo en mí y lo que hay delante de mí pierde su significación»⁹. Tratar los misterios como simples problemas supone degradarlos. Para Maurice Blondel, el enigma es un problema o aporía relativamente insoluble, y el misterio sería la luz que ilumina el enigma y proporciona claves para interpretarlo y vivirlo¹⁰.

En el pensamiento cristiano ha dominado, por lo general, una idea más bien intelectualista de misterio. El misterio ha sido definido como aquella verdad que supera las capacidades ordinarias o naturales de la razón humana, y solamente

7. Cfr. *De lo eterno en el hombre*, Madrid 1940.

8. *Lo santo*, cit., p. 40.

9. *Être et avoir*, París 1935, p. 169.

10. *La philosophie et l'esprit chrétien*, París 1950.

puede ser conocido por revelación divina. Esta noción se ha ampliado en la teología de la segunda mitad del siglo XX. El misterio no sólo se conoce, sino que se vive, se celebra, y apela a los sentimientos y emociones del hombre y de la mujer.

El misterio es una verdad que acontece en la historia humana, y mantiene una relación directa con los hechos divinos irrepetibles que componen la historia de la salvación. Misterios son la Creación, la Revelación histórica a través del pueblo de Israel, la Encarnación del Verbo, la Resurrección de Jesús, la Iglesia y la Eucaristía, que es coextensiva con la entera *historia salutis*.

3. LA TRASCENDENCIA

«En la visión religiosa de la realidad, todos los fenómenos apuntan hacia aquello que los trasciende por completo, y esta realidad trascendente incide activamente sobre cada uno de los puntos de la esfera empírica de la existencia humana»¹¹. A pesar de que en muchos ámbitos de la cultura y la sociedad contemporáneas, la trascendencia, o lo sobrenatural, ha sido reducida a un «rumor de ángeles», lo cierto es que la cuestión de la trascendencia es el corazón de la filosofía de la religión, o de la teología filosófica, si se prefiere¹².

Trascendencia es un concepto religioso, del que se ocupa también la filosofía. Se opone en principio a immanencia y al modo de existencia fenoménica que es empíricamente perceptible. La trascendencia es negada por Kant como categoría del ser que pueda ser objeto de verdadero conocimiento. En esta visión de las cosas, todas las cuestiones relativas a la trascendencia son colocadas fuera del pensamiento objetivo. El término *transcendental* se aplica desde entonces frecuentemente en filosofía con un sentido epistemológico, y se refiere al análisis de las condiciones en que es posible el conocimiento.

Pero, en su sentido normal, trascendencia connota la realidad que se encuentra cualitativa y radicalmente por encima del mundo creado visible. Es una noción teológica y también metafísica, que indica alteridad absoluta. Sus raíces están en el pensamiento griego. Sócrates habla de los valores perennes e inmutables como parte de un mundo trascendente, distinto a las movibles y relativas opiniones humanas. La trascendencia se dice por Platón del mundo inteligible de las ideas respecto al mundo fenoménico.

La noción se perfila gradualmente en los autores cristianos de los primeros siglos, y llega a hacerse precisa con Atanasio de Alejandría (296-373). Atanasio habla del *Logos* divino como trascendente, y que se halla, como Dios que es, fue-

11. P. L. BERGER, *Rumor de ángeles*, Barcelona 1975, pp. 167-168.

12. Cfr. J. E. FAULCONER, «Thinking Transcendence», en *Transcendence in Philosophy and Religion*, Bloomington 2003, p. 1.

ra del mundo. La demarcación ontológica fundamental es aquí la diferencia entre Creador y criatura, no la que media entre lo visible y lo invisible.

Tomás de Aquino usa la expresión «causa principal» o «causa primera», para referirse a la causa trascendental, que se distingue de la causa predicamental, instrumental, o segunda. En la cuestión *De Veritate*, habla de «trascendentium ordo»¹³. Los trascendentales (uno, verdadero, bueno) son propiedades del Ser en cuanto Ser y se aplican también a Dios.

Conscientes de que la idea de *trascendencia* forma parte del vocabulario teológico y religioso, diversos autores modernos la usan, sin embargo, en filosofía. Emmanuel Lévinas aborda explícitamente la cuestión de la trascendencia, y si bien no quiere confundir fe y filosofía, no duda en hablar de Dios trascendente. Hablar filosóficamente de trascendencia es para Lévinas configurar lo que se dice con una comprensión de raíces religiosas, aunque el discurso en cuestión no sea religioso¹⁴.

Paul Ricoeur piensa que la filosofía no puede decidir si los signos de la religión apuntan a un ser trascendente, pero esto no significa que no pueda llevarse a cabo un análisis filosófico de fenómenos religiosos¹⁵.

Paul Moyaert (Louvain) argumenta que la trascendencia no se refiere única ni necesariamente a algo que se encuentra fuera del mundo. Para expresar su pensamiento analiza la discusión eucarística en el Concilio de Trento y usa su análisis para avanzar en la comprensión y decisión conciliares acerca de la transubstanciación. Moyaert piensa que a pesar de su trascendencia, Dios se halla realmente presente en los actos sacramentales realizados en su nombre¹⁶.

Estos puntos de vista plantean la cuestión de cómo podemos hablar de la alteridad de la trascendencia y afirmar a la vez que entra dentro de nuestras experiencias. Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion hablan de que nosotros no nos apoderamos de la trascendencia, sino que ésta se apodera de nosotros y nos envuelve¹⁷.

El sociólogo Peter Berger habla de trascendencia en un sentido ambiguo y simbólico. Lo hace especialmente a propósito de la ciudad de Nueva York, en la que discierne un «signo de trascendencia». Contrariamente a las posturas que ven sólo en la gran ciudad norteamericana una gigantesca aglomeración de males sociales, tales como el crimen, la pobreza, el odio racial, la contaminación y un gobierno municipal corrompido, Berger se aplica a ver, por encima de hechos concretos, la gracia o el poder de lo alto que pueden ser encontrados en la realidad

13. *De veritate*, 21, 3.

14. Cfr. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1986; *Totalité et infini*, The Hague 1961.

15. Cfr. *Phénoménologie et théologie*, Paris 1991, pp. 15-39.

16. Cfr. «The Sense of Symbols as the Core of Religion», en *Transcendence in Philosophy and Religion*, cit., p. 56.

17. J.-L. MARION, *Phénoménologie et théologie*, Paris 1991, pp. 79-127.

empírica de nuestras vidas. «Hablar de un signo de trascendencia es hacer una afirmación respecto a la presencia de un poder redentor en este mundo»¹⁸.

Berger ve la trascendencia simbólica de Nueva York en la gran cantidad de pueblos que habitan su espacio urbano, en su universalismo, la realidad de libertad que sugiere y realiza, la esperanza de desarrollar las posibilidades que la vida ofrece, la magia que impregna el lugar. Es una trascendencia que ayuda al hombre a ser más humano.

Pero esta trascendencia resulta demasiado inmanente. Sin negar los méritos y la elocuencia del análisis de Berger, así como la verdad que contienen sus afirmaciones, hace falta afirmar que la noción de trascendencia se refiere en primer lugar a una realidad que no habita nuestro mundo, aunque puede incidir y hacerse presente en él de muchas maneras. Da la impresión de que para Berger lo evidente y claro es el signo, mientras que la realidad trascendente que debe explicarlo resulta vaga y dudosa. El signo parece agotarse en sí mismo.

4. DIOS COMO NOMBRE DEL MISTERIO

El término *Dios*, denominado «terco monosílabo»¹⁹, no ha visto agotado su poder semántico a pesar del enorme desgaste sufrido a manos de la filosofía, la cultura y a veces el mismo pensamiento teológico. Sigue conteniendo una singular fuerza de evocación de lo que supera el ser humano por todas partes. Se ha demostrado palabra irremplazable en el campo del pensamiento, como lugar lingüístico y metafísico donde se dan cita e interpenetran lo filosófico y lo religioso. Podemos decir que Dios es, en las preguntas que el término mismo plantea a la mente humana, el nombre resumido del misterio eterno, que visita continuamente la condición humana y se impone necesariamente a la reflexión y a los sentimientos.

La filosofía de la religión toma nota inevitablemente de las nociones dominantes de Dios y del ser divino. Se debe ocupar especialmente de la idea de Dios decantada de modo gradual en lo que se llama *teísmo clásico*, como concepción dominante de lo divino en el mundo intelectual y religioso de Occidente. Aunque existen nociones de la divinidad que no son teístas, el teísmo encierra la idea de Dios que más puede decir a favor de sí misma, y ha determinado a lo largo de siglos el pensamiento humano.

Cabe definir el teísmo como la creencia en un Dios único, Creador del mundo, revestido de infinitud y absoluta perfección, dotado de personalidad y de trascendencia respecto a todo cuanto existe. El teísmo se origina en la Biblia y en la

18. *New York 1976: Un signe de transcendance*, Commentary, february 1977.

19. G. STEINER, *Errata*, Madrid 1998, p. 88.

filosofía griega, y adquiere forma conceptual en los intentos de presentar la revelación escriturística con ayuda de categorías filosóficas.

Esta presentación de Dios y de lo divino fue desarrollada por los apologistas cristianos de los siglos II y III, con el precedente de Filón el Judío. Continuó en los Padres anteriores y posteriores al Concilio de Nicea (325), y a través de los escritos de Agustín de Hipona (354-430), alcanzó su clímax con Tomás de Aquino (1225-1274).

Fue, en efecto, Tomás de Aquino quien dio forma autoritativa y clásica a todo un largo proceso de reflexión teológica y metafísica. La *Suma de Teología* es la fuente principal para conocer el teísmo. Éste puede ser denominado cristiano, porque surge dentro del marco de la interpretación común de la revelación bíblica, y porque resulta muy difícil encontrar paralelos a la idea cristiana de un Dios que crea el mundo a partir de la nada. Tanto los filósofos creyentes como los no creyentes han hablado casi siempre del teísmo en alguna de sus formulaciones cristianas.

Los defensores del teísmo piensan que éste es preferible a cualquier concepción no-teísta de Dios por motivos de razón, revelación y experiencia. Puede afirmarse hipotéticamente que *si* Dios existe, la visión teísta es intrínsecamente más racional, o razonable, que cualquier otra; *si* la creencia cristiana en una revelación histórica concreta es válida, tal revelación puede ser considerada del todo congruente con la noción teísta; y *si* la experiencia religiosa es realmente cognoscitiva, se interpreta más satisfactoriamente en términos teístas que en otros términos.

El teísmo defiende en primer lugar la *unidad de Dios*. El monoteísmo surgió gradualmente en la religión de Israel y a partir de entonces se ha dado por supuesto en la tradición religiosa de Occidente. Las creencias teístas pueden ser justificadas a partir de la revelación judeocristiana, la experiencia religiosa o la razón humana. Los judíos afirmaban la existencia y el poder de Dios no por motivos abstractos y estrictamente racionales, sino porque estaban empíricamente seguros de que Dios se les había revelado históricamente a través de acciones poderosas y salvadoras.

Era fácil concluir a partir de estas experiencias que si Dios había de ser objeto de devoción absoluta, debía poseer una existencia y un ser absolutos, lo cual descartaba la existencia de muchos dioses.

Los filósofos teístas han tratado, además, de demostrar la unicidad divina mediante los argumentos de que Dios es simple y de perfección ilimitada. Otros han acudido también a la unidad y orden del mundo.

Pero el Dios cristiano existe en tres personas divinas. Esta creencia no procede de especulaciones filosóficas, como ocurre, por ejemplo, con la tríada neoplatónica (Uno, Inteligencia, Alma). Supone una vía media entre triteísmo (hay tres dioses) y modalismo (las personas son simples aspectos de una unidad indiferenciada). Los Padres de la Iglesia son conscientes de que su fórmula de que

«existe una sola sustancia en tres personas» resulta incomprehensible a la razón humana.

El teísmo comprende necesariamente la idea de Dios como creador del mundo a partir de la nada, lo cual le distingue radicalmente de las visiones no-teístas de Dios. El Dios del teísmo es trascendente, es decir, es sustancialmente distinto del mundo, y no necesita del mundo para existir. El hecho de ser creador del mundo nada añade ni sustrae a la perfección de su Ser. El mundo no es en ningún sentido parte de Dios.

La noción teísta de Dios incluye la idea complementaria de la inmanencia divina en el mundo creado. Esta inmanencia deriva, en efecto, de la creación. El teísmo afirma que la actividad divina creadora es un continuo, y que todas las criaturas dependen del poder divino inmediato para su existencia. Dios está en todas las cosas, lo cual no significa que todas las cosas sean Dios. Esta tesis se opone a las concepciones deísta y panteísta de Dios. Dios creador se ocupa del mundo creado, y no imparte nada de su sustancia a las criaturas. Su modo de inmanencia no es espacial.

En función de las cualidades espirituales que se atribuyen a Dios, puede decirse que debe ser una realidad personal. Dios expresa en una forma infinita las características personales que los seres humanos expresan de modo finito. Dios sería el arquetipo y el modelo más puro y acabado de personalidad.

5. CONCEPCIONES NO-TEÍSTAS DE LA DIVINIDAD

Así como apenas existen variantes o alternativas plenas y coherentes de naturaleza teísta a la concepción que hemos descrito, pueden ser diversas las ideas no-teístas de la divinidad que se encuentran en determinados sistemas de pensamiento o en las religiones de la tierra. No tiene mucho sentido ni utilidad construir una tipología de posibles concepciones no-teístas de lo divino. Lo más razonable es presentar algunas instancias representativas de modos no-teístas de comprenderlo.

Ajenas a la noción teísta de Dios son las ideas filosóficas de un Dios finito. Se encuentran principalmente en el pensamiento griego, representado sobre todo por Platón (diálogo *Timeo*) y Aristóteles (*Metafísica*). El Dios de Platón (cfr. capítulo segundo: «Interpretaciones no formalmente religiosas del mundo») carece de personalidad, y el gran filósofo se resiste a identificarlo con la idea del Bien, que es para él la categoría máxima de la realidad. Aristóteles habla de Dios como el primero de los motores celestiales no movidos. Este Dios no es creador del mundo, que existe de modo independiente.

Un Dios finito es considerado en estos sistemas como el más alto e integrador elemento dentro de una construcción de ser y de pensamiento. Para percibirlo no se requieren grandes tensiones ni esfuerzos racionales, y tampoco hace falta un acto de fe.

Apoyado en un poderoso impulso especulativo, el filósofo Plotino (205-270) ha propuesto una idea no-teísta de Dios, que supone una síntesis de nociones fundamentales de lo divino, presentes en diversos sistemas de la filosofía antigua. Plotino concibe a Dios como consistente en tres hipóstasis, que son el Uno, la Inteligencia y el Alma. No puede descartarse que en esta tríada neoplatónica exista un eco y una influencia de la Trinidad cristiana. Lo cierto es que en el Uno de Plotino parecen agruparse la Mónada pitagórica, la Idea platónica del Bien, y el Motor no-movido de Aristóteles.

Pero el Uno permanece siempre impersonal y ajeno a la suerte de la humanidad. No puede revelarse a sí mismo, no puede amar, ni entrar en relación con otros seres. No es, por lo tanto, objeto ni sujeto de adoración.

La llamada «teología del proceso», representada principalmente por los norteamericanos Alfred N. Whitehead y Charles Hartshorne, considera que la idea de proceso o devenir debe ser la categoría central para interpretar la naturaleza de Dios y del mundo, así como la mutua implicación ontológica de ambos.

Se trata de un sistema panenteísta, que afirma un Dios finito como elemento directamente configurador e informador del mundo. Se afirma aquí una bipolaridad, según la cual coexisten en Dios la unidad y la pluralidad, lo infinito y lo finito, el ser y el devenir, la eternidad y la temporalidad. Los críticos de la teología del proceso han podido señalar fácilmente las contradicciones que contiene, dado que, por definición, lo infinito excluye lo finito, lo eterno excluye lo temporal, etc.

El panteísmo monista, tal como lo encontramos desarrollado, con variantes, en los estoicos, Spinoza (1632-1677), Hegel (1770-1831) y algunos pensadores hindúes, afirma que Dios y el mundo no son ontológicamente distintos.

El autor indio Sankara (siglo VIII) es el más conocido expositor del sistema filosófico-religioso denominado Advaita Vedanta. Su doctrina central afirma que solamente existe una cosa, que es denominada Brahman, Atman (yo), y a veces Isvara (el Señor). La realidad Atman-Brahman no se compone de partes, y por tanto no pueden serle atribuidos predicados de carácter sustantivo. Brahman no tiene propiedades temporales ni espaciales. Todo conocimiento de una diversidad, sea de objetos materiales, sea de conceptos, es necesariamente erróneo. El Advaita de Sankara no es sólo una concepción no-teísta de Dios, sino también y sobre todo una teoría y práctica de salvación, en la que importa máximamente la identificación instrumental con lo divino²⁰.

El pensamiento budista ha dedicado considerables esfuerzos a combatir intelectualmente las concepciones teístas de la realidad. Rechaza la idea de un Dios Creador Omnisciente y Omnipotente, y concentra su atención y sus reflexiones

20. Cfr. P. J. GRIFFITHS, «Nontheistic Conceptions of the Divine», en *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford 2005, p. 72.

en la figura del Buda, que es el «plena y completamente despertado», «el consumado en conocimiento y virtud», «el conocedor de los mundos», y «el maestro de dioses y humanos».

La significación que se atribuye a Buda sobrepasa la que puede admitir una persona individual, y ha llevado al desarrollo de conceptos que permiten pensar el Buda como expresión de una condición o de un tipo de ser, y no como un individuo particular. Las principales categorías para articularlo son los tres cuerpos de Buda, entendidos como modos de ser o de aparecer: el cuerpo de transformación mágica, el de disfrute o gozo común y el cuerpo real. Toda esta complicada e imaginativa especulación desemboca en un conjunto de axiomas que hablan de Buda y de la condición búdica como máximamente eficaz en el orden salvífico, como único y carente de multiplicidad, como omnisciente, y sin propiedades temporales.

6. LIBROS SAGRADOS

Las concepciones de Dios y la divinidad dependen en gran medida de textos escritos, que son considerados depositarios y fuente privilegiada de autoridad religiosa. Las experiencias espirituales de la humanidad se reflejan de modo primario en documentos venerables, a veces anónimos, en los que han cristalizado visiones de lo divino que han devenido canónicas.

Estos textos son constitutivos y forman el origen de tradiciones religiosas, a las que confieren su justificación, su carácter sagrado irrepetible y su singularidad. Suelen ser concebidos e interpretados como documentos no derivativos, cuyo proceso arcano de composición y formulación permanece básicamente fuera del alcance de la comprensión humana. Estas escrituras pertenecen a la producción literaria más temprana y original de una comunidad o de un pueblo. Suelen tener carácter fundante de su existencia histórica y trazan las líneas esenciales de su curso y de su destino en el mundo. Contienen la identidad última del pueblo o la comunidad de que se trate.

Los textos se han configurado a lo largo de un largo proceso de transmisión oral, que ha precedido a su fijación por escrito. Es una literatura que no sólo es leída y recitada, sino que ella misma se halla dotada de la capacidad de *leer* al lector y de interrogarle. Desafía sus recursos de conciencia y de intelecto finitos, y le puede obligar, por así decirlo, a contener la respiración y detenerse en su camino vital, para reanudarlo y proceder de modo más creativo. Son textos que parecen preguntar al lector si ha comprendido realmente lo leído y si trata de meditarlo e incorporarlo a su vida.

Encierran un sentido inagotable y escapan –como ocurre a los clásicos– a cualquier forma de decibilidad definitiva. Su fuerza vital y su capacidad de resistencia al tiempo permanecen intactas, de modo que ninguna hermenéutica equi-

vale aquí a su objeto, y ninguna exposición o comentario pueden sustituir al original²¹.

Los volúmenes sagrados de las religiones del mundo son clásicos literarios por derecho propio. Son el hogar espiritual adonde el comentario y la reflexión del creyente regresan una y otra vez de modo habitual. No sólo miden la mente y el corazón del lector, sino que abarcan y miden el mundo entero. La comunidad podría definirse como una tradición concéntrica de lectura y meditación del texto. Son escrituras que se revelan a sí mismas, valga la paradoja, como revelación de lo alto y del más allá.

Su propio peso existencial basta para manifestar su naturaleza sobrehumana. Aparecen en el tiempo como después de un viaje misterioso desde lo eterno. Ningún expediente humano mensurable podría, en principio, desenterrar o aducir pruebas del todo racionales que demuestren el proceso de generación preternatural de los textos que se autodeclaran revelados, porque se trata de un proceso del todo distinto de los itinerarios literarios normales. Pero estos documentos contienen gran arte, de ese que obliga al lector a cambiar su vida.

La peculiar originalidad y el carácter único de estos textos les hace por naturaleza resistentes a la traducción. No es una cuestión de prohibiciones más o menos preceptivas sino de una disciplina mucho más intrínseca y sustancial. Porque los textos originales desmejoran necesariamente y adelgazan en las traducciones. «Sus fibras se han aflojado. Ha sido dominado»²². En el rechazo de la traducción de las escrituras litúrgicas y proféticas no hay una simple superstición, sino la conciencia de que se produce cierto «hurto de identidad» y se contamina la eficacia numinosa del texto primario y puro²³. La traducción perfecta no existe en estos casos.

Una tensión íntima es connatural a estos textos sagrados. Deriva del hecho de que las personas cuyo discurso los ha originado no han escrito nada, ni han dejado ellos mismos documentos directos y fehacientes de su predicación. Es como si el ministerio de estos hombres implicase ya en sí mismo una crítica de la escritura y una desconfianza hacia textos que, al formularse, se cierran sobre sí mismos y convierten inevitablemente lo infinito en finito. La voz viva y directa sería la casa del espíritu, mientras que la letra escrita entra fácilmente en lo meramente preceptivo y en lo convencional.

Los documentos sacros más conocidos son textos habitados por una incorpórea presencia divina y una dimensión no empírica de la realidad. Alumbran y sacan a la luz los aspectos no triviales de la existencia humana. Situamos entre ellos a los Vedas, el canon Pali budista, la Biblia judeocristiana, y el Corán. Aun-

21. Cfr. G. STEINER, *Errata*, cit., p. 35.

22. G. STEINER, *Pasión intacta*, Madrid 1997, p. 197.

23. Cfr. *Ibíd.*, p. 206.

que el término *canon* se aplica por vez primera a la Biblia, cabe usarlo también con cierta propiedad de las escrituras sagradas que recogen, de modo arquetípico, enseñanzas y ritos que son la medida y la raíz de una tradición religiosa.

La cuestión erudita de la composición de los libros védicos resultaría incomprendible a una mente hindú. Los Vedas son para la autocomprensión de la religión que encarnan algo así como la destilación de la realidad misma, tal como viene mediada y articulada por el vidente. En ese mundo sapiencial y cultural se confunden lo divino y lo humano, lo profano y lo religioso. El texto sánscrito se presenta en sí mismo y por sí mismo como lo máximo y finalmente significativo.

En el marco de una concepción no-teísta de la divinidad, los vocablos del texto védico son considerados como eternos y sin autor. Representan un aspecto que sostiene y explica el universo, que no podría seguir existiendo sin ellos, como tampoco podría existir el pensamiento humano coherente. La puesta en práctica de los mandatos védicos resulta necesaria para mantener el orden del mundo. En realidad no se trata de vocablos escritos ni de una grafía hecha sobre papel y hojas de palmera.

Los autores de la escuela Mimansa conocen el deseo de muchos correligionarios de fundar la autoridad de los Vedas en su autoría por un ser omnisciente, que convertiría los libros en obra divina y la acercaría a una visión judía o cristiana. Pero han rechazado esta postura siempre y de modo decidido. Piensan que la idea de un autor omnisciente resulta incoherente dentro de su visión de conjunto.

Los escritos que componen el canon Pali budista contienen principalmente un mensaje ético, que supone una interiorización de los Vedas. No se hallan exentos de resonancias cósmicas, porque la rueda del destino que Buda pone en movimiento afecta al entero universo e involucra a dioses, hombres y animales. Los elementos mitológicos que se han deslizado en los textos no borran en ningún momento su fuerte carácter racional, dado que el espíritu humano curvado sobre sí mismo es la fuente primera y última.

Buda enseña el *dhamma* (término pali para *dharma*) de manera infalible y con absoluta autoridad. *Dhamma* equivale en realidad a la ley eterna que impregna el universo y lo mantiene en el ser. El destino humano es parte de esa ley. La enseñanza budista oscila en ocasiones entre la afirmación de la ultimidad y carácter definitivo de la doctrina de Buda y cierto espacio que parece concederse a la percepción individual de las cosas. Se detecta una dialéctica entre autoridad y juicio personal, entre fe y experiencia. La iluminación y el despertar del Buda son el fundamento de la naturaleza última y perenne de todo lo que enseña. Inscritos en la memoria del discípulo, los textos canónicos del *Tipitaka* (escrituras budistas) son garantía de que un día se manifestará en él la condición búdica, y conseguida finalmente la iluminación nirvánica, se extinguirá –como el Buda– para no volver a nacer.

El régimen y significado de las escrituras judeocristianas no son los mismos en la religión judía y en la cristiana. El Antiguo Testamento forma parte del patrimonio textual y espiritual de ambas religiones. Pero el judaísmo es una religión del Libro en medida mucho mayor que lo es el cristianismo. La importancia del Libro por excelencia crece gradualmente en la historia del pueblo judío y adquiere niveles insuperables en la situación forzada por el exilio. La condición judía se caracteriza cada vez más por la textualidad. El mandamiento supremo del judaísmo estaría formulado por Josué cuando dice: «El libro de la ley nunca se apartará de tu boca, sino que lo meditarás de día y de noche»²⁴.

El Antiguo Testamento narra una historia divino-humana, que forma los comienzos de lo que ha venido a llamarse historia de salvación: Dios creador salva, y el hombre y la mujer son salvados. Predomina lo narrativo, a lo que se subordina todo lo demás, es decir, lo legal, lo sapiencial y lo poético. El texto habla de los grandes hechos divinos con los que Dios jalona y puntúa la historia de los hombres. Estos hechos bíblicos son la creación del mundo y la automanifestación de Dios con acciones poderosas a favor del pueblo elegido. Son hechos sorprendentes e inimaginables por el ser humano antes de que Dios los haya realizado. Sencillez, grandiosidad y belleza se unen estrechamente en el relato. Resulta fácil, en efecto, maravillarse de la elegancia de la historia de la Creación en el inicio del Génesis, o de la historia de Josué, vendido por sus hermanos, o de la figura y obras de Moisés, conductor del pueblo de Israel desde la servidumbre egipcia a la tierra prometida.

Libro eterno, la Biblia tiene, sin embargo, junto a Dios, unos autores humanos. Cada libro es todo de Dios y todo de un escritor inspirado, que ha vertido en su obra su personalidad literaria, su trabajo y su celo religioso. El Nuevo Testamento continúa y culmina, sin interrupciones ni hiatos, la historia de la salvación comenzada en el Antiguo. Los hechos divinos siguen irrumpiendo formidables en la historia humana.

A los dos primeros (Creación y Revelación iniciada), se suman ahora la Encarnación del Verbo, la Resurrección de Jesús de Nazaret, la Iglesia y la Eucaristía. Todo es revelación que llega a su fin, de modo que el plan divino ha tocado puerto. La figura decisiva es Jesús, Salvador del mundo. El cristianismo no es en realidad una religión del Libro, porque Jesús trasciende a la Biblia y es referencia última de todo lo cristiano.

El Corán (recitación) es el conjunto de revelaciones recibidas gradualmente por Mahoma, el mensajero de Dios, oídas en su mente, y repetidas a los demás en cumplimiento del mandato divino. El Corán contiene la palabra de Dios, y es él mismo palabra de Dios, pero lo es de modo muy diferente de la Palabra divina que actúa y se recoge en la Biblia. El Corán que escucha Mahoma se dice en len-

24. Jos 1, 8.

gua árabe y el mensajero no necesita llevar a cabo actividad alguna de traducción. Dios habla y se comunica literalmente en árabe.

El Corán no tiene entonces autor humano. Está en el cielo desde toda la eternidad y ha sido pronunciado directamente por Alá. Puede y debe hablarse de él como de un Libro trascendente y eterno. Esta afirmación es mucho más que una opinión teológica, y forma parte de la ortodoxia musulmana. Ha producido controversias históricas y desatado intensas emociones. El Corán no debe compararse a la Biblia en su importancia religiosa para los musulmanes. Debe compararse a Jesucristo. Jesucristo y Corán encierran el mismo significado respectivo en el cristianismo y en el islam.

Capítulo noveno

Existencia de Dios y atributos divinos

1. LA EXISTENCIA DE DIOS COMO VERDAD RELIGIOSA E IDEA RACIONAL

La noción clave de la mayoría de las religiones es la idea de Dios, tal como se perfila y despliega en las concepciones de lo divino que se denominan teístas. Es la idea que se refiere a un Ser todopoderoso, benévolo y providente, creador del universo y del hombre y la mujer. Las cuestiones relativas a Dios y su existencia se encuentran entre las más importantes que puede tratar la filosofía de la religión. Su examen supone que la disciplina avanza por cauces de solvencia y rigor. «La cuestión de la existencia, de la posibilidad de concebir o de negar a Dios, sea cual sea el modo en que uno se aproxime a ella, garantiza la seriedad de la mente y del espíritu inquisitivos»²⁵.

Si Dios existe, hemos de hacer lo posible para descubrir y argumentar un hecho de tanto alcance para nuestro ser, nuestro destino y el desarrollo de nuestra vida. En esta empresa vital hemos de emplear no sólo nuestros sentimientos, sino también nuestra razón, en el mismo descubrimiento de Dios y en la comprobación de la validez de lo que afirmamos.

Si Dios no existiera, convendría también que lo sepamos, porque aceptar o no aceptar la realidad de su Ser supone una tremenda diferencia en el modo en que vemos el universo y nos vemos a nosotros mismos. Muchos hombres y mujeres han vivido y viven sin creer en la existencia de Dios. Pero el testimonio de la humanidad de todos los tiempos les es adverso. Son incontables millones los seres humanos que se han apoyado e inspirado en la noción.

Si Dios no existe, la idea de Dios aparece como la mayor invención de la mente. «Si no hay un Dios –escribe Anthony Kenny–, entonces Dios es sin duda

25. G. STEINER, *Errata*, Madrid 1998, p. 173.

la más grande y singular creación de la imaginación humana. Ninguna otra creación de la imaginación se ha demostrado tan fértil en ideas, tan grande en inspiración para la filosofía, la pintura, la arquitectura y el drama. Comparados con la idea de Dios, las invenciones más originales de los matemáticos y los más inolvidables caracteres del teatro resultan productos menores de la imaginación»²⁶.

Aunque Dios no existiera, los argumentos y razones que se ocupan de la cuestión no dejan de ser interesantes por su relativo ingenio y su sutileza, aparte de su corrección formal y honestidad. Cuando nos encontramos con personas que niegan las afirmaciones de la religión, es importante tratar de entender qué es rechazado y por qué.

Ningún estudio sobre la verdad del monoteísmo, y específicamente de la religión cristiana, puede evitar preguntarse si la creencia en Dios es razonable. Si Dios no existe, ninguna religión posee capacidad de recomendarse a sí misma o de defenderse seriamente de críticas y objeciones. Importa naturalmente determinar la noción de Dios a que nos referimos y que buscamos. Hay gente que usa el término *Dios* para designar valores humanos nobles, o para nombrar el orden del universo, o para hablar del mismo Ser de las cosas.

Cuando usamos el término *Dios*, nos referimos a lo que judíos, cristianos y musulmanes han querido significar durante siglos. Ciertamente hay afirmaciones acerca de Dios que, aún siendo prácticamente las mismas, respiran distinto en cada una de esas religiones monoteístas, dado que el monoteísmo puro no es lo último en doctrina sobre Dios. Pero las convicciones y modos de decir básicos del monoteísmo son relevantes a nuestro propósito.

¿Por qué debe un ser humano creer en Dios? No nos preguntamos por qué la gente creyente cree en Dios, dado que en las creencias intervienen, como es lógico, numerosos factores emocionales y de sentimientos. Nos preguntamos si existen buenas razones para aceptar la existencia de Dios, de modo que puedan resultar convincentes a una persona que las sopesa y valore adecuadamente.

La valoración de las razones para creer en Dios es un proceso cognoscitivo que tiene lugar en el espíritu de un hombre o una mujer libres. Requiere, por lo tanto, interpretación, y contiene unos presupuestos éticos y morales que no son separables en la práctica de la calidad del juicio que la persona haga finalmente. Parece lógico pensar que Dios no ofrece evidencias o pruebas de su realidad que sean absolutamente irrefutables. Es como si concediera a los incrédulos el espacio necesario para que puedan negarle si lo desean. Las pruebas en este caso apuntarán razonablemente a Dios, pero no lo harán de modo coercitivo o inapelable.

26. *Faith and Reason*, New York 1983, p. 59.

2. ¿ES NECESARIO DEMOSTRAR QUE DIOS EXISTE?

Algunos filósofos modernos de la religión, especialmente en el campo de la filosofía analítica, se han preguntado si la existencia de Dios necesita realmente demostración, o si es más bien una de esas afirmaciones consideradas básicas, que pueden ser aceptadas sin pruebas, y sin plantear objeciones epistemológicas razonables. Ésta es la opinión, entre otros, de William Alston y Alvin Plantinga. Las proposiciones teístas defendidas por estos autores se supone que no necesitan pruebas cuando son aceptadas o creídas en conexión con una específica situación no proposicional de experiencia. Su aceptación no es, por lo tanto, sin fundamento, en el sentido de arbitraria o gratuita. Pero la base de la demostración o de la evidencia es suministrada por la condición no proposicional.

Plantinga menciona el ejemplo de una persona que contempla el firmamento estrellado y se siente de inmediato inclinada a creer que ha sido creado por Dios. Alston se refiere a individuos que basándose en determinadas experiencias alcanzan la convicción de que Dios les habla, les guía o les acompaña. Las personas citadas en estos ejemplos aceptarían, según los dos autores, proposiciones sobre Dios que no exigirían demostración formal alguna.

Todos los defensores de esta postura desean mostrar que el teísmo se encuentra en una situación intelectualmente sólida, debido especialmente al desprestigio del fundacionalismo clásico y al evidencialismo que le es afín. Estas teorías defienden la tesis de que toda creencia en Dios ha de fundarse en motivos que sean formalmente satisfactorios y evidentes para la razón.

Alston y Plantinga no sostienen que exista un camino capaz de garantizar epistemológicamente que las proposiciones teístas sean de las que no necesitan prueba. Lo que afirman es que, una vez que son aceptadas como proposiciones que no necesitan prueba, no hay un modo coherente y no-arbitrario de mostrar que no sean dignas de tal aceptación²⁷. Nuestros autores están convencidos de que los creyentes cristianos y judíos están seguros de que sus creencias en Dios son del todo apropiadas y racionales. Si esos creyentes no aceptan su fe según otras proposiciones es porque esa fe es básica y apropiada para ellos. Quienes se hallan en desacuerdo con esta situación lo hacen mediante razonamientos y modos de pensar que resultan irrelevantes al creyente. Es una cuestión de puntos de vista, cada uno con su manera propia de razonar y con sus propios ejemplos y experiencia.

27. Cfr. J. W. ROBBINS, «Does Belief in God need Proof?», *Faith and Philosophy* 2 (1985), 273.

3. LOS ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Es indudable que el teísmo atraviesa dificultades en nuestra cultura. La fe en Dios es cuestionada intelectualmente por algunos, no a causa de razonamientos adversos sobre racionalidad y demostraciones, sino debido a la acumulación gradual de objeciones que han condicionado negativamente, y lastrado, nuestro comportamiento epistemológico. Es una cuestión en gran medida cultural.

Entre los argumentos tradicionales para demostrar la existencia de Dios suelen mencionarse el ontológico, cosmológico, teleológico, moral, y de experiencia. Todos ellos han sido sometidos a cuidadosos análisis, y a pesar de que han sufrido la erosión de la crítica racional, conservan una relativa importancia, que justifica al menos una breve mención.

La formulación más conocida del llamado argumento ontológico se debe a Anselmo de Canterbury (1033-1109). Anselmo trata de mostrar, mediante una *reductio ad absurdum*, la contradicción en que incurriría quien negase la existencia de Dios. Dios es el Ser más perfecto o mayor que el cual no puede ser concebido. Si negamos su existencia, estamos afirmando que podemos concebir un ser mayor que el cual ninguno puede ser concebido, lo cual es absurdo. Por lo tanto, Dios existe.

El argumento ontológico ha sido valorado y juzgado en términos estrictos de razonamiento formal, al margen de su marco espiritual y textualidad bíblica. Anselmo se encontraba en una relación vital e inmediata con los textos sagrados. Eran para él continuas las ocasiones de escuchar y meditar las palabras de la Escritura, que había interiorizado y hecho propias. Eran textos citados, pensados, recitados, vividos²⁸. Al haber perdido el tipo de inmediatez con que Anselmo vivía sus textos, hemos perdido asimismo el sentido para el estilo de espiritualidad y los modos de experiencia en los que se inserta su argumento en favor de la existencia de Dios.

A pesar de las críticas de Kant (la existencia no puede ser predicada, y por lo tanto, el mero análisis no puede deducirla de un concepto; la transición de la idea a la existencia sólo puede hacerse por medio de la evidencia empírica; podemos concebir, desde luego, a Dios de tal modo que negar su existencia sea contradictorio, pero esto es una proposición estéril y analítica hasta que no probemos mediante evidencia empírica que existe realmente), el argumento ontológico siempre ha tenido defensores. Si se presenta correctamente, muestra que la noción de Dios no es una mera construcción lógica, sino la expresión de una experiencia fundamental de autotranscendencia. Sólo su origen en la experiencia hace la idea de Dios digna de ser explorada lógicamente. Esto es lo que otros argumentos tratan de hacer, es decir, relacionar el carácter coherente de la idea de Dios

28. Cfr. J. CLAYTON, «Piety and the Proofs», *Religious Studies* 26 (1989), 41.

con otras experiencias del mundo. El argumento ontológico no podría, por sí solo, desempeñar esta tarea, dada su naturaleza religiosa²⁹.

La exposición más clásica de los argumentos cosmológico y teleológico se contiene en las cinco vías de Tomás de Aquino³⁰. Tomás no dice que el argumento racional sea el único ni el mejor método, para descubrir a Dios. Tampoco afirma que el Dios encontrado por sus argumentos sea específicamente el Dios cristiano. Sostiene simplemente que el honesto uso de la mente humana conduce de hecho a afirmar que Dios existe.

Las tres primeras vías son variantes del argumento cosmológico. Tomás de Aquino era consciente de las dificultades intrínsecas de este argumento, y reconoce que el razonamiento aristotélico a partir de un primer motor (primera vía) o de una primera causa (segunda vía) sería más satisfactorio si afirmase el comienzo de una vez para siempre del mundo en el tiempo. Era consciente del peligro de un regreso *in infinitum* en argumentos de esta naturaleza.

La tercera vía usa la contingencia. Afirma que dado que hubo un tiempo en el que nada existía, puede decirse de lo que existe ahora (ha existido o existirá) que pudiera no haber existido, o existido de modo diferente. Pero dado que los seres contingentes existen realmente, han de deber su existencia a algo que no es contingente, es decir, a Dios como ser necesario. Este argumento depende obviamente de si se acepta la distinción entre ser necesario y ser contingente.

La cuarta vía arranca de la gradación que encontramos en las cosas. Afirma que debe haber algo que es para todo ser la causa de su realidad, bondad, y cualquier otra perfección. Tomás introduce aquí la idea de una escala de valores. Quienes critican este argumento reconocen que existen cosas más dignas y valiosas que otras, pero que se trata de valoraciones subjetivas, y que no hace falta presumir un dador original de esas perfecciones.

La quinta vía contiene el argumento a partir de la finalidad del universo. El reconocimiento de la armonía entre las diversas partes del cosmos parece recomendar a la razón la aceptación de una mente que ha planeado esa armonía y que la lleva adelante con todas sus consecuencias.

Objetores como David Hume y John Stuart Mill observan que este argumento podría demostrar demasiado, dado que no todos los aspectos del gran designio son beneficiosos, y que algunos rasgos del proyecto se cuentan entre las más importantes razones esgrimidas contra el teísmo. Es evidente que la fuerza probativa de ésta y de las otras vías contiene un núcleo de racionalidad, pero que su interpretación y valoración depende de las opciones de fondo hechas por el sujeto que las interpreta y valora.

29. Cfr. L. DUPRÉ, *A Dubious Heritage*, Oregon 1977, p. 174.

30. *S. Th.* 1, 2, 3.

Los argumentos morales a favor de la existencia de Dios afirman que la existencia de leyes morales objetivas requiere hablar de un supremo legislador, como autor divino de esas leyes. No se trataría únicamente de una afirmación abstracta, porque la voz de ese legislador resonaría habitualmente en el fondo de la conciencia del hombre y de la mujer. El argumento moral incluye, por lo tanto, un plano exterior o metafísico y un nivel interior, que hace referencia a percepciones íntimas y personales del sujeto. El imperativo moral sería entonces la voz de un Ser trascendente.

John H. Newman ha elaborado detalladamente este argumento³¹ sin excesivas pretensiones metafísicas. No lo consideraba una prueba universal y lo encontraba convincente sólo para quienes poseían una desarrollada noción de Dios y hondo sentido moral. Pero no dejaba de ser, en cualquier caso, un indicador poderoso hacia la realidad de un Juez Moral absoluto.

La experiencia religiosa de la humanidad constituye en su gran riqueza un motivo cualificado para aceptar la existencia de Dios. No es que el hombre tenga una idea de lo trascendente, y que este hecho lleve a la existencia del ser divino. Se trata más bien de que el acto religioso humano se refiere a Dios como un Ser que existe de modo real y trascendente. Dado que ese acto religioso es algo real e irreductible, y dado que depende de un término real y trascendente, Dios debe existir.

Los hechos de la experiencia religiosa pueden ser aceptados, por lo general, como evidencia a favor de que Dios existe. Cabe objetar que existen también experiencias de ateísmo y de irreligiosidad, que argumentarían en contra de la existencia de Dios. ¿Pero son unas y otras experiencias de la misma naturaleza probativa? Probablemente no lo son. Puede ocurrir que las experiencias del incrédulo se cierran sobre sí mismas, mientras que las que apuntan hacia Dios, provienen realmente de Él. Existe desde luego una preponderancia de los testimonios humanos a favor de un reino en el más allá y que explica múltiples fenómenos y hechos del mundo físico visible.

Algunos filósofos contemporáneos de la religión suelen acudir al denominado argumento acumulativo para apoyar la racionalidad de la creencia religiosa. Este tipo de argumentación ha sido usado por Joseph Butler (1692-1752), John H. Newman (1801-1890) y Frederick R. Tennant (1866-1957), entre otros, especialmente en el campo de la teología natural. Contiene un tipo de razonamiento que aparece con frecuencia en los escritos de conocidos apologistas y controversialistas cristianos del siglo XX, como Gilbert K. Chesterton (1874-1936) y Clive S. Lewis (1898-1963). Este hecho ha provocado algunas reservas hacia estos argumentos por parte de autores que los tildan de populares y carentes de suficiente

31. Cfr. J. MORALES, *Una visión cristiana de la conciencia, Religión-Hombre-Historia. Estudios newmanianos*, Pamplona 1989, pp. 173 s.

rigor. Pero las críticas, no siempre bien fundadas, no han bastado para impedir el retorno de estos expedientes acumulativos, que pueden decir mucho a favor de sí mismos.

Quienes los proponen suelen presentarlos como una alternativa o vía media entre las pruebas clásicas de la teología natural y el voluntarismo irrazonable de los fideístas. Tratan de superar la idea de que a menos que un argumento sea estrictamente formal no es un argumento en absoluto. Piensan, por el contrario, que se puede construir un caso racional a favor de una determinada tesis, mediante la acumulación y convergencia oportunas de varios elementos probativos. Este modo de proceder sería una operación intelectual respetable.

No existe unanimidad acerca de cómo construir un argumento acumulativo. Pero contiene al menos tres dimensiones: premisas, estructura y conclusión. Las premisas pueden diferir en forma y en contenido. Pueden ser lógicamente necesarias o contingentes. El argumento puede ser, por su estructura, empírico o no-empírico, deductivo o inductivo, cuantificable o no-cuantificable. Las conclusiones pueden ser diferentes por su modalidad (llevar a proposiciones lógicamente contingentes o necesarias) y por su alcance (según que un mismo argumento apoye una única proposición o un conjunto de ellas)³².

Estos argumentos difieren radicalmente en tono, estilo, contenido y estructura, y apoyan la tesis que desean demostrar con una fortuna y una solidez que pueden resultar muy desiguales. No son argumentos que contengan simplemente la invocación de una serie de consideraciones en apoyo de una conclusión. Esto es así de modo general, pero no sirve como descripción precisa del argumento, dada la enorme variedad de consideraciones que pueden entrar en su estructura.

Podemos hacernos cargo de la naturaleza de los argumentos acumulativos considerando el que ofrece Richard Swinburne (cfr. capítulo tercero: «Panorama histórico I») en la monografía *The Coherence of Theism*³³. Swinburne trata de mostrar que es racional creer en el Dios que asociamos generalmente con el teísmo. El creyente teísta afirma la «existencia de un Ser que posee alguna o varias de las siguientes propiedades: es una persona sin un cuerpo (es espíritu), se halla presente en todo lugar, es el creador y sostenedor del universo, es un agente libre capaz de hacer todo (es omnipotente), conoce todas las cosas, es perfectamente bueno y fuente de obligación moral, es inmutable, eterno, ser necesario, santo y digno de culto»³⁴.

La afirmación de que tal ser existe es una afirmación contingente. Que Dios exista con estos rasgos no es necesariamente verdadero: es contingente o eventualmente verdadero. El argumento es inductivo. Se formula en términos de cál-

32. Cfr. W. J. ABRAHAM, Cumulative Case Arguments for Christian Theism, en W. J. ABRAHAM - S. W. HOLZER (eds.), en *The Rationality of Religious Belief*, Oxford 1987, p. 20.

33. Oxford 1977.

34. *Ibíd.*, p. 2.

culo de probabilidad. La creencia en Dios es interpretada como una hipótesis explicativa que aclara la existencia de un conjunto de fenómenos, mostrando que son el efecto probable de la acción de un agente personal, que los produce con unas intenciones y propósitos determinados.

La existencia de esos fenómenos constituye la premisa central del caso acumulativo. Van desde la existencia del universo, su carácter ordenado, y la realidad de animales y seres humanos, hasta la existencia de grandes oportunidades de cooperación y de adquirir conocimientos para moldear el universo, el curso de la historia humana, y la experiencia religiosa de innumerables hombres y mujeres.

La probabilidad del teísmo como explicación de estos fenómenos es considerada por Swinburne como probabilidad antecedente y capaz de poder explicativo.

4. LOS ATRIBUTOS DIVINOS

Los atributos divinos se hallan sometidos a una poderosa tensión bajo el punto de vista lógico. Requieren, por lo tanto, no sólo una simple exposición, sino también un análisis razonable, que intente dilucidar las objeciones y contradicciones internas que a veces parecen presentar. Nos fijaremos en los más importantes.

Eternidad divina. El adjetivo eterno tiene dos sentidos: lo que dura siempre, y lo que es atemporal. Eterno se aplica a Dios en la forma más tajante del primer sentido, como un Ser que siempre ha existido y que siempre existirá. Decimos que los seres humanos son inmortales pero no son eternos, dado que no han existido siempre.

No basta, sin embargo, con afirmar que Dios dura siempre. Su eternidad exige que se encuentre fuera del tiempo. Dios existe todo Él simultáneamente y sin sucesión temporal de pasado, presente y futuro. Si Dios fuera temporal, su presente quedaría limitado por su pasado y su futuro. Su esencia no coincidiría entonces con su existencia, porque habría formas de ser que habría perdido y otras que podría adquirir.

Se ha dicho que la idea de simultaneidad divina no tiene sentido positivo alguno, lo cual es cierto. Pero no contiene contradicción, porque la condición personal no excluye la atemporalidad. La temporalidad, lejos de ser una condición necesaria de la actividad personal, supone más bien una limitación de esa actividad. Todo ser humano trasciende además el tiempo mediante la memoria y la proyección hacia el futuro. Estas experiencias apuntan hacia la posibilidad de una autoconciencia que sea completamente atemporal³⁵.

35. Cfr. H. P. OWEN, *Concepts of Deity*, London 1971, pp. 20-21.

Una objeción procedente de la filosofía analítica dice que Dios es un Ser vivo, que la vida supone eventos, y que éstos ocurren en el tiempo. Dios vive, por tanto, en el tiempo. La eternidad se puede, sin embargo, construir como algo que responde a la pregunta de *cuándo*, lo cual permite hablar de fechas. Si decimos que Dios sabía desde la eternidad que iba a hablar con Moisés, aludimos a momentos divinos, que no están reñidos con el actuar eterno y atemporal de Dios³⁶.

Inmutabilidad. Decir que Dios es inmutable es afirmar que no puede cambiar. No basta afirmar que no cambia. La teología clásica lo razona con el contraste entre actualidad y potencialidad. Dios es acto puro, que actualiza simultáneamente todas sus potencialidades. No hay, por tanto, forma o grado de ser que pueda adquirir o perder. Esta visión metafísica corresponde a la inmutabilidad moral que la Biblia atribuye a Yahvé. Dice Malaquías: «Yo soy Dios, y no cambio»³⁷.

Que Dios es inmutable deriva de su absoluta perfección (no puede mejorar ni devenir peor), su simplicidad (no tiene partes), su eternidad (el cambio afecta sólo a lo que existe en el tiempo).

Un aspecto fundamental de la inmutabilidad divina es la impassibilidad. Decir que Dios es impassible es decir que nada ni nadie puede afectarle, y que no es pasivo respecto a ninguna cosa o agente. Impassibilidad significa que es lógicamente imposible que Dios pueda ser o verse afectado por algo. Los argumentos a favor de la impassibilidad divina se apoyan en la infinitud de Dios, en su naturaleza de acto puro, y en la perfecta felicidad de que goza por su mismo ser.

Se puede objetar que Dios debe ser mutable y pasible para ser realmente un ser personal, y poseer el poder de actuar, es decir, ser capaz de decisiones, ejecutarlas y mantener relaciones personales con otros seres. Dado el conocimiento que Dios tiene de todas las posibilidades, no necesita esperar el curso de la historia para decidir su voluntad. Puede conectar su voluntad con todas las posibilidades que pueden ser actualizadas en el mundo que desea crear, y puede hacerlo independientemente de la existencia del mundo³⁸.

La cuestión de si hemos de concebir a Dios como impassible en sentimientos presenta mayores dificultades. La única deficiencia o alteración posible en la naturaleza de Dios podría serle causada por sus criaturas, que son las únicas realidades externas al ser divino. Parece impropio pensar, sin embargo, que la felicidad de un agente absolutamente perfecto puede ser rehén de las acciones y experiencias de sus criaturas. Ésta es la postura que mejor garantiza que las criaturas puedan percibir y gustar la felicidad divina en el tiempo, y plenamente en el futuro.

36. Cfr. B. LEFTOW, «Eternity», en P. L. QUINN - C. TALIAFERRO (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, pp. 262-263.

37. 3, 6. Cfr. H. P. OWEN, *Concepts of Deity*, cit., p. 23.

38. Cfr. R. E. CREEL, «Inmutability and Impassibility», en P. L. QUINN - C. TALIAFERRO (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, cit., p. 316.

Hemos de afirmar que Dios no resulta emocionalmente herido por los sufrimientos y alegrías humanos. Pero cabe decir que esos hechos le afectan, porque gracias a su omnipotencia y su amor, ha decidido sentirlos y experimentarlos como propios.

Infinitud. Cuando afirmamos que Dios es infinito no queremos decir que carezca de forma o de carácter propio. La infinitud de Dios tampoco consiste en una extensión infinita de cualidades humanas, lo cual estaría en contradicción con la adscripción al Ser divino de una personalidad estable y bien definida. Aunque pensemos a Dios en ocasiones con ayuda de imágenes sensibles, hemos de negarle todas las propiedades que son aplicables solamente a realidades materiales. Dios no es finito y existe sin las limitaciones que afectan a los seres creados.

Incorporeidad. La idea de que Dios es inmaterial o incorpóreo se halla en la intersección de muchos atributos divinos, y desempeña un papel esencial en la relación de Dios con el mundo creado³⁹. El hecho de que los cristianos profesen en el misterio de la Encarnación del Verbo que Dios ha asumido la condición humana, no les obliga a negar la incorporeidad divina, que es un aspecto esencial de su concepción teísta.

La inmaterialidad de Dios se encuentra vinculada a las afirmaciones de que Dios existe necesariamente (el mundo material no existe de ese modo), es eterno (no lo es el mundo material ni alguna de sus partes), no tiene comienzo (el mundo no es sin un comienzo), es inmutable (el mundo es mutable por naturaleza), es omnipotente (no lo es el cosmos), es simple (el mundo material se compone de partes).

Algunos piensan que no tiene sentido hablar de Dios como un ser incorpóreo, porque consideran el concepto de persona como el de un ser físico. Juzgan que atribuir inteligencia y actividad a un agente que no posee cuerpo físico supone un error. Pero esta opción materialista suele ser respondida con la idea de que el materialismo podría ser, como mucho, sólo contingentemente verdadero. Si es cierto, como es, que las personas humanas y sus acciones son de orden físico, se trata, sin embargo, de una situación contingente. La idea de que existan personas o realidades no-físicas nada tiene de incoherente.

Concebir a Dios como ser corpóreo difícilmente puede prevalecer, en buena lógica, contra el argumento acumulativo a favor de la inmaterialidad divina, tal como se expone más arriba.

Simplicidad. Dios debe ser simple si es infinito. Debe expresar su entera naturaleza en un único acto, y de manera simultánea. Escribe Tomás de Aquino: «Dado que en Dios no hay composición de partes ni de cantidad, porque no es cuerpo; ni hay composición de forma y de materia, ni de naturaleza y supuesto,

39. Cfr. P. L. QUINN - Ch. TALIAFERRO (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, cit., p. 272.

ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, resulta patente que Dios no es compuesto de ninguna clase, sino completamente simple» (*Suma de Teología*, 1, 3, 7).

Todos los atributos divinos coexisten, por lo tanto, en perfecta unidad. En el discurso humano común, el término *simple* indica generalmente pobreza de ser o de cualidades. Somos, sin embargo, capaces de admirar la simplicidad como la integración de cualidades en una unidad de personalidad cada vez más rica y lograda. Este hecho de humana experiencia nos acerca un tanto a lo que, de un modo perfecto, ocurre en Dios.

Afirmar que las propiedades o atributos divinos son idénticos y que convergen, por así decirlo, en un punto de increíble densidad ontológica, no significa que se mezclen en una unidad indiferenciada. La simplicidad divina no se opone a la distinción real de los atributos en Dios. Dios es realmente amor, justicia, santidad.

Omnisciencia divina. Dios conoce todas las cosas de modo perfecto, que se muestra tanto en el modo como en el alcance de ese conocimiento. Se trata de un conocer intuitivo, no discursivo, como es el conocimiento humano ordinario. El conocimiento divino difiere también del humano en su extensión y amplitud. El conocimiento discursivo implica limitaciones y supone que nada puede ser conocido completamente. Es, por lo tanto, falible.

La perfección del conocimiento divino se explica, entre otros motivos, porque Dios es el Creador de todas las cosas, que debe entonces conocer de modo completo e intuitivo. Al conocerse a Sí mismo, Dios conoce todo lo que existe o puede existir.

Surge la dificultad de que si Dios conoce el mundo como una sucesión de acontecimientos y en su forma temporal, su conciencia podría estar condicionada temporalmente. Cabe responder, sin embargo, que conocemos muchas cosas ajenas a nosotros, y que nuestra mente no cambia por eso sustancialmente. Tampoco nos convertimos en el pasado o el futuro cuando los contemplamos mentalmente en el presente. Hemos de aceptar, por tanto, la posibilidad de que, aunque Dios sea atemporal, pueda conocer eventos temporales de modo sucesivo.

Pero en este caso, aparece un problema en relación con la libertad humana. Si el conocimiento del mundo por Dios es sucesivo, Dios no puede prever actos libres futuros, dado que Dios puede conocer esos actos sólo si son predecibles. Mas si son predecibles, no serían actos libres. Esta objeción se puede obviar con la consideración de que Dios puede conocer solamente lo que es cognoscible. Pero conocería de modo completo e inmediato toda posibilidad de elección y toda consecuencia posible de tal elección.

Omnipotencia. Que Dios sea omnipotente significa que rige el mundo y todo lo que contiene, y que es intrínsecamente capaz de hacer cualquier cosa que esté de acuerdo con su naturaleza racional.

Dios infinito gobierna todos los seres finitos que ha creado. Puede producir en el mundo cualquier efecto que no contradiga la dinámica de su Ser bueno y racional. Dios no puede hacer lo que es lógicamente imposible, ni cambiar los principios de la moralidad, o equiparar el bien al mal.

La mayor dificultad intrínseca que ofrece el atributo de omnipotencia divina para una concepción teísta de la divinidad, es su aparente incompatibilidad con el amor divino y la existencia del mal en el mundo. Parece que un Dios bueno y todopoderoso no debería permitir el mal en el mundo que ha creado y que dirige con detalle y solicitud. Suele argumentarse, para salir al paso de esta seria objeción, que el mal se origina en la libertad humana y en su misteriosa capacidad de producirlo. Dios lo permitiría llevado de su respeto a la naturaleza libre del hombre que Él mismo ha creado.

Se trata sin duda de una respuesta coherente pero débil, y que no es capaz de solucionar los numerosos nudos que pueblan esta cuestión. Algunos aducen que la emergencia del mal moral resulta inevitable en el mundo creado por Dios, y que el Creador ha hecho todo lo posible para remediar la situación crítica producida por algo tan sobrehumano e imposible de racionalizar como el mal.

Capítulo décimo

El mal y la providencia

1. LA CUESTIÓN DEL MAL

La cuestión del mal ha ocupado siempre a la mente filosófica, que se pregunta acerca de su naturaleza, alcance y sentido en la existencia humana. Son asuntos en parte teóricos, que se prestan necesariamente al análisis especulativo y a la dilucidación intelectual y religiosa. Pero la cuestión del mal no es principalmente un problema teórico. Es un asunto vital y urgente en la existencia del hombre y de la mujer, que ha de recibir alguna respuesta o aclaración en el hoy de cada biografía personal, y no puede aplazarse para mañana.

El mal es un hecho patente que reviste multitud de formas, y que se presenta, sin embargo, ante nosotros con una terrible unidad. Es una realidad siniestra, amenazadora y agresiva, que adopta una veste enigmática y misteriosa, a la vez que parece desbordarnos por todas partes, y comprometer de modo inevitable la frágil condición humana.

Los seres humanos de todos los tiempos han sufrido el mal y el dolor. Han experimentado las heridas infligidas por la naturaleza, por los demás hombres, y por los desgarros de las contradicciones y crisis de la propia situación finita. El dolor humano, físico y moral, ha visitado a la humanidad a lo largo de su historia, pero pensamos que lo ha hecho de modo particularmente masivo y lacerante durante el siglo XX. Los hombres de nuestro tiempo llevan sobre su memoria, individual y colectiva, las huellas de una experiencia que no quiere desaparecer.

Los trágicos acontecimientos de la revolución rusa, el Gulag soviético, los hornos crematorios del Tercer Reich, Hiroshima y Nagasaki, los campos de exterminio de Camboya serán recordados como el hecho central y la mancha del pasado siglo. «Nunca han sido extinguidas tantas vidas humanas en tan poco tiempo ni con una combinación tan lúcida de ingenio tecnológico, fanatismo y

crueldad»⁴⁰. La muerte se había convertido en trivial, burocrática y cotidiana. Son hechos humanos paralizantes de quien los recuerda que, si es persona sensible, se siente atrapada en una especie de impotencia para comprender y juzgar. Estos hechos han impreso carácter en una porción de la humanidad. Quien ha sido torturado lo sigue estando.

Max Scheler recoge ideas de autores precedentes cuando escribe que «la civilización produce más y más profundos sufrimientos que los que mitiga por medio de su creciente y cada vez más exitosa lucha contra las causas de ellos. Las nuevas fuentes de alegría y placer que crea son considerables y variadas sólo para las zonas sentimentales y más superficiales: las más hondas, que afectan a la sustancia del hombre, son históricamente poco variables (p.e., paz de la conciencia, alegría en el amor). Nuestra organización sensorial está hecha de tal manera que la escala de intensidad de los dolores es mayor que la del placer (...) El dolor no es entonces sólo más susceptible de aumento, no es sólo más estable y menos susceptible de ser aminorado por adaptación: es también menos relativo que el placer»⁴¹.

El hecho del dolor humano ha sido y es capaz, sin embargo, de despertar en los hombres el deseo de vivir, y muchos han llegado a percibir que sólo el dolor desentraña por completo el sentido de la vida, que continúa siendo enigmático. Han descubierto que los objetivos de la vida son la mejor defensa contra la muerte, cuyo precursor y anuncio son el sufrimiento y la enfermedad.

Pero la condición humana dolorosa es, con todas sus incertidumbres, una de las raíces más poderosas del pesimismo cultural, que retorna periódicamente como clima espiritual de amplios sectores de la humanidad que piensa y siente. Ese pesimismo se manifiesta en ideas y sentimientos críticos acerca de la existencia misma de Dios, que es, una vez más, puesta en duda por hombres y mujeres que creen encontrar una honda incompatibilidad entre la realidad de un Dios bueno y el hecho del dolor humano.

Quienes piensan de ese modo lo hacen en un mundo donde la religión y los creyentes mantienen una presencia abrumadora respecto al ateísmo y a los incrédulos. Pero esa minoría pensante y agnóstica es la continuadora de antiguas objeciones contra Dios y la religión. Estas objeciones se han intensificado con motivo de las tragedias humanas del siglo XX, y adquirido una especial virulencia existencial, aunque su peso intelectual sea el mismo que tenía en el mundo filosófico de la Antigüedad. La crítica a la existencia de Dios a la vista del mal, representa un desafío al filósofo de la religión, que debe ocuparse necesariamente de ella.

El debate sobre si los atributos divinos de omnipotencia y bondad infinitas son o no irreconciliables se remonta, por lo menos, a los epicúreos de los siglos anteriores al cristianismo. Estos filósofos argumentan que dado que el mundo re-

40. P. LEVI, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona 2000, p. 20.

41. *El sentido del sufrimiento*, Buenos Aires 1979, p. 37.

bosa de mal por todas partes, es obligado concluir que Dios es también malo, o impotente, o ambas cosas. Un Dios todopoderoso e infinitamente omnisciente y benévolo –asumiendo que tal Ser sea lógicamente concebible– habría sido capaz de crear un mundo sin mal, y habría tenido el deseo de hacerlo.

Una respuesta de la teología natural suele mantener, con diversos matices según los autores, que dado, en efecto, que Dios es infinitamente bueno, sabio y poderoso, debe haber creado el mundo mejor de entre todos los mundos posibles. En este mundo, el conjunto del bien sobrepasa la totalidad del mal del modo máximamente posible. Parece entonces cierto, como algo incluido en el concepto mismo de Ser perfectísimo, que vivimos en el mejor mundo lógicamente concebible.

Esta clase de razonamiento posee un alcance limitado, y para muchos apenas resulta convincente. El marco de interpretación se halla afectado por una considerable carga de emotividad y de modos de sentir personales. Si el problema del mal se plantea como una queja personal y moral contra Dios y el mundo que ha creado, las respuestas que se ofrezcan satisfarán a quienes están satisfechos con su propia existencia, y serán insuficientes para quienes lamentan su vida.

La gran mayoría de los seres humanos busca con afán alguna certeza positiva de que su vida se halla protegida por la sabiduría y la solicitud divinas, que el mundo contiene ocultos sentidos que serán revelados algún día en el cielo o en la tierra, y que el destino individual y colectivo del hombre será parte de una historia donde dominen la justicia, el amor y el bien⁴².

Pero en filosofía de la religión no existen respuestas fáciles a estas cuestiones existenciales y urgentes. Nos movemos sobre todo en el plano lógico y de la coherencia argumentativa, que si bien no excluyen otras consideraciones que hablan al entero ser humano, han de mantenerse a nivel racional.

Hacen irrelevante el problema del mal algunas concepciones falsamente cristianas que ceden a la tentación de un *cuasi*-panteísmo, donde toda la historia del mundo es absorbida y anulada completamente al final del tiempo. El mal no es en esta visión algo realmente malo. Lo consideramos así porque nuestra mente limitada absolutiza ciertos fragmentos de la historia humana, sin apreciar que en los planes divinos, el mal sirve únicamente la causa del bien. «De ese modo, la cuestión del mal no es en realidad resuelta, sino cancelada, porque todas las cosas que imaginamos ser malas son meramente materiales para construir una perfección futura»⁴³. Este optimismo radical, que escamotea el problema del mal, forma parte de algunas cosmovisiones propuestas por autores del siglo XX.

La llamada metafísica del proceso, representada por los norteamericanos Charles Hartshorne, John Cobb y David Ray Griffin, rechaza la idea tradicional

42. Cfr. L. KOLAKOWSKI, *Religion. If there is no God...*, Glasgow 1982, p. 34.

43. *Ibid.*, p. 35.

de omnipotencia divina, como imposible y moralmente inaceptable, y la reemplaza por la de «poder ilimitado de persuasión». Estos autores conciben el mundo como un ámbito en el que Dios no puede unilateralmente hacer su voluntad, dado que las criaturas poseen una fuerza inherente de autodeterminación. Para obtener sus fines en el mundo, Dios trata de persuadir a sus criaturas a fin de que busquen y consigan realizar las posibilidades más valiosas. El problema del mal quedaría resuelto en el papel mediante la negación de la omnipotencia divina. Los males del mundo se explicarían como acciones negativas de las criaturas, que Dios no tendría poder de controlar.

Estamos sin duda ante una idea de Dios puramente imaginada por una mente humana desorientada e irreal. Dios no es aquí una realidad personal y viva, sino un principio construido especulativamente. Una deidad que no es todopoderosa no puede ser, además, objeto verdadero y propio de adoración. Resulta también incoherente en esta concepción estética, presentar el problema del mal como una objeción moral contra la idea clásica de Dios⁴⁴.

Entre las más conocidas respuestas del teísmo al problema del mal y su relación con la existencia de Dios se encuentra la que ofrece el filósofo analítico norteamericano Alvin Plantinga⁴⁵. Se trata de la defensa basada en el libre albedrío. Quien argumenta a favor de esta tesis intenta mostrar que las proposiciones «Dios es omnipotente, omnisciente y totalmente bueno» y «Existe el mal» son compatibles; y lo hace demostrando que hay un mundo posible en el que ambas son verdaderas.

Plantinga razona que es posible que Dios tenga una razón moralmente suficiente para crear un mundo que contenga mal moral. Concibe un escenario en el que Dios produce un mundo con seres morales libres, porque no puede haber ningún bien moral sin libertad humana. Afirma luego que, si bien es posible un mundo en el que criaturas libres hagan sólo el bien, el crearlo no estaría dentro del poder divino, porque lo que hagan las criaturas libres es asunto de ellas.

Nuestro autor ve entonces posible sostener que «cualquier persona puede obrar mal en cualquier mundo imaginable», y que «no está dentro del poder divino crear un mundo que contenga bien moral pero no mal moral». Plantinga no pretende que esta proposición sea de hecho verdadera. Piensa que basta con que sea posiblemente verdadera, para refutar el argumento lógico contra la existencia de Dios a partir del mal.

Richard Swinburne ha diseñado lo que denomina argumento basado en la *necesidad de conocer el mundo por experiencia*, a fin de tomar las decisiones apropiadas que exige la existencia humana. Swinburne afirma que si un hombre

44. Cfr. M. L. PETERSON, *The Problem of Evil*, en P. L. QUINN - C. TALIAFERRO (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, p. 400.

45. Cfr. *God and Other Minds*, Ithaca 1967; *The Nature of Necessity*, Oxford 1974.

o una mujer han de hacer una opción libre y razonable sobre su destino, necesitan tener ante ellos un arco de acciones realizables, cuyas consecuencias buenas y malas deben comprender. Pero esta comprensión de la realidad sólo es posible en un mundo que ha incorporado ya muchos procesos naturales que producen tanto el bien como el mal.

Dice el autor: «Cuanto más y más variados sean los males observados y experimentados, más seguro será el conocimiento adquirido de las consecuencias de los procesos naturales, y mayor la oportunidad de una elección bien informada»⁴⁶.

Otras respuestas teístas a la cuestión del mal son la defensa epistémica y la apelación a las limitaciones cognoscitivas del ser humano. La primera pretende mostrar que es lógicamente posible señalar razones para que exista el mal. Pero no considera necesario concretar cuáles puedan ser esas razones⁴⁷. El segundo camino invoca el escaso conocimiento de la realidad y la imposibilidad de la mente humana para escrutar los designios divinos en relación con el mal. Ambas respuestas pueden considerarse sumamente débiles. Diversos filósofos analíticos hablan de que no existe el mejor mundo posible. Para cada mundo posible existe uno mejor. El argumento del mal fracasaría, porque sería lógicamente imposible, incluso para un Dios omnipotente, crear un mundo concreto que fuera el mejor mundo posible. Podría entonces concluirse que es lógicamente imposible crear un mundo particular que sea el mejor mundo posible⁴⁸.

El valor de estos y otros argumentos puede ser aceptado o discutido según el posicionamiento intelectual y religioso de los críticos. Las discusiones en torno a su alcance resultan de hecho interminables y no siempre parecen llegar a conclusiones que convenzan a todos. Pero es evidente que la razón no enmudece ante la cuestión del mal, aunque el hombre ha de meditarla con todos sus recursos anímicos, que exceden lo racional. La razón contribuye en cualquier caso a iluminarla, y muestra que pueden existir motivos razonables que hacen compatible la existencia de un Dios bueno y la del mal, y que ambas cuestiones se alumbran y disciernen con la misma luz, si ésta es suficientemente intensa.

2. LA PROVIDENCIA

Solemos entender por providencia la acción consciente, amorosa y continua por la que Dios dirige el desarrollo de la naturaleza, el curso de la historia, y so-

46. «Knowledge from Experience, and the Problem of Evil», en *The Rationality of Religious Belief*, ed. W. J. ABRAHAM - S. W. HOLZER, Oxford 1987, p. 165.

47. Cfr. M. M. ADAMS - R. M. ADAMS (eds.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, pp. 38-52; 53-68.

48. Cfr. P. FORREST, «The Problem of Evil: Two Neglected Defenses», *Sophia* 20 (1981), 49-54; N. KRETZMANN, «A Particular Problem of Creation», en S. MACDONALD (ed.), *Being and Goodness*, Ithaca 1991, pp. 229-249.

bre todo la vida de los seres humanos hacia el fin que ha previsto para ellos. Providencia alude en realidad dentro de la visión cristiana a un atributo que pertenece íntimamente al modo de ser y operar de Dios.

La idea de providencia divina proviene de la reflexión filosófica y del mundo bíblico, si bien contiene sentidos diferentes en cada uno de esos dos ámbitos, que se hallan presididos por el *logos* racional y la Palabra revelada, respectivamente. La providencia (*pronoia*) tiene que ver en el pensamiento griego con la racionalidad, coherencia y orden interno del mundo (cosmos), cuyas leyes inmutables y eternas rigen armoniosamente tanto el destino de los seres humanos como el equilibrio y los movimientos del entero universo.

La noción preponderante estoica de *pronoia* es un aspecto de su panteísmo racional, y dialoga críticamente con la idea de *fatum* (fatalidad) que domina la tragedia clásica antigua. El mundo se ocupa necesariamente y cuida sin distracciones de todo lo que forma parte de él, y lo hace de modo espontáneo en una actividad que se asemeja a lo técnico y mecánico.

Otra concepción paralela de providencia se origina en la historia de la salvación que se despliega en los relatos bíblicos. El centro de estas narraciones es precisamente la figura imponente de Dios Creador todopoderoso y Señor solícito del universo, que se ocupa intensa y detalladamente del mundo que ha creado, y especialmente del hombre y de la mujer.

La noción griega de providencia impersonal y abstracta se hace personal y concreta dentro de la visión cristiana, y se convierte en atributo inseparable de Dios amoroso, Rey del mundo y de todo lo que contiene⁴⁹. Jesús de Nazaret ha dicho: «Mirad las aves del cielo: no siembran ni siegan, ni almacenan en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿Es que no valéis vosotros mucho más que ellas?»⁵⁰. San Pablo afirma que «todas las cosas cooperan para el bien de los que aman a Dios»⁵¹. La ley natural se ha transformado aquí, sin desaparecer ni negarse a sí misma, en la voluntad benévola de Dios. San Agustín hablará más tarde de la historia humana controlada por la providencia divina⁵².

La idea cristiana de providencia supera de ese modo las nociones de fatalidad, destino y azar, y otras más o menos equivalentes, donde reinan la casualidad y la necesidad. El *fatum* es lo que ya está dicho, escrito y establecido fijamente acerca del porvenir. Es la fatalidad que excluye por principio la libertad y responsabilidad del ser humano. Lo explica muy bien Séneca cuando dice: «Hace tiempo que está determinado lo que te hará alegrarte o llorar. ¿Qué debe hacer entonces un hombre virtuoso? Debe ofrecerse al Fatum. Es un gran consuelo pensar que seremos lleva-

49. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, 3, 25.

50. Mt 6, 26.

51. Rom 8, 28.

52. *La ciudad de Dios* 5, 21.

dos junto con el universo. La misma necesidad que nos ordena vivir o morir de un modo determinado, vincula también a los dioses. El gran Creador y gobernante del universo obedece los decretos del *Fatum* que él mismo ha escrito»⁵³.

El destino ciego guarda relación con esta fatalidad. Es la necesidad ineludible de la vida; es lo extraño, lo frío, lo violento. Resulta siempre impenetrable y mudo frente al ser humano frágil que interroga. Existe, sin embargo, una respuesta cristiana. «Allí donde en la creencia fatalista actuaba una fuerza inaprensible e impersonal aparece la persona del Padre. Cambia así todo el carácter de la existencia. Hay alguien que responde de todo lo que le sucede al hombre. El destino es irresponsable. *Parcas* y *Nornas*, *Moiras* y *Ananke* no responden de lo que tejen. No saben ni siquiera lo que hacen, porque no son personas, sino fuerzas y elementos de la existencia del mundo»⁵⁴.

El azar, la suerte y la fortuna significan la causalidad por accidente. Son un resultado fortuito, debido al entrecruce de series causales de eventos que producen un efecto imprevisto, como podrían originar cualquier otro.

Caben concepciones del destino de contenido especulativo, que son compatibles con una idea bíblica de providencia. Una de ellas se halla en el pensamiento de Max Scheler, que considera el destino como «la unidad de un sentido que lo anima todo, que representa en el hombre y en torno a él la conexión esencial e individual entre el carácter humano y el acontecer»⁵⁵. El destino puede implicar aquí la inserción de la libertad humana en el curso general de los sucesos del mundo que desbordan al individuo. El destino es independiente del querer y del deseo pero puede ser informado en cada ser humano por las propias iniciativas libres.

Las variantes análogas de la idea de providencia que se encuentran en las religiones de origen no bíblico se relacionan con el orden cósmico, que puede aparecer de modo personalizado, como por ejemplo en la diosa egipcia *Maat*, pero que suele revestir formas impersonales. Así ocurre en el *asha* iranio, la *rta* hindú, y el *tao* chino.

Asha es el nombre con el que la religión persa de Zoroastro designa un orden cósmico, que es tanto natural como ético. *Asha* se asocia al elemento y culto sagrados del fuego. Es el polo contrapuesto a *drug*, que representa el mal, el engaño y el desorden.

La *rta* hindú es la legalidad eterna por la que los dioses protegen el mundo contra el caos y la ignorancia, y lo mantienen en el orden. Si bien el poder de *rta* opera según sus propios principios, el hombre conocedor de los métodos adecuados, puede manipular ese poder para su propio beneficio. Los dioses son generalmente benévolo y amigables con los hombres observantes de *rta*.

53. *De Providentia* 5, 7, 8.

54. R. GUARDINI, *Libertad, gracia, destino*, Buenos Aires 1987, p. 267.

55. *Ordo amoris* 1934, p. 114.

La noción de *tao* es de gran importancia en las religiones chinas, especialmente en el taoísmo, que es un sistema más místico que filosófico. El *tao*, que significa camino, es un concepto difícil y complicado. Representa el orden cósmico, pero es también una fuerza primaria que da sentido y rumbo a todo lo que existe. No puede expresarse racionalmente, de modo que el discurso sobre el *tao* se apoya en metáforas y símbolos.

El Dios providente cristiano, según su concepción tradicional, destierra de la vida humana tanto la casualidad como la tragedia, e impone al hombre y a la mujer la tarea, nunca del todo realizable, de comprender y meditar los caminos divinos. La historia adquiere el carácter de un escenario dramático en el que actúan personas de carne y hueso, que son, junto a Dios, pero a nivel distinto, protagonistas activos del curso histórico.

La realidad no se compone de esencias, sino de sujetos libres, que tienen capacidad de amar y de odiar, de entrar en los caminos de Dios o de resistirlos. El sentido de la vida humana individual y de la historia no ha de ser buscado principalmente en la existencia finita del hombre, cerrada en sí misma. En este marco reducido, el existir humano deviene trágico por esencia.

Pero tampoco podemos ver el régimen divino del mundo como un protectorado en el que el hombre vive y existe cómodamente. La acción providente de Dios no anula las incertidumbres de la condición humana. Es precisamente la percepción intensa, y a veces angustiada, de esta precariedad la que agudiza, por contraste, el sentido de providencia en el hombre y la mujer caídos y redimidos. Discernir la mano de Dios en su vida es uno de los trabajos más serios y necesarios del hombre. La providencia no constituye un orden fijo e inmóvil, que ya desde siempre está ahí, sino algo que se realiza constantemente por una acción ininterrumpida de Dios⁵⁶.

El racionalismo deísta desconoce la realidad de la providencia y se conforma con un gran artífice del mundo o causa universal, que actúa mediante leyes generales, no particulares.

Algunas ideologías han desvinculado la providencia del misterio de Dios, la han secularizado y abusado de ella, para la consecución de fines temporales. Ocurre así en algunas corrientes puritanas, en versiones de la religión civil, e incluso en el discurso de regímenes totalitarios del siglo XX.

Puede ocurrir que la concepción de Dios sea la de un Ser tan lejano e inescrutable en su inapelable trascendencia y en sus decisiones, que, de hecho, la vida humana se conciba como absolutamente determinada por una misteriosa y arbitraria voluntad divina, que no es la de un hacedor amoroso e inclinado sobre sus criaturas (Calvino, islam).

56. Cfr. R. GUARDINI, *Libertad, gracia, destino*, cit., p. 204.

La providencia rectamente entendida plantea la cuestión de cómo el poder directivo y pleno de Dios se hace compatible con las acciones libres de la criatura humana. Hay una postura determinista, representada por Lutero y otros autores protestantes, que considera la libertad humana una ilusión y atribuye a Dios la entera causalidad de los actos del hombre, que sólo serían libres en apariencia. Esta tesis ha conseguido, sin embargo, pocos seguidores. Siempre se ha abierto camino el deseo de hacer compatibles providencia divina y responsabilidad humana.

Ardientes defensores de la providencia como rectora de las vías del hombre afirman que Dios, como causa primera y universal, es la causa última y determinante de todo lo que existe y ocurre. La eficacia de las decisiones divinas es coherente con una genuina libertad humana, porque Dios no sólo determina lo que sucede en el mundo, sino también el modo en que las cosas suceden. Dios puede entonces determinar las acciones libres, porque ninguna acción puede tener lugar sin una acción divina concurrente. Al actuar libremente el sujeto humano, Dios determina simultáneamente sus acciones, salvando así tanto la libertad del sujeto como la causalidad última divina.

La objeción del preconocimiento divino de los actos humanos, que no serían realmente libres por estar bajo control de Dios, no representa un obstáculo insuperable, porque para ser libre, un acto humano necesita sólo estar bajo control próximo del hombre, y este control es compatible con la acción universal de Dios como causa primera.

Algunos autores invocan las ideas de eternidad divina y de que Dios se halla fuera del tiempo. Si es así, no tiene mucho sentido hablar de Dios como conecedor previo de lo que ha de ocurrir, dado que es necesario concebirle como sujeto consciente y atemporal de lo que ocurre en el tiempo. El argumento contra la libertad basado en el preconocimiento divino presupone que Dios vive y conoce en el tiempo, y por tanto, se disuelve cuando consideramos el sentido de la eternidad divina.

3. LA ORACIÓN

La petición de favores o ayudas a Dios o a una entidad sobrenatural responde a un impulso natural del ser humano, nacido de la conciencia de que nuestra vida y su correcto desarrollo no se hallan del todo ni únicamente en nuestras manos. Hay instancias de lo alto que tienen que ver con el curso temporal de nuestra existencia. Esta convicción se formula en textos clásicos, como el *Timeo* platónico, donde podemos leer: «Todos los hombres de mente recta invocan siempre a Dios al comienzo de cualquier tarea, pequeña o grande. También nosotros, que vamos a examinar la naturaleza del universo, si es creado o existe sin creación, debemos invocar –si no hemos perdido el juicio– la ayuda de dioses y diosas, y

orar para que nuestras palabras les sean aceptables, y coherentes consigo mismas»⁵⁷.

Pero la oración de petición desarrolla su plena naturaleza en el marco de una concepción teísta de la divinidad, donde nunca es la invocación formal o ritualista de fuerzas anónimas, supuestas dominadoras del destino humano. La verdadera oración es una acción del hombre, correlativa a la idea de un Dios providente que se ocupa de su vida y no es indiferente a su suerte temporal y eterna.

La oración que impetra a Dios bienes materiales y espirituales no cuadra en los presupuestos del determinismo, según los cuales todo está escrito y, por tanto, no tiene sentido orar. Tampoco es concebible en un sistema deísta, en el que Dios nada tiene que ver con el mundo, una vez que éste ha sido creado y goza de un curso propio. Lo que se pide en la oración sería aquí solicitar una indebida interferencia de Dios en un mundo que ya no puede admitirla.

La oración propiamente dicha no es un conjuro mágico que se hace a Dios para que actúe. Dios puede ser impetrado y suplicado, pero no conjurado ni manipulado, como si su tarea consistiese en estar disponible a los caprichos humanos. Tampoco es la oración un intento, supersticioso e ingenuo, de que la voluntad divina infinita se pliegue y acomode a la finita e insegura voluntad del hombre. No es petición de que Dios acuda en nuestro auxilio, según la manera que nosotros establecemos, o dentro de la horma limitada que ofrecemos al actuar divino.

El hombre y la mujer que oran no solicitan acciones espectaculares de Dios a favor suyo, ni piden necesariamente milagros. Piden sencillamente que las vías ordinarias y comunes por las que la Providencia gobierna el mundo sean propicias y favorables a lo que el orante percibe como una necesidad más o menos urgente y difícil de satisfacer.

La respuesta a la oración no requiere tampoco milagros por parte de Dios. Así como le es posible a cualquier ser humano modificar el curso del mundo en algún aspecto, sin acudir a medios extraordinarios, y actuando sobre objetos materiales o influyendo en mentes y voluntades de otros hombres, también le es posible a Dios ejercer su providencia sin acudir a intervenciones milagrosas.

Dios no responde a la oración porque la creación sea defectuosa y necesite modificaciones correctoras que la mejoren, sino porque su respuesta positiva a la plegaria contribuye creativamente a la perfección moral de lo creado. Se dice que Dios no puede escuchar oraciones de petición de diversos sujetos que pueden ser contradictorias, y que, por lo tanto, la oración no tiene sentido. Pero Dios puede siempre enmudecer ante determinadas peticiones, y puede sobre todo hacer entender al peticionario que su oración carece de contenido recto.

57. *Timeo*, 27 b-c.

Importa tener en cuenta que la reacción divina ante la oración se manifiesta en el hecho de que Dios hace algo debido a esa petición. Esto no anula la inmutabilidad divina. Si Dios es inmutable y eterno, le es posible hacer algo debido a la oración, porque fue hecho, sin sufrir cambio alguno, dada la simultaneidad de la oración y de la determinación divina acerca de sus propias acciones.

4. LOS MILAGROS

El milagro es para la comprensión teísta de Dios uno de los modos, infrecuentes, pero supuestamente reales, por los que la Providencia divina lleva a cabo el gobierno del mundo y se cuida especialmente del ser humano. El milagro no forma parte del régimen y funcionamiento ordinarios del universo físico, pero ocupa un lugar en los designios divinos a favor del hombre y de la mujer, como centro que son de la creación caída y redimida.

Los hechos milagrosos se diferencian de lo simplemente maravilloso, o prodigioso. La presencia y el colorido popular que impregnan numerosos relatos sorprendentes y ajenos a la tradición bíblica, testimonian una idea de lo milagroso, cuya esencia reside casi exclusivamente en la espectacularidad.

El filósofo de la religión necesita examinar, sobre todo, la visión del milagro que obra dentro de la religión cristiana, porque es la que ha establecido un diálogo verdadero con la razón humana, y puede aducir numerosos testimonios que exigen al menos un análisis detallado riguroso, para determinar su validez y su alcance.

La idea actual de milagro tiene efectivamente tras de sí una larga historia de reflexión, averiguaciones y crítica. Ha sido sometida en el Occidente moderno a un minucioso examen racional, por no decir racionalista. Este hecho ha conducido, de una parte, a su negación inapelable por una razón adversa. Pero ha ayudado también a perfilar y situar cada vez mejor el milagro dentro de un marco de coherencia racional.

El milagro ha sido y es definido en muchos ámbitos de pensamiento como una transgresión o violación de las leyes naturales por un particular deseo divino y la interposición de un agente invisible. Tener en cuenta esta idea de milagro y comenzar con ella nuestra exposición del tema no significa ni mucho menos aceptarla tal como se halla formulada. Clive S. Lewis explica: «Uso la palabra milagro para significar una interferencia con la naturaleza, obrada por un poder sobrenatural. A menos que exista, además de la naturaleza, algo más que podemos llamar lo sobrenatural, no puede haber milagros»⁵⁸.

Evitando el término *violación*, podemos decir que milagro es un hecho físico en el que la naturaleza se comporta de un modo inusual según el conocimien-

58. *Miracles*, Glasgow 1947, p. 9.

to que tenemos o creemos tener de ella. El sentido común y la experiencia ordinaria nos instruyen acerca de que la naturaleza se halla circunscrita dentro de ciertos límites, que son habitualmente infranqueables por parte de otros agentes. La idea de milagro supone entonces que ese régimen natural de la realidad física y material del mundo puede ser de alguna manera superado o trascendido en determinadas ocasiones. El milagro sería en cualquier caso un evento raro y muy poco frecuente, que sirve a un propósito de su autor divino.

No todos los eventos llamativos o extraordinarios que experimenta un ser humano caen necesariamente dentro de la noción de milagro. Si se desea interpretar el paso del mar Rojo por los israelitas, y la consiguiente división de las aguas, como algo debido a fenómenos meteorológicos corrientes, los hechos referidos en el libro del Éxodo podrían no ser considerados como estrictamente milagrosos, y ser susceptibles de una explicación científica. Pero la Escritura atribuye también a profetas y al mismo Jesús la resurrección de muertos y otras acciones que no son explicables por causas ordinarias.

Ciertamente no se puede hacer una demarcación neta entre el acontecer natural y el sobrenatural. Tal división contiene mucho de subjetivo, y depende en alguna medida de quien considera y valora los acontecimientos. Es también verdad que el ámbito de lo milagroso se puede reducir a medida que la técnica y el conocimiento del mundo material progresan.

Se afirma con frecuencia que el llamado *hombre moderno* no cree ya en los milagros, y que ese tipo de creencia pertenece a otros tiempos y a otra clase de mentalidad. Pero lo cierto es que hay gente intelectual, culta y bien informada sobre la realidad del mundo, que acepta sin dificultad alguna la posibilidad de que los milagros existan. Mucho o todo depende de nuestro posicionamiento vital —positivo o negativo— ante la existencia del más allá y el modo de ser de las personas y cosas que nos rodean.

No podemos deducir que puedan existir milagros a partir del simple hecho de que Dios existe. Pero si Dios es real, y es el Ser inteligente y solícito que sugiere el orden del universo, es razonable pensar que son posibles los milagros. La probabilidad está a favor de que Dios providente pueda usar alguna vez hechos milagrosos en su gobierno del mundo y del hombre.

La premisa racional decisiva de la posibilidad del milagro es que el mundo físico, tanto como el espiritual, son creación de Dios. Esto significa que Dios conoce perfectamente el mundo que ha creado y todas sus posibilidades de comportamiento. No actúa sobre las criaturas desde fuera, sino desde el núcleo mismo de su ser: *Deus in omnibus intime operatur*. Dios puede elevar en un momento determinado a una determinada criatura a una situación que no deriva de causalidad habitual u ordinaria, sin que por eso esté violando el curso normal de la naturaleza.

Es lícito afirmar aquí que un milagro no es una transgresión o una interferencia abusiva en el sistema de leyes permanentes que rige el mundo, como tam-

poco una amnistía o un indulto concedidos por el poder público constituyen una violación del régimen legal de un país. Hay en ambos casos un orden global superior que permite mantener al milagro, y al indulto, dentro de un sistema normal de conjunto.

Ninguna razón a favor de la existencia de milagros es irrefutable; ni el hecho milagroso obliga necesariamente a un testigo presencial a considerarlo como tal. Pero tampoco son irrefutables cualquier razón o argumento contra la posibilidad de los milagros. El régimen epistemológico y el tipo de experiencia de los hechos milagrosos son peculiares y exceden lo empírico ordinario. La percepción de lo milagroso va unida necesariamente a una interpretación, en la que intervienen decisivamente los presupuestos anímicos y la libertad del sujeto que ve e interpreta.

El hombre incrédulo o frío ante lo sobrenatural siempre dispondrá de margen interior y de motivos para negar, si lo desea, el milagro. En este sentido puede decirse que el milagro es hijo de la fe y de las disposiciones personales para querer reconocerlo o negarlo, según los casos. Hay sin duda un instinto interior que actúa como un resorte del espíritu, y permite al creyente, o a quien no lo era explícitamente, apreciar como bajo la luz de un relámpago, un hecho no sólo como sorprendente sino también y sobre todo como milagroso. Puede ocurrir en un instante o ser fruto de una reflexión pausada.

La aceptación de la posibilidad de los milagros es en gran medida una cuestión de actitud metodológicamente correcta en el uso y desarrollo del pensamiento y de las hipótesis que acostumbra a formular. El posibilismo encierra un modo de razonar hondamente humano, muy en relación con el carácter abierto y proléptico de la mente. Se habla con frecuencia de que pueda existir vida en otros lugares del universo, de que haya otros mundos diferentes al nuestro, o de que en ellos existan otros seres. Se especula racionalmente con la idea de que la ciencia consiga algún día eliminar el dolor, o superar muchas limitaciones físicas o anímicas del ser humano, o alargar la vida terrena del hombre hasta límites que hoy resultan fantásticos.

En el marco de estas perspectivas, que tienen mucho de razonable y sensato, parece inadmisibles declarar taxativamente que no pueden existir milagros y que tal dimensión operativa de la realidad no es sensatamente imaginable. Semejantes afirmaciones son a todas luces presuntuosas y dogmáticas. Equivalen a levantar obstáculos artificiales y gratuitos en los caminos por los que el espíritu del hombre se abre a la realidad, que en gran medida le es desconocida en su hondura, amplitud y posibilidades. Cabría recordar a muchos críticos de los milagros la advertencia de Hamlet a su amigo Horacio, hombre de buena fe que había frecuentado la universidad: «... en el cielo y en la tierra hay más cosas de las que puede soñar tu filosofía»⁵⁹.

59. *Hamlet*, Acto 1.º, escena 13.ª.

Al igual que la razón humana se puede abrir a la fe, el mundo natural se puede abrir a una dimensión oculta de su ser, en la que puede ocurrir el milagro. La razón se trasciende a sí misma, sin negarse, en esa apertura a la fe. El mundo físico hace lo propio, es decir, se trasciende a sí mismo en el milagro, sin hacer un paréntesis en el régimen establecido de sus leyes. El milagro aparece en los márgenes de contingencia que ofrece el universo material, pero se sitúa cómodamente dentro del orden natural de las cosas.

Sobre las curaciones ocurridas en Lourdes, ha escrito la autora inglesa Ruth Harris: «Cicatrices y vestigios de tratamientos médicos testifican la desaparición de la enfermedad, demostrando que los milagros no eran transgresión de las leyes naturales, sino más bien una divergencia planeada y distinta del funcionamiento usual del universo: un fenómeno discernible fuera de la percepción de la ciencia, por ser independiente de causas secundarias, pero coherente con una idea más alta de orden y designio»⁶⁰.

60. *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Nueva York 2000, p. 352.

Capítulo undécimo

La experiencia de lo divino

1. NOCIÓN DE EXPERIENCIA

Es un lugar común afirmar que la noción de experiencia es difícil e imprecisa. La idea de experiencia religiosa o experiencia de lo divino participa obviamente de esa dificultad e imprecisión que aumentan por la variedad de sentidos que encierran los adjetivos *religioso* y *divino*. Todo lo que sentimos, conocemos y decimos tiene que ver con nuestra experiencia.

Podemos establecer como punto de partida que experiencia religiosa es toda experiencia o vivencia relacionadas con un objeto, hecho o fenómeno religioso. Esta experiencia no supone conocer directamente a Dios, que es en definitiva incognoscible al ser humano; ni tampoco implica ver a Dios, que se encuentra fuera del alcance de nuestros sentidos.

El amplio campo de la experiencia de lo divino incluye experiencias hechas en el curso de la vida ordinaria, que son, sin embargo, capaces de abrir el espíritu humano a lo trascendente; percepciones vivas de ideas que acercan el hombre a lo divino, y en las que lo divino parece acercarse al hombre; determinados sentimientos y emociones que son como ventanas a la realidad de Dios, o del mundo y los demás seres humanos; experiencias místicas en las que la persona sale de sí misma y se une con la divinidad; visiones, audiciones y otros hechos considerados extraordinarios y fuera del curso de la vida común.

La expresión «experiencia de Dios» se encuentra cargada de tensión. Señala un campo de fuerzas no bien conocidas. Cualquier persona normal puede sentir extrañeza si oye hacer a alguien afirmaciones como «he hecho una experiencia de Dios», «tengo experiencias de Dios».

«Experiencia de Dios» son palabras que despiertan objeciones, no sólo al hombre culto con sentido crítico, y al filósofo, sino también a las personas que

hacen caso al sentido común. La expresión une con desenvoltura dos extremos, como son lo más bajo y trivial, y lo más elevado y majestuoso, lo empírico y lo divino, lo más flotante e impreciso y lo más firme y estable.

La trascendencia de Dios y del misterio divino parecen eliminar en principio la posibilidad de un contacto inmediato, experiencial, de ese misterio con el ser humano. La naturaleza misma de Dios exigiría que no pueda ser experimentado por seres finitos. Si alguien dice haberse tropezado con el ser divino, cualquiera puede pensar que en realidad se ha encontrado con un ídolo o con un producto de su fantasía.

La reflexión sobre la experiencia de Dios y de lo divino va siempre acompañada de un principio de duda e inseguridad, que puede ser de raíz incrédula, pero que contiene también dimensiones de prudente cautela. Porque expuesto a la fuerza y al poder del Absoluto, el hombre no puede establecer un contacto empírico con éste, que no deba estar sometido a una crítica fundada y sensata.

La misma reflexión que percibe las dificultades contenidas en la frase «experiencia de Dios» y no quiere renunciar a hablar de ella, reconoce que las criaturas finitas no pueden captar al Dios infinito como un objeto intencional. En nuestros encuentros con Dios, la no-experiencia reviste frecuentemente los mismos rasgos que la experiencia. Puede decirse que no encontramos a Dios sin que al mismo tiempo lo perdamos.

Creemos saber, sin embargo, y poder afirmar que existen caminos y modos por los que lo divino viene a nosotros y se nos ofrece mental y afectivamente. Innumerables testigos que merecen ser creídos han hablado y hablan de haberse encontrado con lo divino.

Los creyentes experimentan circunstancias y sucesos de sus vidas como encuentros con Dios, igual que en la percepción común vemos una silueta o forma que nos parece la de un animal, un determinado objeto, o una persona. Es, por lo tanto, tan racional y sensato para el hombre y la mujer religiosos considerar lo que juzgan ser experiencia de Dios como algo verídico, como otras personas consideran verídica su experiencia del mundo físico.

Pero las experiencias religiosas que realmente plantean cuestiones al filósofo de la religión son las de naturaleza mística, que necesitan ser consideradas críticamente en su autenticidad y contenidos de verdad.

2. LA EXPERIENCIA MÍSTICA

La mística no tiene sentido en sí misma y por sí misma aislada de los demás elementos de la religión.

Aquí no existen total claridad ni consenso en los conceptos y en la valoración de los datos. La palabra *místico* no posee unos límites o un sentido común-

mente aceptados. En un sentido amplio, *mística* es cualquier experiencia que una persona considere como contacto inmediato con una realidad espiritual. Más restringidamente, una experiencia es mística cuando la persona se siente en contacto directo con Dios.

El misticismo se basa en el hecho de que el espíritu humano posee una orientación y tendencia constitutivas hacia lo divino trascendente. Hay, en efecto, unas posibilidades epistemológicas y ontológicas (cognoscitivas y unitivas) para el contacto directo entre el espíritu del hombre y el Espíritu divino o para lo que suele llamarse unión mística.

Mística es «cognitio Dei experimentalis», es decir, experiencia directa del misterio y de la realidad divinos. La conciencia normal del sujeto no resulta abolida, pero es elevada y radicalmente transformada, de manera que se sitúa más allá del mundo fenoménico. Esta experiencia es en el caso del misticismo cristiano una experiencia de conocimiento y de amor. Se trata, en efecto, de un modo no habitual de actividad espiritual superior, en la que el amor, que es estático por naturaleza, transporta de algún modo al sujeto que contempla en el Sujeto (objeto) contemplado.

Muchos autores definen la mística como el conocimiento inmediato y directo de Dios, de naturaleza intuitiva y no discursiva, que se desarrolla en el espíritu humano mediante el amor. Algunos filósofos dan al término *místico* una significación propia. Para L. Wittgenstein, por ejemplo, lo místico es sencillamente lo inexpresable⁶¹.

A diferencia de las concepciones pancósmicas de la realidad última como una Unidad impersonal, la mística cristiana habla de la realidad en la que penetra como algo trascendente al espíritu humano y al mundo. Aquí no hay absorción del alma en lo divino, sino unión de amor, en la que se mantiene siempre la distinción entre Creador y criatura. Los místicos cristianos insisten en que Dios, tal como se les muestra en sus experiencias, es a la vez trascendente e inmanente.

3. CARACTERÍSTICAS

Entre las características de la experiencia mística suelen destacarse las siguientes:

Pasividad. El misterio trascendente penetra de modo gratuito la existencia humana. La situación mística sobreviene al creyente, que es sorprendido y tomado por Dios. Esta situación no obedece a ningún conjuro o invocación. Ni puede ser buscada ni pretendida por el hombre.

61. Cfr. E. ZEMACH, «Wittgenstein's Philosophy of the Mystical», *Review of Metaphysics* 18 (1964), 38.

La comunicación con la trascendencia divina genera discontinuidad entre la vida cotidiana y la experiencia mística. Pero la pasividad no significa que el fondo espiritual o anímico del sujeto permanezca inactivo. Se encuentra más activo que nunca.

Inefabilidad. La experiencia mística es inefable, es decir, su contenido no puede ser propiamente expresado en palabras. Sólo es susceptible de ser comunicado mediante un lenguaje negativo y paradójico. El místico no puede hacer del todo claro a otra persona lo que ha experimentado.

Contacto con el Absoluto divino. Esta experiencia es de carácter trascendente. Es un modo nuevo de aprehender lo real. El místico alcanza el límite de su propio ser, así como una pura conciencia de sí mismo, que le lleva a percibir el fundamento de su identidad con el principio divino. Es un estado tradicionalmente descrito como *unión con Dios*.

Carácter noético o cognoscitivo. La experiencia mística no es una situación simplemente emocional. El místico conoce y usa su intelecto. No se trata de un conocimiento discursivo u ordinario, porque no piensa el objeto contemplado, sino que lo penetra, lo siente y lo abarca con el espíritu, al unirse con él. Un sentido de objetividad es parte integral de esta experiencia, lo cual hace posible cierta interpretación conceptual y una transmisión o comunicación imperfecta a otros. La experiencia mística no es irracional. Es superrracional. Se encuentra por encima de la razón, pero no fuera de ella.

Toda experiencia de Dios no se produce desnuda ni de modo directo. Se halla siempre situada, es decir, *mediada* por el mundo exterior al creyente. A Dios no podemos experimentar de modo inmediato. Cuando hablamos de experiencia mística inmediata no queremos decir que se trate de un dato originario independiente de todo condicionamiento. El sujeto experimenta la realidad espiritual y la capta según las formas y apoyos mentales y sensibles que le suministra la tradición religiosa de la que depende.

El ser humano hace su experiencia de lo divino *a través del mundo finito*, como punto de partida fenoménico que es trascendido en un determinado instante. El yo interior contribuye activamente a la experiencia, pero el estímulo que la provoca no es únicamente interior, sino que proviene del mundo creado, de la historia humana, del encuentro con los otros seres, de lo cotidiano. La experiencia religiosa se origina *en, con y bajo* nuestra experiencia habitual.

Las experiencias místicas pueden ser ambiguas. Son los contenidos de fe quienes les dan forma concreta e inteligible, y las estructuran, para que sean factores definidos en la vida espiritual del sujeto. Toda experiencia ocurre dentro del creyente en un molde o marco anímico que la configura, y cualquier modo de expresarla supone necesariamente una interpretación. Esta interpretación se lleva a cabo según el bagaje de ideas previas y los recursos espirituales de la persona.

Porque no hay posibilidad de hallar en el mundo o en la historia un fenómeno religioso puro y perfectamente originario.

La experiencia mística tiene un origen misterioso. Pero la formulación o la narración que se hacen de ella son siempre interpretaciones. Incluyen necesariamente un proceso interpretativo que de modo reflexivo la ordena, refina y unifica.

Los contenidos de la creencia ofrecen la forma de las experiencias, que se comportan como una materia prima más bien informe, necesitada de estructura, vertebración y sentido preciso. No solamente en el mundo y en la naturaleza hay ausencia de forma, y con ella también ausencia de significado y de belleza (que deben aportar pensadores y artistas). Lo mismo ocurre en el mundo de las vivencias religiosas. La forma lo es todo. Es el secreto de la vida y también de la vida espiritual.

Hay interacción mutua entre cómo algo es experimentado y cómo es concebido y configurado por la mente. Los contenidos que informan las experiencias religiosas hacen que no todas tengan el mismo valor ni la misma capacidad transformante del sujeto que las vive. La apreciación básica de la divinidad y la consiguiente tendencia a la adoración se construyen y adquieren forma de modo diferente en la experiencia de un animista, de un musulmán o de un cristiano, debido a la diferente concepción de Dios que profesan.

4. TIPOLOGÍA

La *tipología* del misticismo es de una gran variedad, que deriva de los diferentes puntos de vista y presupuestos de fondo que teólogos, filósofos y psicólogos pueden adoptar respecto al fenómeno místico.

Las clases más comunes de misticismo se reducen a dos:

- a) Mística de identidad, en la que desaparece toda distinción entre el místico y el Absoluto divino.
- b) Mística que mantiene la polaridad entre sujeto que contempla y objeto trascendente contemplado.

Algunos autores usan una división tripartita. J. Marechal habla de mística negativa de liberación (budismo), mística panteísta positiva (Vedanta, Plotino) y mística teísta (natural o sobrenatural)⁶². R. C. Zaehner distingue entre misticismo natural (eres todo y todo es tú mismo), monista (unión total con el Absoluto) y teísta (unión con Dios por el amor)⁶³.

62. Cfr. *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruges 1926, p. 193.

63. Cfr. *Mysticism, Sacred and Profane*, pp. 28-29.

Abunda la opinión de que todos los místicos transmiten un único y mismo mensaje en cuanto testigos de la trascendencia y del Absoluto. Según esta postura, el misticismo tendría un núcleo común, y podría hablarse de unidad en el fenómeno místico. Esta apreciación defendible ha de completarse, sin embargo, con la idea de que cada tipo de misticismo presenta características propias que hacen necesaria una valoración específica.

El autor judío G. Scholem escribe: «No existe un misticismo común como tal; existe sólo el misticismo de un determinado y particular sistema religioso, cristiano, islámico, judío, etc.»⁶⁴. Este juicio suena algo radical, pero es cierto que la existencia de elementos místicos comunes no excusa el análisis crítico y comparativo de cada una de las versiones del fenómeno místico.

5. LA MÍSTICA NATURAL

Existe una mística natural que puede denominarse también racional o filosófica. Se produce en ella una unión contemplativa con un principio divino, que está como latente en el fondo del alma⁶⁵. Estas experiencias profundas son esencialmente fenómenos naturales, es decir, obedecen a potencialidades anímicas del sujeto, se encuentre o no elevado por la gracia. Hay un dinamismo trascendente en el conocer humano y consiguientemente un impulso o tendencia fundamentales de la mente a la unión con el Absoluto.

Algunos fenómenos místicos que ocurren en el seno de religiones determinadas no pueden ser calificados en realidad como experiencias religiosas propiamente dichas. Son experiencias límite, debidas a la capacidad natural del espíritu humano de trascenderse a sí mismo y de unirse por unos instantes con el fondo del ser.

En este marco de mística natural pueden ocurrir también experiencias filosóficas y estéticas como la que narra el escritor francés Marcel Proust (1871-1922) en una famosa página de su novela *En busca del tiempo perdido*. Escribe Proust: «Un día de invierno, al volver a casa, mi madre, viendo que yo tenía frío, me propuso que tomara, en contra de mi costumbre, una taza de té. Primero dije que no, pero luego, sin saber por qué, volví de mi acuerdo. Mandó mi madre por uno de esos bollos, cortos y abultados, que llaman magdalenas... Y muy pronto, abrumado por el triste día que había pasado y por la perspectiva de otro tan melancólico por venir, me llevé a los labios una cucharada de té en el que había echado un trozo de magdalena.

»Pero en el mismo instante en el que aquel trago, con las migas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría

64. Cfr. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, p. 6.

65. Cfr. E. ANCILLI, «Le mistiche non cristiane», en *La mística*, Roma 1984, vol. 2, pp. 514-525.

en mi interior. Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que lo causaba. Y me convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del mismo modo que opera el amor, llenándome de una esencia preciosa; pero, mejor dicho, esa esencia no es que estuviera en mí, es que era yo mismo. Dejé de sentirme mediocre, contingente y mortal. ¿De dónde podría venirme aquella alegría tan fuerte? Me daba cuenta de que iba unida al sabor del té y del bollo, pero le excedía en mucho, y no debía de ser de la misma naturaleza. ¿De dónde venía y qué significaba?»⁶⁶.

No se trata en este episodio de una experiencia religiosa, pero todo indica que el espíritu humano oculta misteriosas posibilidades de conectar con los niveles más profundos de la realidad.

Se aproxima a esta clase de experiencias, o tal vez coincide con ellas, la vivencia que el literato norteamericano Thornton Wilder (1897-1975) atribuye a Julio César, que al parecer padecía ataques de epilepsia, la enfermedad sagrada de la Antigüedad. Wilder pone en boca de César las siguientes palabras: «En los paroxismos de mi dolencia me parece captar la clara armonía del universo, me invaden una dicha y una confianza inefables»⁶⁷.

Un personaje mencionado por el autor hindú Sankara (siglo VIII), destacado representante de la escuela filosófica Advaita Vedanta, habla de la absorción en Brahman en los siguientes términos: «El yo ha desaparecido. He llegado a ser consciente de mi identidad con Brahman, y así todos mis deseos se han esfumado. Me he alzado sobre mi ignorancia y mi conocimiento de este universo aparente. ¿Qué es esta alegría que siento? ¿Quién puede medirla? No conozco otra cosa que una alegría ilimitada y absoluta. El tesoro que he encontrado no puede describirse en palabras. La mente no es capaz de concebirlo.

»Mi mente cayó como granizo en el vasto espacio del océano de Brahman. Al tocar una gota de esa lluvia me derretí, y devine una sola cosa con Brahman. ¿Dónde está este universo? ¿Quién se lo llevó? ¿Se ha fundido en algo distinto? Hace un momento lo veía y ahora ya no existe. ¿Hay algo aparte o diferente de Brahman? Ahora conozco final y claramente que soy Atman, cuya naturaleza es eterna alegría. No veo nada, no oigo nada, no conozco nada que se encuentre separado de mí»⁶⁸.

Las experiencias que reflejan estos textos no son propiamente religiosas, y por tanto, no suscitan al filósofo de la religión necesidad alguna de comprobación. Son vivencias de un sujeto que no dice ni pretende haber entrado en contacto con ninguna divinidad, y menos aún con el Dios de las religiones teístas.

66. *Por el camino de Swann*, Traducción de Pedro Salinas, Madrid, Colección Millenium 1999, pp. 44-45. Cfr. R. ZAEHNER, *God or Nature? (Proust and Rimbaud)*, en *Mysticism. Sacred and Profane*, Oxford 1961, pp. 50 s.

67. Cfr. *Los idus de marzo*, 1948.

68. *Shankara's Crest Jewel of Discrimination*, trad. Swami Prabhavananda, New York 1970, pp. 103-104.

Hay narraciones, por el contrario, que recogen verdaderas experiencias místicas y que difieren hondamente en ese aspecto crucial de los fenómenos mencionados más arriba. En un texto de Teresa de Jesús, de entre los muchos que podríamos citar, leemos: «Algunas veces, y casi de ordinario, en acabando de comulgar, descansaba; y aún algunas, en llegando al Sacramento, luego a la hora quedaba tan buena, alma y cuerpo, que yo me espanto. No parece sino que en un punto se deshacen todas las tinieblas del alma, y salido el sol conocía las tonterías en que había estado. Otras, con sola una palabra que me decía el Señor, con sólo decir: No estés fatigada: No hayas miedo, como ya dejo otra vez dicho, quedaba del todo sana... Regalábame con Dios quejábame a Él como consentía tantos tormentos que padeciese; más ello era bien pagado que casi siempre eran después en gran abundancia las mercedes. No me parece sino que sale el alma del crisol, como el oro, más afinada y clarificada, para ver en sí al Señor»⁶⁹.

6. COMPROBACIÓN DE LA EXPERIENCIA

Atentos a la verificación de estos relatos como testimonios de una experiencia real de la divinidad, muchos críticos tienden a descalificarlos como subjetivos, que no pueden equipararse a otros relatos que hablan inequívocamente de percepciones sensoriales evidentes para todos. Afirman que así como las percepciones sensoriales son públicas y se refieren a realidades objetivas, los relatos de fenómenos internos en primera persona son privados y sólo tienen que ver con contenidos de la mente tal como le aparecen al sujeto. Las declaraciones de los místicos acerca de sus experiencias serían, por lo tanto, tan libres de objeciones como posiblemente falsas, dado que ninguna crítica externa puede afectarlas. Es decir, no serían susceptibles de comprobación imparcial o independiente⁷⁰.

Pero este modo de razonar se encuentra sometido él mismo a serias objeciones. Es cierto que los místicos están muy seguros, por lo general, de la validez (objetiva) de sus experiencias, pero ni ellos ni las comunidades en las que viven han considerado nunca que esas experiencias existieran al margen de posibles refutaciones por el hecho de ser privadas. Siempre han existido vías para demostrar que los místicos se equivocaban en sus afirmaciones de haber tenido determinadas experiencias, si era realmente así.

Que un místico se equivoca de hecho, y habla de experiencias personales que sólo existen en su imaginación, puede mostrarse si la realidad que dice percibir no existe, o si resulta de modo fehaciente que no ha percibido realidad alguna. Tanto los místicos como sus comunidades saben que ambos caminos de

69. *Vida de Santa Teresa de Jesús escrita por ella misma*, 30, p. 14. Esta biografía fue terminada en Ávila en el año 1575.

70. Cfr. C. B. MARTIN, *Religious Belief*, Ithaca (New York), 1959, c. V.

refutación son asequibles y que se han usado frecuentemente y con resultados convincentes.

La tradición cristiana es particularmente rica en ejemplos. Esta tradición ha empleado, a lo largo de su historia, una variedad de comprobaciones para determinar si un pretendido místico está verdaderamente percibiendo a Dios y si las experiencias que dice tener son auténticas. Estas comprobaciones o *tests* incluyen en primer lugar las consecuencias y afectos que la experiencia del místico acarrea para él mismo y para otras personas más o menos cercanas. Se habla entonces de crecimiento en virtudes, de integración psicológica y anímica, de equilibrio y paz interior.

Otros tests apuntan a comprobar si las experiencias del místico edifican a la comunidad y contribuyen eficazmente a construirla. No se pueden descuidar tampoco verificaciones sobre la hondura y coherencia espiritual y humana de lo que el místico comunica según a sus experiencias, así como la compatibilidad de lo que enseña con verdades y principios ya conocidos y vigentes en la vida comunitaria.

Se presta también atención a lo que resulta de comparar las experiencias que se juzgan con otras que se tienen por genuinas y paradigmáticas. La valoración de las experiencias hecha por la autoridad religiosa suele ser decisiva. Parece sensato pensar que el encuentro verdadero con Dios producirá vibración espiritual, hondura de juicio y elevación de sentimientos, tanto en el místico como en quienes le rodean.

Las diferencias de privacidad o carácter público entre la experiencia mística y la percepción sensorial ordinaria no son, por lo tanto, una buena razón para negar la validez gnoscitiva de aquélla.

Puede aducirse también como objeción al valor de las experiencias místicas que, contrariamente a las sensoriales, carecen de justificación independiente. Pero hay autores que juzgan imposible justificar racionalmente cualquier modo básico de experiencia sensorial, es decir, cualquier modo de experiencia que, si es fiable, nos proporcione un acceso primario a un dominio cualquiera de la realidad. No tenemos, por tanto, una vía independiente para establecer la realidad de los objetos físicos, o de mostrar que nuestras experiencias sensoriales son sistemáticamente correlativas a la presencia de esos objetos.

La experiencia sensorial no puede ser certificada pragmáticamente, por el hecho de que apoyarnos en ella no nos permite una relación satisfactoria y real con el mundo externo. Pretender lo contrario implica circularidad. Que el apoyo en la experiencia sensible lleva a una adaptación lograda, solamente puede afirmarse sobre la base de consideraciones sobre seres humanos y su entorno que se fundan ellas mismas en experiencias de los sentidos.

La consecuencia es que si un modo de experiencia proporciona acceso primario a una zona de la realidad, no puede verdaderamente ser justificado de manera independiente. Porque cualquier justificación elude el problema, al apelarse

implícitamente a hechos establecidos por *ese* modo de experiencia. De ahí que si la experiencia mística proporciona acceso primario a lo divino, la carencia de justificación independiente no plantea más dudas sobre su fiabilidad que sobre la fiabilidad de la percepción sensorial⁷¹.

Se ha afirmado en algunos ámbitos críticos de la experiencia religiosa que sus pretensiones de verdad no pueden ser aceptadas, porque defienden ideas incompatibles. Apoyándose en sus experiencias, hombres y mujeres creyentes sostienen aseveraciones acerca de Brahman, Alá, Tao, Nirvana o la Trinidad que colisionan unas con otras.

Es fácil salir al encuentro de esta objeción, si se considera que no todas esas experiencias encierran el mismo valor, que algunas de ellas pueden adscribirse a fenómenos mentales de índole natural, y que el examen de la psicología de quienes hacen las experiencias puede resultar en conclusiones diferentes acerca de su normalidad.

Diferentes experiencias pueden defender además pretensiones diferentes, sin que por ello entren necesariamente en colisión. Es compatible afirmar que la naturaleza es una (misticismo natural), que el devenir escapa a nuestros conceptos abstractos y más bien estáticos (experiencia del vacío), que importa sobre todo la iluminación de que la realidad es impermanente (experiencia nirvánica), o que ha de buscarse la conciencia amorosa y unitiva con la trascendencia divina (misticismo teísta).

71. Cfr. W. ALSTON, «Religious Experience and Religious Belief», *Nous* 16 (1982), 3-12; «Christian Experience and Christian Belief» en A. PLANTINGA - N. WOLTERSTORFF (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame, Indiana 1983; W. J. WAINWRIGHT, *Philosophy of Religion, Mysticism and Religious Experience*, Belmont 1988, c. V.

PARTE IV
CATEGORÍAS FUNDAMENTALES
EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA
SOBRE LA RELIGIÓN

Capítulo duodécimo

El marco de la condición humana

Las nociones contenidas en este capítulo y en el siguiente son como las partículas elementales del pensamiento humano en cuanto lugares de convergencia de lo sagrado y lo racional. Se encuentran especialmente analizadas en la reflexión teológica y filosófica de Occidente, pero resuenan de un modo u otro en todos los mundos intelectuales y religiosos. Porque se refieren a cuestiones permanentes en la experiencia del hombre. Son ideas que es inevitable frecuentar y usar en cualquier análisis de la condición humana y su relación con los principios últimos de la realidad y el curso de la existencia temporal.

1. CREACIÓN

Creación es una idea primaria tanto en religión como en filosofía. El pensamiento humano se ha ocupado intensamente de la Creación del mundo y tratado de dilucidar lo que esas palabras significan. Constituye, de hecho, uno de los grandes temas de la filosofía occidental¹.

Creación no es aquí la producción humana de algo que significa novedad en el mundo de los hombres, nacido de las capacidades intelectuales, artísticas o técnicas del pensador, el artista o el técnico. Creación es la producción de la realidad por Dios a partir de la nada. La creación como acto de producción humana es una extensión semántica de Creación como acto divino que produce realidad nueva.

La Creación es, en su sentido tradicional, el fundamento perenne y la raíz de todo lo que existe. Es un modo de entender el mundo y explicar su existencia.

1. Cfr. H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid 1960. Los seis temas tratados por el autor son Dios y el mundo, infinito y finito, ser y vida, el individuo, el alma, intelecto y voluntad.

Significa que el mundo no ha existido siempre ni se ha hecho a sí mismo. Significa también que el mundo no es una ultimidad más allá de la cual no se puede ir. La Creación del mundo puede ser pensada conceptualmente y no sólo considerada como objeto de fe religiosa.

Platón es el único entre los filósofos griegos que habla de la creación del mundo, si bien su idea de Creación es limitada, comparada con la idea bíblica. La Biblia enseña que la Creación del mundo es obrada por Dios a través de su Palabra. La Creación es en el neoplatónico Plotino (siglo III) una relación atemporal de dependencia entre los grados del ser. Es algo parecido a una irradiación. Casi todas las religiones contienen narraciones míticas sobre el origen del mundo y de los seres humanos.

Creación responde a una pregunta que es tanto religiosa como filosófica. Se refiere al origen radical y absoluto del mundo. Pensadores de todos los tiempos se han preguntado por qué es el ser más que la nada. El ser parece flotar sobre un vacío amenazador que en cualquier momento podría engullirlo y hacerlo desaparecer.

La razón humana puede concluir que la existencia de las cosas conduce la mente hacia la existencia de un Hacedor. En el pensamiento cristiano la Creación del mundo por un Dios Omnipotente y amoroso es un misterio de la fe. Pero la idea de Creación mantiene por sí misma cierta independencia intelectual y permite ser analizada al margen de las creencias cristianas.

La ciencia dice hoy de manera casi unánime que el mundo ha tenido un origen. Esto no demuestra ni avala la Creación como acto de un ser divino, pero la afirmación científica es convergente con los resultados de la reflexión filosófica solvente y con el pensamiento teológico. Lo cual indica que filosofía realista y ciencia física no contradicen la noción bíblica de Creación como acción de un primer principio personal de la realidad.

Si Dios es creador del mundo es también responsable de la existencia continua de ese mundo creado, de modo que su actividad creadora y sustentadora del mundo son lo mismo. Esto no autoriza a hablar de una Creación continua, según la cual el mundo desaparecería y sería recreado en cada momento de su existencia. Creación continua significa que Dios es continua y directamente causa responsable de la existencia del mundo creado, que de ese modo no se hunde en el abismo del vacío y del caos primordial.

Se ha dicho que la idea de conservación del mundo atenta contra los principios de la ciencia, porque si la masa/energía se conserva constante en todos los procesos físicos, no hay necesidad de que un Dios efectúe ese proceso. Pero ésta es una consideración empírica. La Creación es origen radical de lo que antes no existía, y por tanto, el mundo necesita ser conservado por su Creador. Hablamos un lenguaje metafísico, que no entra en contradicción con los axiomas de la física.

Lo mismo es aplicable a la idea de evolución, que es una noción empírica, y no colisiona con el plano ontológico de la Creación. La evolución no es creado-

ra, pero la Creación puede ser evolutiva. La Creación no ha de entenderse como un proceso cósmico, biológico y geológico del devenir del mundo. La Creación se produce en un instante. No ocurre en el marco del tiempo, sino que el tiempo aparece simultáneamente con la Creación.

La acción sustentadora de Dios no elimina la actividad y la autonomía natural de las causas segundas. Dios es la causa primera, de modo que todo efecto es enteramente de Dios, y también enteramente de la criatura que actúa como causa segunda.

La idea de Creación es ajena al budismo. El mundo existiría desde siempre. Es un ámbito de reencarnación y de dolor, del que es necesario escapar mediante la iluminación que conduce al nirvana y a no nacer de nuevo.

El islam acepta la Creación del mundo por Dios como un dogma central, procedente de la matriz divina. Pero la verdad de la Creación apenas influye en la condición y tareas del hombre. No encierra consecuencias para la vocación y plenitud humanas.

Para el cristianismo, la Creación no es una idea o un misterio aislado. Forma parte de una cadena de hechos divinos y contiene una dimensión salvadora. Apunta a la Revelación y es inseparable de la salvación del hombre y del mundo. Creación, Revelación y Salvación no son extrínsecas unas a otras. La reflexión humana es capaz de apreciar la armonía y aceptar consideraciones de fe pensada como las siguientes: «La historia sagrada no es algo que ha hecho el hombre, sino lo que Dios hace. ¿Qué es aquello que sólo Dios es capaz de hacer? Crea, nos libera de situaciones desesperadas, lleva a cabo la alianza y juzga. Esto es lo que aparece a todos los niveles y en todos los planos. La fe no descansa sobre un hecho aislado, sino sobre una totalidad, sobre una dimensión de lo real que no procede únicamente del orden de la geometría, que es el orden de la ciencia y de la técnica, ni de la agudeza propia de la inteligencia y el corazón, sino del orden de la caridad, de la profecía»².

2. REVELACIÓN

Revelación es una comunicación realizada por instancias superiores de la realidad a favor del ser humano, que se encuentra en una situación vital de necesidad, ignorancia, perplejidad o desconcierto acerca de su condición y de su destino. La divinidad desvela al hombre misterios que tienen para él un valor decisivo para resolver y encaminar su vida en el mundo y en el más allá. En la Revelación, lo oculto se hace manifiesto con un fin salvador. El cristianismo dice que Dios Creador se autorrevela en Jesús de Nazaret, como Salvador del hombre caído.

2. J. DANIÉLOU, *Memorias*, Bilbao 1975, pp. 101-102.

Revelación es una noción de largo alcance que exige una dilucidación intelectual. «La Revelación siempre es un acontecimiento subjetivo y un acontecimiento objetivo en estricta interdependencia. Alguien se siente embargado por la manifestación del misterio. Éste es el lado subjetivo del acontecimiento. Algo ocurre a través de lo cual el misterio de la Revelación embarga a alguien. Éste es el lado objetivo del acontecimiento. Es imposible separar estos dos aspectos. El suceso objetivo y la recepción subjetiva pertenecen al acontecimiento total de la Revelación»³.

Parece coherente, en el marco de una idea de Dios Creador, que Dios se manifieste de modos diversos al hombre que ha creado. Estas manifestaciones equivalen a una actividad de sustentación espiritual de la parte más noble de la Creación, como es el ser humano. Los medios de Revelación pueden ser muy diversos.

La naturaleza es un canal de revelaciones divinas. No existe realidad, cosa o suceso alguno que no puedan ser portadores de los misterios últimos y entrar en un ámbito de Revelación. Los medios de Revelación procedentes de la naturaleza son tan innumerables como los objetos naturales. El mar y las estrellas, plantas y animales, alma y cuerpo humano, todos pueden ser cauces reveladores. Pueden serlo también el sueño y sucesos aparentemente triviales de la vida cotidiana.

La historia de los hombres, los grupos y los individuos humanos sirven con frecuencia a «lo Alto» como medios de revelación, que necesitan, sin embargo, una voz que descubra su sentido. La palabra es el medio más frecuente de Revelación, de modo que los términos *revelación* y *palabra* pueden considerarse correlativos. El silencio ha de entenderse como una forma de la palabra.

El término *revelación* ha sido aplicado a muchas religiones no cristianas. Es un hecho religioso que manifiesta la voluntad divina y que se encontraría en el origen de una religión, o sería la base de su mensaje espiritual. Entendida en este sentido, la idea de Revelación procede principalmente de la fenomenología religiosa⁴. Puede tener, sin embargo, un fundamento en el hecho de que «no ha habido nunca un tiempo en el que Dios no haya hablado a la humanidad, y le haya dicho en alguna medida su deber»⁵.

Las religiones del hinduismo se expresan originariamente en los Vedas. Sabios inspirados de antigüedad inmemorial habrían escuchado en su interior y memorizado la palabra divina eterna, que se identifica con una sabiduría perenne, y la han comunicado por tradición oral.

Son textos que en realidad no han sido compuestos por dioses ni por hombres, sino que existen eternamente, tanto si alguien los conoce como si no los co-

3. P. TILlich, *Teología sistemática*, vol. I, Salamanca 1982, p. 149.

4. Cfr. G. MENSCHING, *Das Heilige Wort*, Bonn 1937; M. DHAVAMONY, «Revelation in the History of Religions», *Studia Missionalia* 20 (1971), 9-15.

5. J. H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century* (London 1833), Westminster, Md, 1968, p. 80.

noce. Expresan al *dharma* o disposición última y fundamental de las cosas. Para el hinduismo no se necesita un Dios que sea autor de Revelación. Ésta no se entiende de modo estático. Hay un cuerpo de textos inmutables, que son los Vedas en toda su extensión, pero hay también una fluidez y aceptación de textos nuevos. La Revelación no es solamente algo ocurrido en el pasado, sino una constante posibilidad presente.

El budismo es un desarrollo heterodoxo del hinduismo aunque comparte con éste algunas ideas fundamentales. Pone, sin embargo, gran énfasis en la iniciativa individual. El impulso religioso se origina totalmente en el espíritu del hombre, y éste deriva de sí mismo los elementos que necesita para su desarrollo anímico y su liberación. El Buda nunca pretendió haber recibido de divinidad alguna un mensaje que hubiera de comunicar y transmitir a sus discípulos.

El budismo no se basa en una Revelación, sino en el esfuerzo de introspección personal y en la sabiduría de Siddharta Gautama, que consiguió la iluminación al comienzo de su carrera trascendente.

El islam se considera a sí mismo como una religión de Revelación y se equipara como tal al judaísmo y a la religión de Jesús. La fe musulmana establece solemnemente que «el Corán es la voz de Dios, escrita en sus ejemplares impresos, conservada en la memoria de los creyentes, recitada oralmente, revelada al Profeta. Nuestro pronunciar, escribir y recitar el Corán es algo creado, mientras que el Corán mismo es increado»⁶.

La religión cristiana considera definitiva la Revelación bíblica del Antiguo y el Nuevo Testamento, que supone la llegada de los «últimos días». Ésta Revelación ocurre en el seno de una historia más amplia de manifestaciones divinas, de la que aquélla es el núcleo que da sentido y dirección a todo el resto.

Hay, por lo tanto, un desnivel racionalmente comprobable entre la religión judeo cristiana y los otros hechos que pudieran ser considerados revelatorios. Este desnivel diferenciador afecta tanto al plano formal (naturaleza del acontecimiento que revela) como a los contenidos revelados.

3. SALVACIÓN

Salvación significa el rescate de una situación adversa que compromete aspectos fundamentales de la existencia. La experiencia constante de la humanidad dice que la condición humana se halla sujeta al mal y al dolor, que hacen problemática la vida temporal y amenazan la futura. Esta experiencia universal ha sido el punto de partida de concepciones y enseñanzas religiosas, que tratan de interpretar la existencia humana como una totalidad. Salvación y destino humano son

6. A. WENSINCK, *The Muslim Creed*, London 1965, p. 189.

cuestiones que germinan en el mismo surco, y se contienen en ellas las ultimidades del hombre.

Salvación es una palabra que se puede usar con diferentes sentidos, entre otros, salud física, consecución de una gran meta espiritual, liberación nacional, justicia social, etc. Los israelitas entendían que Dios había sido su salvación cuando los rescató de la servidumbre de los egipcios. El pensamiento griego apenas trata de la salvación del hombre. Platón se interesa algo por ella. Aristóteles se ocupa más de la perfección humana a través de una vida guiada por la razón.

La cultura moderna hace propuestas muy divergentes acerca de la salvación. El pensamiento secularizado suele partir de la incapacidad básica del hombre para explicar su vida y su historia de modo optimista. La dimensión salvífica aparece entonces en el marco y en el horizonte de la liberación respecto de lo negativo y de las fuerzas centrífugas que comprometen la existencia humana. Se entiende como un proceso en el que el hombre ha de conseguir con sus propias energías el equilibrio de sus potencias anímicas y físicas, y la serenidad ante un destino ignoto en el más allá.

La experiencia general humana es consciente de estar andando un camino y de no haber llegado aún a la meta. El carácter dramático y exodal de la existencia del hombre viador, que tiene por delante fronteras difíciles que cruzar, va unido a la intuición de que la salvación no es un proceso autogestionado. El pensamiento solvente afirma al ser humano. Tiene en cuenta la dramaticidad de la existencia, y la insidia permanente de la angustia y de la nada. Pero intuye que la salvación no se construye sobre las ruinas de la persona, y que Dios es la condición de posibilidad de ésta y de su plenitud.

Se han desprestigiado las respuestas totales y ambiciosas a las cuestiones que preocupan a los individuos y a la sociedad moderna. El problema *hombre* permanece, sin embargo, ante nosotros con un urgencia y radicalidad que lo hacen inaplazable y lo plantean en términos de salvación.

No todas las religiones hablan de salvación. Salvación no es una idea inteligible para Confucio o para el shinto, y se discute si el islam mantiene una doctrina soteriológica. La mayoría de las tradiciones religiosas dan por supuesta la necesidad que tiene el hombre de ser salvado. Muchas aceptan la creencia en un personaje divino cuya especial preocupación sería el bienestar último de la humanidad y de los individuos que la componen. Ejemplos son Isis y Mitra, en el mundo antiguo; Amida Buddha, en Japón; Kuan-yin, en China, y Krisna y Rama en la tradición hindú.

4. CRISTIANISMO Y SALVACIÓN

El cristianismo es una religión de salvación. Aparece en el mundo como respuesta de Dios a la humanidad presa de ansiedades e inmersa en la oscuridad. El

primer rasgo del misterio cristiano es el de ser salvador, porque en el marco de una historia realiza la misma salvación que anuncia. El Dios vivo del Antiguo Testamento es un Dios que salva, y Jesucristo lleva antes que ningún otro el título divino de Salvador de los hombres. La Eucaristía es la «Hostia salvadora que abre las puertas del cielo».

La salvación cristiana no es una teoría sobre la vida humana, sino una acción sorprendente de Dios que se inclina sobre el pecador que sufre por el alejamiento del Padre y por las penas y dolores de la vida⁷. La salvación no es en el cristianismo ajena a la Creación. La Creación del mundo y del hombre por Dios es el primer acto de la *historia salutis*, y no una simple antesala que no encierra todavía sentido salvador. La Creación entera, también la material, será salvada, es decir, participará solidariamente en el destino humano de glorificación final.

La idea cristiana de salvación del hombre contiene gran riqueza y sencillez. Luce un carácter místico, que sólo la fe puede captar. En un marco de amor creativo de Dios hacia la humanidad y hacia cada uno de sus miembros, se habla de una culpa que ofende y olvida ese amor; se habla de una expiación de Jesús que la borra, de un hombre libre que se une a ella, de una santificación interior, y de un destino glorioso en la visión y compañía de Dios.

Esta salvación acontece desde fuera y desde dentro del ser humano, porque sobreviene gratuitamente como elección y don misericordioso de Dios, a la vez que exige libre acogida y conversión de corazón y mente por parte del hombre.

Éste es su destinatario, pero la salvación del individuo se realiza en él como miembro de una comunidad. Se armonizan así y se exigen mutuamente un futuro personal inalienable y un destino común para la humanidad entera. La salvación comienza en esta vida terrena, y sin embargo, pertenece en su plenitud al más allá. Dada la unidad del hombre, afecta necesariamente al cuerpo y al alma, solidarios de un único destino. La salvación restaura a la vez que eleva, lo cual permite en el cristianismo hablar de una *felix culpa* y de una redención sobreabundante.

Esta enseñanza no es una mera doctrina discursiva. Es una proclamación cristiana. Es un mensaje operativo de carácter universal, dotado de una intrínseca fuerza expansiva, para beneficio de todos los hombres que han habitado y habitarán la tierra.

5. LIBERTAD HUMANA

Libertad es una noción difícil y compleja. Contiene aspectos metafísicos, morales y sociopolíticos. Libertad supone que los actos de la persona humana se

7. Cfr. J. MORALES, *Teología de las religiones*, Madrid 2001, pp. 212 ss.

hallan exentos de determinación causal, y sobre todo que son conformes a la verdadera naturaleza del hombre y de la mujer.

No se trata, por lo tanto, solamente de libertad como ausencia de determinación o de coacción, sino de libertad moral y racional. La libertad supone carencia de obstáculos externos e internos para actuar, y posibilidad de hacer lo que el sujeto desea. La libertad como ausencia de determinación causal no implica necesariamente la libertad racional de actuar según la propia naturaleza. La persona que se considera y dice libre puede actuar de modo inmoral y desorientado.

Esta clase de libertad ha sido únicamente defendida y exaltada en ideologías libertarias y en algunas formas de existencialismo. Pero la libertad así entendida nunca puede ser considerada un valor supremo. El ser humano se encuentra dotado de libertad sobre todo para actuar y obrar el bien y resistir el mal. Hasta que no logra esos objetivos no puede proclamarse realmente libre. Hay, por lo tanto, un estrecho vínculo entre libertad, moralidad y racionalidad.

La libertad humana es paradójica: «Resulta de iniciativa y de constrictión, de inmediatez y de tradición, de autoafirmación y de renuncia. Presupone orden, orden externo y sobre todo interno, existencial»⁸. La libertad tiene que ver directamente con el hecho de que el hombre sea persona, es decir, un ser dotado de singular dignidad. Se trata del hecho humano esencial, que hace al hombre capaz de responder de sí mismo y de intervenir en el mundo en virtud de una fuerza interior, que le hace único.

Pero la libertad del hombre es una libertad creada, y por tanto finita, y condicionada por unos límites y una responsabilidad. Se realiza fundamentalmente ante Dios, y después ante la comunidad de los otros seres humanos. Es en este marco donde el hombre y la mujer han de trabajar para crearse el espacio de la propia libertad, con valor, decisión y sacrificio.

La libertad humana existe realmente. Hay condicionamientos externos que pueden disminuir las posibilidades de su ejercicio. Pero nunca pueden eliminarla. No es la necesidad comprendida (Spinoza), ni un factor humano anulado por el arbitrio divino (islam), ni una ilusión de la mente (pensamiento materialista).

El hombre es el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética y libre frente a la vida. «Puede reprimir y someter los propios impulsos; puede rehusarles el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. Comparado con el animal, que dice siempre *sí* a la realidad, incluso cuando la teme y huye, el hombre es el ser que sabe decir *no*, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad»⁹. La Antígona de Sófocles dice *no* a Creón, el tirano que le impide dar sepultura a su hermano. Juana de Arco dice *no* a sus jueces, de

8. R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, Buenos Aires 1986, p. 80.

9. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 13.^a ed., Buenos Aires, 1978, p. 72.

modo que el inquisidor puede exclamar que lo realmente peligroso no es el demonio, sino el ser humano, que dice *no* sin bajar los ojos¹⁰.

El hombre carnal es siervo del pecado. No es una servidumbre física, sino un modo de pensar y actuar que la persona no consigue controlar con sus solas fuerzas. Cristo libera, según la tradición cristiana, no dispensando a la persona de sus obligaciones o permitiéndole hacer lo que desee, sino proporcionándole las energías y motivaciones que le permitan cumplir los mandatos divinos, únicos que llevan a plenitud la naturaleza humana libre.

6. CULPA

Nos referimos aquí al hecho de que sentirnos culpables, de modo más o menos definido, forma parte de la condición humana. El pesimismo acerca del hombre no se halla sólo en quienes desesperan de su situación existencial. Se encuentra también dentro de él mismo, y se expresa frecuentemente en un oscuro sentido de culpa, que no deriva sólo de faltas y ofensas que haya podido cometer personalmente. Es como un peso vital que se soporta constructivamente y serenamente, pero que llega a adquirir en ocasiones límite formas agobiantes y patológicas.

El hombre se ve y experimenta a sí mismo como un ser caído y respira por ello un vago sentido de culpabilidad. Es un tema capital que encontramos en la literatura noble de todos los tiempos. «Es en la literatura, en el poema, en la obra de teatro y en la novela, donde los modelos filosóficos, la posibilidad metafísica y moral abstracta han alcanzado la densidad, el peso existencial y la puesta en escena de la vida tal como la sentimos»¹¹.

Hombre y mujer se ven a sí mismos como intrusos no deseados de la Creación, como seres destinados al sufrimiento y la frustración merecidos o inmerecidos. «Es un rasgo dominante en la literatura francesa del siglo XIX describir la vida en colores sombríos. Desde el *René* de Chateaubriand, los escritores se complacen en describir al individuo desgarrado, el naufragio de los ideales, el desencanto del corazón, la ruptura con la sociedad. Baudelaire nos introduce en un jardín cuyas flores son flores del mal. A Flaubert la vida se le antoja formada de banalidad, tontería, desesperación»¹².

Lo mismo puede decirse de Franz Kafka, que es uno de los escritores más representativos del siglo XX. «La culpa habitaba su lenguaje y su arte, ya que los dos eran inextricables»¹³. «La experiencia personal de este sentimiento asume un significado universal. La vida en sí misma es culpa. “Pecaminosa es la condición

10. Cfr. J. ANOUILH, *La alondra*, 177.

11. G. STEINER, *Pasión intacta*, Madrid 1997, p. 74.

12. E. R. CURTIUS, *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*, Barcelona 1959, p. 295.

13. G. STEINER, *Notas sobre El proceso de Kafka*, en *Pasión intacta*, Madrid 1997, p. 260.

en que nos encontramos”, escribe en el *Diario*. Sobre sus personajes, como sobre los de la tragedia griega, flota un sentido de culpa misteriosa, más punzante aún que la mala conciencia. Es una culpa que se enraiza en el fondo de nuestro ser, envenenándolo y determinándolo»¹⁴.

La poesía de T. S. Eliot, autor de la *Tierra baldía* y de numerosos poemas que quieren reflejar la condición de la cultura y el hombre modernos, respira un tipo de pesimismo que es reflejo de la conciencia de la culpa. Es una visión melancólica del mundo que se expresa no sólo en el espíritu humano, sino también en la naturaleza. «En Eliot prevalece –escribe Curtius– el elemento depresivo: entra en el número de aquellos para quienes todas las cosas terrenas exhalan un olor de pobredumbre (...) El mundo desierto, disecado, este mundo sin agua, rocoso y terrible es nuestro tiempo»¹⁵.

Piensen algunos que Rousseau habría corrompido al menos dos siglos de historia europea con su insensata teoría de la bondad natural del ser humano. Las catástrofes del siglo XX han ayudado siniestramente a redescubrir la simple y terrible verdad, ya conocida en siglos precedentes, de que el hombre es originariamente un animal malvado¹⁶. Se dice que «Franz Kafka vivió el pecado original»¹⁷. Es un modo de hablar en el caso del famoso autor checo. Pero es cierto que al pensamiento sensato se le impone por experiencia la idea de que el hombre se encuentra herido, aunque no corrompido, por una culpa de origen, que en el mundo existe una gran cantidad de mal que no parece erradicable, y que hay algo incurable en nuestra condición caída. «Eso no quiere decir que cualquier clase de mal sea eterno o que sean inevitables todas las formas de miseria, sino que no disponemos de la manera de averiguar lo que en nuestra situación depende o no depende de nosotros»¹⁸.

El pensamiento cristiano ha configurado esta condición del hombre en la enseñanza del pecado original, según la cual una rebeldía libre del hombre creado contra su Creador, habría provocado su expulsión del Paraíso y le habría convertido en un ser portador de un estigma heredado por su descendencia. Pero este pecado, así como la situación humana que provoca, no son necesariamente de naturaleza trágica. La Biblia incluye dramáticas narraciones de crimen y castigo, porque los actos del hombre que desafían a Dios parecen retornar sobre la criatura libre con lamentables consecuencias.

El arrepentimiento y la vuelta en sí del ser humano son capaces, sin embargo, de crear una situación nueva de restauración y perdón. La culpa deja de ser un

14. F. CASTELLI, *Le tre vertigini di F. Kafka*, Civiltà Cattolica 1962, 3, 31.

15. *Studi di letteratura europea*, Bologna 1963, p. 375.

16. Cfr. *Ibid.*, p. 319.

17. G. STEINER, «Notas sobre *El proceso* de Kafka», cit., p. 262.

18. L. KOLAKOWSKI, «¿Se podrá salvar el diablo?», en AA.VV., *El futuro de la religión*, Salamanca 1975, p. 127.

sentimiento vago y torturante, y al definirse como ofensa a un Dios capaz de perdonar, se borra en la reconciliación operada por la gracia de lo alto, y en la aceptación del sufrimiento.

El arrepentimiento que restaura al hombre en su dignidad de criatura amada no es asunto fácil y banal. Porque la libertad es capaz de interponerse entre esa decisión creativa y la culpa, para mantener al hombre en su situación oscura. Lo expresa muy bien el autor de *Hamlet* cuando pone en boca de Claudio, el rey fratricida y usurpador, palabras impresionantes que desnudan los abismos del alma pecadora.

Leemos en la tragedia de Shakespeare: «¡Oh, mi culpa es atroz!, su hedor sube al cielo, llevando consigo la maldición más terrible: la muerte de un hermano. No puedo recogerme a orar, por más que eficazmente lo procuro, porque es más fuerte que mi voluntad el delito que la destruye. Pero si este brazo execrable estuviese aún más teñido en la sangre fraterna, ¿faltará en los cielos piadosos suficiente lluvia para volverlo cándido como la misma nieve? (...) Sí, alzaré mis ojos al cielo y quedará borrada mi culpa. Pero ¿qué género de oraciones habré de usar? Olvida, Señor, olvida el terrible homicidio que cometí... ¡Ah!, que será imposible mientras viva poseyendo los objetos que me llevaron a la maldad: mi ambición, mi corona, mi reina... ¿Podrá merecerse el perdón cuando la ofensa existe? (...) En fin, en fin, ¿qué debo hacer? Probemos lo que puede el arrepentimiento... ¿y qué no podrá...? Pero ¿qué ha de poder con quien no puede arrepentirse? ¡Oh situación infeliz! ¡Oh conciencia, ennegrecida con sombras de muerte! ¡Oh alma mía aprisionada!, que cuanto más te esfuerzas por ser libre, más quedas oprimida. Ángeles, asistidme. Probad en mí vuestro poder. Dóblense mis rodillas tenaces. Y tú corazón mío, de fibras aceradas, hazte blando como los nervios del niño que acaba de nacer. Todo, todo puede enmendarse»¹⁹.

Claudio no sabía o no estaba convencido de que «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia»²⁰. Pero este principio formula un aspecto estructural de la economía cristiana de salvación a la que pueden y deben acogerse todos los hombres. Es la generosa e inimaginable respuesta divina a la miseria humana. El hombre y la mujer, descendientes de Adán y Eva, son criaturas caídas y redimidas.

La *gracia* se ha convertido en un factor benévolo que acompaña el Éxodo terreno de la humanidad y lo recorre como una corriente de luz y calor, que sana lo herido y lo restaura en su condición espiritual primigenia.

La indigencia humana atrae la ayuda y la gracia divinas. «Dios concede sus dones donde encuentra el vaso suficientemente vacío para recibirlos»²¹. Es en el momento de peligro o de la decisión importante cuando el hombre se encuentra

19. *Hamlet*, Acto 3.º, escena 22.ª.

20. Rom 5, 20.

21. C. S. LEWIS, *Williams and the Arthurian*, London 1948, p. 340.

con la gracia. Ésta no le llega antes del instante preciso. Le acompaña día a día, hora a hora, minuto a minuto. Le llega siempre que es necesaria para que sienta, piense y actúe bien; y cuando necesita una conversión, grande o pequeña, que enderece su vida.

Gracia es la situación y la relación de amistad divina a las que Dios eleva al hombre. «Gracia es todo lo que dicha relación opera en el ser humano: la iluminación de la mente, la ordenación y robustecimiento de la voluntad en el bien, la vida de amor y de contacto con Dios; en una palabra, el renacimiento del hombre nuevo»²².

La acomodación mutua de los misterios de la gracia y la dinámica de la libertad humana dentro de un marco coherente e inteligible ha provocado agudas tensiones en el espíritu humano que piensa y siente ese hecho sobrecogedor. Ocurre así en Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Martín Lutero, Blaise Pascal, John H. Newman... Creadores de gran literatura, como Dante en el Medioevo y Paul Claudel en el siglo XX, han experimentado temblores existenciales análogos.

El esfuerzo por armonizar la operación de la gracia y la vida de la razón les ha conducido a resultados dispares, conseguidos siempre a un gran costo psicológico.

22. R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, cit., p. 125.

Capítulo decimotercero

El destino definitivo de la persona

1. MUERTE

La muerte es uno de los mayores enigmas de las existencia humana, tal vez el mayor de todos. Para la mente moderna secularizada es el último y definitivo desastre que puede ocurrirle al ser humano, y algo que debe retrasarse todo lo posible. Las creencias religiosas suelen tratar la muerte del hombre como un evento inevitable que abre la puerta a un modo nuevo de existencia en otra dimensión de la realidad.

El pensamiento profano –poético y filosófico– se ha ocupado extensamente de la muerte física como momento definitivo y determinante de la vida humana. Es una reflexión que suele fluctuar entre el temor, la perplejidad y la esperanza. «Quién sabe si lo que llamamos vida no será muerte, y lo que llamamos muerte no será sino comenzar realmente a vivir», exclama el dramaturgo griego Eurípides²³.

El pensamiento de la muerte origina una aguda y a veces dolorosa incertidumbre. Shakespeare dice: «Morir es dormir, y tal vez soñar. He aquí el gran obstáculo. Porque el considerar qué sueños puedan ocurrir en el silencio del sepulcro es razón poderosa para detenernos»²⁴. La muerte nos introduce en un país desconocido, de cuyos límites ningún caminante retorna.

La visión de la muerte construida empíricamente al margen de la fe religiosa, es frecuentemente contradictoria. Considera la muerte como un terror cuya llegada ha de ser pospuesta, si es posible por medios médicos exagerados, y condenados en último término al fracaso. Pero se piensa, al mismo tiempo, que una vida humana puede llegar a encontrarse tan rota, incapacitada y privada de valor social, que no merezca la pena conservarla.

23. Fragmento 12 del drama *Polyidos*.

24. *Hamlet*, Acto 3.º, escena 4.ª.

La visión cristiana enseña que la muerte es destino temporal de todos los hombres y mujeres nacidos en el mundo, y que debe ser aceptada. Pero la muerte no es desintegración última del ser humano, sino el comienzo en Jesucristo, «muerto y resucitado», de una vida nueva con Dios.

La muerte expresa la finitud y la grandeza del hombre. Escribe Pascal: «El hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero es una caña que piensa. No hace falta que el entero universo se arme para destruirlo. Un vapor, una gota de agua, bastan para matarlo. Pero cuando el universo lo eliminara, el hombre sería mucho más noble que quien le mata, porque sabe que muere»²⁵.

Las creencias y prácticas en torno a la muerte, tal como las estudia la fenomenología son muy diversas. «Puede afirmarse que virtualmente todo lo que se pueda imaginar sobre la muerte ya ha sido imaginado. Esto quiere decir que toda teoría, casi con absoluta seguridad puede ilustrarse y ejemplificarse mediante alguna de las religiones del mundo»²⁶.

Ninguna teoría sobre la muerte es capaz de eliminar completamente a las demás, porque no es posible que represente por sí sola una apreciación suficiente y completa. Por eso las explicaciones de los fenómenos sobre las creencias y prácticas relativas a la muerte hechas en términos de soledad individual, desgarramiento personal, estímulo para la vida, temor, culpa, etc., no se hallan en competencia unas con otras y son más bien complementarias.

En la más antigua imaginación profana o religiosa, la vida resulta de tal punto natural que la muerte no puede ser sino considerada como antinatural. Esta percepción continúa en nuestros días. La autora existencialista Simone de Beauvoir escribe airadamente que la muerte es «una violación injustificable»²⁷. Pero se trata en esta autora de una afirmación vacía, dado que en su pensamiento secularista faltan las premisas que puedan hacerla inteligible. La comprensión de la muerte del hombre exige abrir el pensamiento a un horizonte que permita una visión global de la existencia humana, su significado y continuidad.

Las religiones antiguas proponen numerosas representaciones e interpretaciones de la muerte. Muchas hablan del hombre o de la mujer difuntos como de «cadáveres vivientes» o de «muertos vivos». Quieren decir que no existe gran diferencia entre los vivos y los muertos. Éstos sufrirían únicamente dificultades de movimiento y de palabra y serían semejantes a gente que duerme. Otras concepciones arcaicas consideran que hay en el hombre muerto una parte que sobrevive (un alma, una sombra, un segundo yo), y que puede hacerse presente a los vivos²⁸.

25. *Pensamientos*, Parte primera.

26. J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, Cambridge 1996, p. 43.

27. *Una muerte muy dulce*, Barcelona 1989, p. 106.

28. Cfr. G. BOF, «Muerte», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca 1986, vol. 3, p. 612.

La idea de la muerte propia del judaísmo bíblico se encuentra unida a la idea que el pueblo de Israel tiene de sí mismo y de su destino histórico y escatológico. Hay inicialmente una distinción entre la suerte de la comunidad y la del individuo. Las promesas divinas parecen garantizar una continuidad comunitaria, pero no alcanzan del todo a los individuos concretos. La oración de los Salmos no implora a Dios una entrada en un Paraíso, y pide sobre todo que el ingreso en el Sheol, reino de los muertos, sea aplazado lo más posible. Sheol no es un lugar de tormentos ni es el olvido eterno. Pero sus habitantes padecen una dolorosa separación de la vida y llevan una existencia de sombras.

No hay en los estratos más antiguos de la antropología bíblica nada en el hombre que pueda sobrevivir, pero esta concepción se amplía gradualmente hacia la idea de un hálito que anima un yo resistente a la desaparición. Aparece también la noción de que Dios Creador puede renovar su acto creativo original, reconstituyendo a la persona con su cuerpo y su aliento.

En los libros bíblicos de los siglos II y III antes de Cristo, toman forma las creencias de que «las almas de los justos están en manos de Dios y no habrá tormento que las afecte. A los ojos necios parece que hubiesen muerto, pero descansan en paz»²⁹.

Se habla aquí de la inmortalidad del alma. Como subraya también el libro cuarto de Macabeos, los patriarcas reciben las almas de los fieles en la muerte, y esas almas obtienen por recompensa la presencia de Dios. Una nueva etapa en el desarrollo de la escatología judía afirma finalmente la resurrección de la carne. Se refleja claramente en el Nuevo Testamento³⁰, y pasa a formar parte de la tradición rabínica poscristiana. Maimónides llegará a decir que quien no cree en la resurrección de los muertos no es un verdadero adepto al judaísmo.

La concepción islámica de la muerte no se encuentra tan elaborada como la cristiana. La muerte viene determinada por el dictado de la Ley revelada coránica y es un aspecto decisivo de la voluntad de Dios para el hombre. La muerte no es un castigo radical por el pecado, dado que el hombre y la mujer vienen al mundo inocentes. Es simplemente un hecho de la existencia humana.

En el marco de las ideas semíticas sobre el destino del hombre en el más allá, el Corán promete y garantiza la resurrección a todos los creyentes. Allí leemos: «Dijo Dios (a Adán y Eva): salid del Edén y seréis enemigos unos de otros. Pero cuando recibáis de mí una instrucción, quien la siga no se extraviará, en cambio, quien no la siga, llevará una existencia miserable, y le resucitaremos ciego en el día de la Resurrección»³¹.

Tema constante del Corán es la división entre quienes entran en el Paraíso, el jardín de la recompensa, y los que van al fuego del infierno. Porque en defini-

29. 1 Mac 3, 1.

30. Jn 11, 24.

31. Sura 20, 123-124.

tiva el fin del hombre en el más allá no es Dios, sino el Paraíso o el infierno, concebidos como lugares.

La tradición musulmana de los dichos de Mahoma incluye el lamento por los muertos y las costumbres funerarias. Se recogen en ella prácticas de enterramiento y oraciones por los difuntos. El cadáver ha de ser respetado porque habrá de ser devuelto en el día del Juicio. Romper un hueso del cadáver de un musulmán es algo tan condenable como fracturarlo cuando estaba vivo.

Las oraciones por el difunto pueden incluir si es posible la recitación del entero Corán, o al menos de la sura sexta, que comienza así: «Alabado sea Dios, que creó los cielos y la tierra, e instituyó las tinieblas y la luz... Él es quien os creó de arcilla y decretó a cada uno un plazo. Ha sido establecido un plazo (para morir y para resucitar) junto a Él». La doctrina del islam sobre la muerte y el más allá llama la atención por su esquematismo y su gran formalización. En el islam no existe una reflexión sobre la muerte del hombre, ni un esfuerzo de comprensión global del misterio que la muerte supone.

La concepción hindú de la muerte no es fácil de determinar. Tiene que ver directamente con la teoría de las sucesivas reencarnaciones, lo cual priva al hecho de la muerte individual de gran parte de su dramatismo. La muerte no es en el mundo religioso del hinduismo un asunto de gran trascendencia. En la larga secuencia del renacer (Samsara), la muerte ocurrirá en múltiples ocasiones, y nadie deberá implicarse afectivamente en ese inevitable proceso con excesiva ansiedad. «El incidente de la muerte no es sino un hito o mojón que señala la distancia recorrida en un proceso muchísimo más largo»³².

Importa sobre todo el Atman individual, que se halla dotado de inmortalidad. «Lo que nosotros creemos –son palabras de un hindú– es que el alma interior, o Atman, nunca muere. Sólo daré un ejemplo: cuando mis ropas se me queden viejas, compraré unas ropas nuevas y me las pondré en lugar de las otras. Eso mismo ocurre con el Atman: cambia de cuerpo, pasa de una persona a otra persona»³³.

El hombre y la mujer pueden influir de algún modo en su nueva reencarnación, tal como enseña Krishna en el Gita: «Todo el que en la hora de la muerte, cuando abandone su cuerpo, me tenga a mí en su mente, llegará al estado que ha pensado en el momento de dejar el cuerpo, porque a uno se le da el ser de su ser. Por eso piensa en mí en todo momento, porque si fijas tu mente y tu espíritu en mí, indudablemente a mí vendrás»³⁴.

Es evidente que de estos textos llenos de ambigüedad y con presupuestos que escapan fácilmente al intérprete, pueden existir diversas interpretaciones. Todo

32. J. BOWKER, *Los significados de la muerte*, cit., p. 209.

33. Cfr. *Ibíd.*, p. 211.

34. VIII, 6-10.

nos dice que el tema de la muerte y su significado no se pueden entender ni valorar en el hinduismo según el pensamiento lineal que es propio del Occidente.

La muerte es para los budistas un tránsito que se reitera en la existencia de la persona, y que sólo cesa cuando el individuo reconoce, mediante la iluminación, que todo es transitorio e impermanente. La idea budista de la muerte es la de un mal mayor, que se desarrolla ya en la condición de la persona viva en el mundo.

Abandonada la casa paterna y realizado el encuentro con el dolor humano, Gautama atravesó en la noche de su iluminación las cuatro etapas del movimiento mental, que va desde la conciencia ordinaria a la total trascendencia de esta conciencia. Entendió vitalmente que nada existe no sujeto a la transitoriedad. Existe sólo el proceso de cambio que genera las formas aparentes de las cosas.

En consecuencia, el único modo de evitar los males del dolor y de la muerte es no volver a nacer, lo cual se consigue mediante la iluminación o el despertar de la condición búdica que dormita en cada ser humano.

El pensamiento filosófico acerca de la muerte es oscilante. Niega a veces lo que considera el mito de la muerte, y se esfuerza por despotenciarla como misterio y sobre todo como aspecto dramático e inseparable de la existencia concreta de todo hombre. Otros pensadores estiman, por el contrario, que la muerte es decisiva para comprender y valorar la vida. La primera postura se encuentra ejemplificada por la máxima de Epicuro: «Mientras existimos, la muerte no existe; y cuando llega la muerte, ya no existimos nosotros»³⁵. La muerte asume todo su peso esencial y existencial en el pensamiento de filósofos como Scheler, Heidegger, Jaspers y otros muchos. Todos han analizado la importancia de la limitación de nuestra existencia mediante la muerte física.

La muerte no es la experiencia de un instante, sino que representa una dimensión constitutiva de la vida: podría decirse que es una dimensión de su estructura. «Esto supone la presencia de la muerte en cada momento de la vida, en cada expresión vital; pero no excluye que algunos momentos permitan una mayor transparencia, porque hacen surgir los rasgos más típicos»³⁶. Se cuentan entre esos momentos la pérdida de cosas que se estiman esenciales, el cambio problemático de condiciones de vida, el hundimiento de situaciones juzgadas inalterables, la desaparición de personas queridas, el sentimiento de naufragio de la existencia...

2. ALMA

La idea de alma implica que la persona humana no se identifica simplemente con su ser físico, sino que incluye un componente espiritual. Este aspecto espi-

35. DIÓGENES, *Vidas de filósofos ilustres*, 50, 10, 125.

36. G. BOF, «Muerte», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, cit., p. 622.

ritual de la persona interacciona con el cuerpo y la mente, para formar un sujeto humano unitario. Pero el alma sería un principio separable, que viviría separado después de la muerte de la persona. La noción de alma se ha configurado gradualmente en la tradición occidental y no coincide del todo con las concepciones filosóficas y religiosas del Oriente.

En la filosofía de Occidente predominan tres nociones de alma: platónica, aristotélico-tomista y cartesiana. Platón enseña que el alma del hombre preexiste al cuerpo y ha caído en el cuerpo como en una prisión. El hombre es su alma, que se encuentra unida al cuerpo de modo accidental, como un jinete a su caballo. Ejercicios necesarios del alma para su liberación del cuerpo son la ascensión ascética y la contemplación de las formas o ideas eternas.

La tradición aristotélico-tomista dice que el alma es el principio animador y configurador del cuerpo, con el que guarda una relación de unión substancial e íntima. El alma es la forma del cuerpo, y el ser humano puede ser considerado como cuerpo animado o como alma encarnada.

El alma es para Descartes una sustancia que piensa, se diferencia del cuerpo, pero interactúa con él; y ambos forman de hecho una única persona individual.

Basados en una comprensión psicosomática de afirmaciones bíblicas, algunos exegetas del siglo XX han atribuido la diferenciación tajante entre cuerpo y alma a influencias helenísticas, lo cual les ha llevado a rechazar la noción de alma como una intrusión procedente del pensamiento griego. Esta postura se ha visto muy debilitada, al comprobarse que la Biblia recoge experiencias religiosas que exigen algún concepto de alma.

Diversos ámbitos filosóficos y de la neurofisiología han cuestionado y negado la idea de alma, y se han adscrito a una visión materialista del sujeto humano. Sin compartir esta postura, numerosos pensadores y científicos prefieren hoy usar el término *mente* como una realidad emergente distinta del cerebro.

3. SUPERVIVENCIA DESPUÉS DE LA MUERTE

A la cuestión de si el ser humano sobrevive a la muerte física se han dado múltiples respuestas. Hay autores que han atribuido al término *supervivencia* un sentido débil y lo usan para decir que el ser humano transmite sus genes, influencias y realizaciones terrenas a otras generaciones futuras. Otros afirman que el hombre pervive en la memoria de Dios³⁷.

Aquí no consideramos esta clase de supervivencia. La pregunta es si los seres humanos continúan existiendo después de la muerte como personas conscientes. Se han dado cuatro respuestas netas; a saber, no hay supervivencia después

37. Cfr. S. T. DAVIS, *Survival of Death*, en P. L. QUINN - Ch. TALIAFERRO (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, p. 556.

de la muerte; se sobrevive mediante sucesivas reencarnaciones; pervive el alma inmortal; sobrevivimos a la muerte porque nuestros cuerpos serán resucitados.

Descartadas por su carácter apriorístico y mítico, respectivamente, las dos primeras respuestas podemos concentrarnos en las dos últimas. La tesis de la inmortalidad se desarrolla principalmente en la filosofía platónica, y es reelaborada luego en el pensamiento cristiano. Éste combina la aceptación de la inmortalidad del alma con la doctrina de la resurrección, de modo que ambas tesis forman una unidad coherente de aspectos inseparables.

La perennidad y naturaleza indestructible del alma humana es argumentada a fondo por Aristóteles y Platón, con razones que han sido tenidas siempre en cuenta por el pensamiento filosófico. Las almas sobreviven a la muerte por su propio carácter espiritual, no sujeto a las leyes de la materia. Se ve entonces a la muerte como una amiga benévola, que permite finalmente al alma liberarse de las limitaciones del cuerpo.

Entre los autores modernos sobresale el ensayo clásico de H. H. Price, que defiende la inmortalidad del alma³⁸. Price postula la existencia de un mundo de imágenes auditivas, visuales y telepáticas, en el que las almas serían conscientes de la presencia de otras almas, vivirían en un mundo real consistente de imágenes mentales (no de objetos materiales), comunicarían unas con otras telepáticamente y tendrían percepciones de su mundo análogas a las de un sueño. Este mundo podría responder a leyes causales diferentes del nuestro, pero sería para sus habitantes tan real y sólido como nuestro mundo lo es para nosotros.

A diferencia de la inmortalidad, la resurrección –que es doctrina del judaísmo, cristianismo e islam– ha recibido especial atención en la tradición teológica cristiana desde el período patrístico. Dos metáforas han sido usadas principalmente para acercarse a su significado y posibilidad. La metáfora de la semilla³⁹ y la de la estatua. La primera es desarrollada sobre todo por Orígenes. Explica éste que el cuerpo humano es dinámico, y así como se transforma durante la vida, también lo hace en la muerte. El cuerpo resucitado será radicalmente transformado, y no estará ya hecho de la misma materia que antes. Agustín de Hipona insiste, sin embargo, en la reanimación del mismo cuerpo material, que será rehecho a partir del polvo y de los huesos.

Tomás de Aquino evitó ambas metáforas. Le importa más la integridad del cuerpo que la identidad de sus partes materiales. Piensa que el cuerpo resucitado contendrá los mismos órganos, aunque no contenga idénticas partículas. Habla de una continuidad material del cuerpo en la resurrección⁴⁰.

38. *Survival and the idea of another world*, Proceedings of the Society for Psychological Research 50, 1953, pp. 1-25.

39. 1 Cor 15.

40. Cfr. L. R. BAKER, «Death and Afterlife», en *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford 2005, p. 368.

Cualquier concepción cristiana de la resurrección de la carne presenta al menos tres rasgos característicos: corporeidad, identidad y acción divina gratuita.

La idea de resurrección exige algún tipo de forma y vida corporal después de la muerte. Los cuerpos resucitados se dicen espirituales e incorruptibles, pero estas cualidades se predicán de una corporeidad.

La misma persona que existía en la tierra continúa existiendo en el más allá. Los individuos existen después de la muerte no de manera indiferenciada o como integrados en el universo, sino como los mismos seres que antes eran.

La resurrección es un don de Dios al hombre que va más allá de la inmortalidad, y que encuentra su posibilidad y su razón de ser en la resurrección de Jesús de Nazaret.

4. IDENTIDAD PERSONAL

La cuestión central que, una vez aceptada, plantea la resurrección a la reflexión filosófica es la identidad personal. Se trata de determinar en virtud de qué es una persona de un tiempo idéntica a la de otro tiempo.

Es frecuente plantearse algo análogo cuando pensamos que una persona de cuarenta años ha cambiado a lo largo del tiempo, y no es la misma, física y mentalmente, que cuando tenía diez años. La conciencia de que se trata, a pesar de todo, de la misma persona, lleva a preguntarse por los elementos que nos permiten hablar de continuidad e identidad en el mismo individuo que ha cambiado. En el caso de la resurrección esta pregunta se agudiza y no resulta fácil de responder.

Las respuestas más conocidas son cuatro. La persona que vivió en el tiempo y la persona resucitada son la misma: a) porque tienen la misma alma; b) porque tienen el mismo compuesto anímico-corporal; c) porque tienen el mismo cuerpo; d) porque se hacen idénticas mediante la memoria.

Algunos autores modernos han argumentado la posibilidad de que el alma pueda continuar existiendo permanentemente después de la muerte con o sin el cuerpo. Se considera que las cuestiones sobre la relación espacial del mundo presente con el más allá carecen de sentido. Las imágenes que puedan concebirse del otro mundo habitarían un espacio propio y, como ocurre con los sueños, no tendrían ninguna relación espacial con el mundo de los mortales.

La existencia del alma sola en el más allá supone que el alma es la sede inmaterial de la vida mental y consciente. Aunque las almas se encuentran en el mundo unidas a un cuerpo, los defensores de esta postura no ven contradictorio que puedan continuar su existencia sin corporeidad. Porque el alma es el núcleo

necesario de la persona, y Dios puede dar la vida al hombre después de la muerte, con o sin el cuerpo⁴¹.

Esta tesis es muy vulnerable a la objeción de que no considera que la resurrección ha de afectar al hombre entero, hecho de cuerpo y alma. Atribuye además a la acción de Dios una extensión innecesaria, al invocar su Omnipotencia de modo arbitrario.

Existen también dificultades para esta postura, derivadas de la individuación del alma, que es operada por la materia corporal. Si las almas existen separadas del cuerpo, podría no haber diferencia de un alma con determinados pensamientos y otras almas con pensamientos análogos.

Tomás de Aquino sostiene la teoría que acabamos de mencionar, pero, en orden a evitar los problemas que plantea, la completa con la idea del reencuentro entre cuerpo y alma en la resurrección. Su noción de persona humana es la de un ser hecho de alma y cuerpo. No equipara en ningún momento la identidad personal por encima del tiempo con la identidad de alma.

Pero su idea de la vida en el más allá exige la separación temporal de almas y cuerpos, dado que las almas continúan existiendo después de la muerte, antes de la resurrección. La existencia del alma separada es provisional; y no puede afirmarse mientras tanto, para Tomás de Aquino, que el alma sea la persona. La identidad en el más allá exige, por consiguiente, el alma y el cuerpo unidos.

Que la continuidad del mismo cuerpo es necesaria para la identidad de la persona resucitada con la que era antes de morir, ha sido durante mucho tiempo idea propia de la tradición cristiana. La referencia al *mismo cuerpo* puede entenderse en el sentido de que, en la resurrección, el poder divino toma las partículas que han compuesto el cuerpo de una persona y las recompone para formar exactamente el mismo organismo corporal que existía antes de la muerte. Otro modo menos literal de concebir la identidad corporal es considerarla como la continuidad espacio-temporal de células que siempre han estado cambiando.

Son bien conocidas las objeciones que se hacen a la continuidad del mismo cuerpo, derivadas de posible canibalismo, dispersión de los átomos del cuerpo por el entero universo, destrucción irreparable del cuerpo por cremación, etc.

Dios puede desde luego llevar a cabo la resurrección corporal reemplazando tal vez el cuerpo de la persona con una especie de duplicado, que sería lo desintegrado o consumido por el fuego. Pero todo hace pensar que nos hallamos ante una cuestión prácticamente insoluble, en la que intervienen la acción del poder divino, y el régimen ontológico del más allá en relación con el terreno.

El criterio de la memoria considera que la continuidad de la persona viene determinada por la identidad psicológica, y no por mismidad de sustancia mate-

41. Cfr. R. SWINBURNE, *The Evolution of the Soul*, Oxford 1997.

rial o inmaterial. Los defensores de esta idea sostienen que la identidad de la persona, por encima y más allá del tiempo, es una identidad de conciencia, al margen de la continuidad del alma sola o del cuerpo.

Una sola conciencia podría, según esta teoría, unir diversas sustancias materiales o inmateriales en la identidad de una sola persona. Se habla entonces de la misma persona por cierta conexión causal que existiría entre los estados mentales del sujeto antes y después de la muerte. Si una persona resucitada posee la memoria y los recuerdos de un sujeto X, sería este sujeto.

La mayor dificultad de esta explicación radica en los problemas originados por la duplicación. Porque dos futuras personas podrían tener o compartir los estados mentales causados por un sujeto antes de morir.

Parece lógicamente posible que las memorias de una persona puedan ser transferidas a dos futuras personas exactamente del mismo modo. Y es imposible que un sujeto se desdoble en dos. Se ha respondido a esta objeción con la idea de que se trata de una posibilidad meramente lógica, que carece de peso metafísico, dada la irrepitibilidad y responsabilidad intransferible de cada persona humana.

Se deduce de todo lo expuesto que no es posible aducir argumentos irrefutables a favor o en contra de las cuatro posturas que hemos presentado. Todo nos lleva a considerar los límites y tensiones del pensamiento que se ocupa de estos asuntos, lo cual no implica que las reflexiones desarrolladas carezcan de importancia. Dada su coherencia con una concepción del ser humano, que se extiende a todas sus posibles situaciones a lo largo del tiempo y también al más allá, la solución que ve la continuidad del mismo compuesto anímico-corporal antes y después de la muerte parece la más defendible.

PARTE V
LA PLURALIDAD DE RELIGIONES

Capítulo decimocuarto

Pluralismo religioso y encuentro entre las religiones

1. EL HECHO DE LA PLURALIDAD RELIGIOSA

En la tierra existen y siempre han existido diferentes religiones. El pluralismo religioso es un hecho patente en el curso histórico de la humanidad y no necesita justificación alguna. Su misma existencia es su mejor y suficiente justificación. La religión solamente se realiza y existe en las religiones. Entendemos por religión en este sentido la tradición religiosa histórica que se expresa en unas doctrinas propias, unos ritos determinados, y una organización más o menos trabada.

El pluralismo religioso es un hecho primario, producido por la diversidad y las opciones que necesariamente origina la vida en el mundo. Existe pluralismo de religiones como existen también modos diversos de entender la política, la economía o el arte. Las religiones son, como estos campos de la acción humana, un aspecto integral de la cultura que el hombre y la mujer construyen en la tierra. Las tradiciones religiosas expresan la vida espiritual de un sujeto comunitario y trascienden, por lo tanto, a los individuos que forman la comunidad.

Las religiones de la humanidad no obedecen a un tipo único, lo cual demuestra empíricamente que no pueden considerarse como especies de un género. Cada religión o tradición religiosa se comporta como un género. Es un género en sí misma, de modo que los aspectos comunes que pueden presentar las religiones no bastan para incluirlas a todas dentro de un único título taxonómico que las abarque adecuadamente.

Hay tipos muy distintos de religión. Las *religiones primitivas*, que algunos denominan cósmicas, reflejan vagamente un sentido de dependencia de poderes sobrehumanos, que se hallan difusos en la naturaleza. Estas religiones muestran una relativa universalidad, que les viene dada por el carácter universal de la condición humana, pero no son religiones propiamente universales. Expresan una experiencia hondamente fragmentada y se manifiestan en versiones telúricas, ani-

mistas, etc. Su carácter primario y elemental, reflejo del contacto entre el hombre religioso y las fuerzas de la naturaleza, permite que algunas de estas religiones casi prehistóricas pervivan aún en la actualidad en pueblos de escaso desarrollo cultural que subsisten en condiciones elementales de vida.

Las religiones o *cultos nacionales* o ciudadanos, que se pueden considerar políticos (de *polis*), se desarrollan en el mundo griego y romano antiguos. Son religiones politeístas en las que, a través de los dioses, se rinde culto en realidad a la propia ciudad mediante prácticas obligatorias que dan forma a la conciencia de identidad cívica. Son religiones que han desaparecido.

Las religiones *mistéricas*, que florecen también en el mundo antiguo, suponen una reacción contra la religión cívico-política, y se enfrentan con los problemas existenciales que debe resolver necesariamente el ser humano. Ya no se trata del ciudadano, sino de cualquier hombre y mujer, sin distinción de condición social, raza o nivel de cultura. Se distancian del politeísmo, rinden culto a un dios o diosa titulares, y contemplan el individuo y su destino salvífico.

Religiones consideradas *étnicas* son principalmente las diversas que componen el mundo cultural del hinduismo, todas ellas en el subcontinente de la India. Acusan una lenta evolución hacia cierto monoteísmo.

El *confucionismo* y *budismo* son las religiones orientales más importantes. Encierran cada una a su modo un fuerte *contenido ético*, que las diferencia claramente de cualquier otro tipo de religión. El budismo se enfrenta con las cuestiones humanas más profundas y presenta por ello un universalismo potencial del que carecen otras tradiciones religiosas.

La religión iraní de Zoroastro, el judaísmo, el cristianismo y el islam suelen considerarse religiones proféticas, si bien las dos primeras son también de carácter étnico. Las cuatro son religiones monoteístas, aunque se trata de monoteísmos muy diferentes. El monoteísmo trinitario cristiano difiere radicalmente del islámico, lo cual indica que el simple monoteísmo puro no es lo último en religión. Las cuatro religiones dependen de una predicación que apela, con mayor o menor fundamento, a revelaciones y mensajes de lo alto.

Las religiones monoteístas pueden ser consideradas, junto con el budismo, tradiciones de alcance universal.

Religiones fuertemente sincréticas son el budismo tibetano (budismo y bon, religión arcaica del Tíbet) y sintoísmo japonés (que ha asimilado numerosos elementos budistas y confucianos).

2. POR QUÉ EXISTEN RELIGIONES DIFERENTES

La existencia de religiones diferentes en la humanidad a lo largo del tiempo se debe básicamente al hecho de que el instinto religioso humano toma cuerpo progresivamente y lentamente, y se proyecta de modo comunitario en tradiciones

religiosas concretas, según factores históricos, geográficos y culturales. En las religiones de la tierra cristaliza corporativamente la vertiente religiosa del hombre, que adopta formas diversas.

No debe pensarse que las religiones deriven en su diferenciación de una religión natural que se haya ramificado en diferentes versiones. La denominada religión natural es una noción abstracta y no ha existido en la realidad. La variedad de religiones tampoco proviene de una presunta revelación primitiva hecha por Dios a la humanidad al comienzo de los tiempos, que más tarde se hubiera rompido y astillado en una pluralidad patológica de sistemas religiosos. Tal revelación primordial a los primeros hombres y mujeres nunca ha tenido lugar.

El largo proceso histórico y humano que da forma a diferentes religiones no es un proceso de corrupción o debilitación de elementos religiosos originarios más o menos puros. En realidad ocurre lo contrario. Las tradiciones religiosas de la humanidad se han desarrollado a partir de formas y contenidos oscuros, rudimentarios y muy imperfectos. Se han hecho luego, de modo gradual, más coherentes, profundas y refinadas, al perfilarse en ellas la idea de la divinidad. Las religiones expresan el desarrollo polifacético de la humanidad creada. Les ocurre lo mismo que a otros aspectos de la cultura humana. Es decir, arrancan de formas primitivas y elementales, para llegar en el curso del tiempo, a modos más elevados de entender y vivir lo divino.

Entre los *factores* que originan la pluralidad de religiones pueden mencionarse los siguientes:

- a) La percepción gradual de la idea de Dios, y el modo de entender su relación con el ser humano y con la naturaleza. Los limitados recursos del hombre para el conocimiento de lo divino y la tendencia a asociar a Dios, o a los dioses, con los elementos visibles del mundo, provocan una idea de Dios a la medida humana, que tiene de hecho muchos niveles y gradaciones.
- b) La influencia de la cultura y de la idiosincrasia de un pueblo. Cultura y religión mantienen una relación que puede considerarse dialéctica. Es decir, ambos polos se influyen mutuamente y crean diferenciación respecto al mismo fenómeno, ocurrido en otros lugares o tiempos.
- c) Hay elementos o núcleos de una tradición religiosa determinada que se desgajan de un tronco principal, se asimilan aspectos de otras tradiciones religiosas, y devienen una religión nueva y diferente de la originaria.
- d) Influjo de un fundador que dice haber recibido una revelación de lo alto, y es capaz de crear, con su personalidad y su doctrina, una religión con una fisonomía y un carácter propios. Los fundadores más importantes y conocidos, que han impreso a su predicación un sello configurador y diferenciador de otros anuncios proféticos, son Zoroastro, Mahoma y, sobre todo, Moisés y Jesús de Nazaret.

3. LAS RELIGIONES DIFIEREN EN SUS PRINCIPIOS Y EN SUS CONTENIDOS

A veces se afirma que todas las religiones enseñan básicamente lo mismo y que todos los creyentes creen en el mismo Dios.

Pero la experiencia indica que esa pretendida homogeneidad es una ficción. Las religiones no sólo son diferentes, sino que enseñan cosas diferentes, y desean ellas mismas ser diferentes.

Las religiones son diferentes, no proponen los mismos objetivos, y no enseñan el mismo camino hacia el más allá ni el mismo modo de alcanzarlo. Lo indican claramente las doctrinas y creencias de cada una. Las religiones suelen ofrecer un cuerpo de doctrina, más o menos desarrollado, acerca de Dios o un principio último y primero de la realidad, acerca del mundo, su origen y constitución, y acerca de la naturaleza humana y su relación con el principio absoluto. Prescriben asimismo normas para la conducta, así como vías diversas para conseguir los objetivos fundamentales de la existencia.

Las creencias de una religión no contienen solamente una dimensión doctrinal. Vivir como un hindú, un budista, un musulmán o un cristiano, es algo más que haber adoptado una confesión religiosa determinada o unos ideales espirituales. Supone también adoptar un curso de acción, que es a la vez interno y externo, es propio de la comunidad y la distingue de las demás. Aspectos de este curso de acción específico pueden ser, por ejemplo, estudiar ciertos libros sagrados, practicar un tipo de meditación, recitar unas oraciones concretas, participar en actos de culto o en celebraciones comunes, o promover y apoyar actividades e instituciones características de la comunidad.

Hay cursos de acción que pueden ser semejantes a los practicados por otras comunidades, como dar limosna a los necesitados, no causar daño a otros seres, decir la verdad¹.

Doctrinas de las religiones universales son incompatibles unas con otras; esto se aprecia fácilmente en los siguientes ejemplos de afirmaciones religiosas que son típicas de cristianos, hindúes, budistas y musulmanes:

1. El mundo ha sido creado por Dios de la nada (judaísmo y cristianismo).
2. El mundo no ha sido creado ni existe un Dios que haya querido o podido crearlo (budismo).
3. Dios y el mundo son completamente distintos (cristianismo).
4. El mundo es una manifestación de Brahma (hinduismo).
5. El hombre y la mujer son seres libres, con un destino personal y eterno (cristianismo).

1. Cfr. J. MORALES, *El valor distinto de las religiones*, Madrid 2003, pp. 84 s.

6. No hay un yo permanente (budismo).
7. Todo ser se halla sometido a volver a nacer, a menos que consiga el Nirvana (budismo).
8. El hombre nace inocente de toda culpa (islam).
9. El hombre es desde su nacimiento un ser caído (cristianismo).
10. Todos los hombres son iguales (cristianismo).
11. Los hombres son diferentes por una ley cósmica y eterna (hinduismo).
12. Mahoma es el último y definitivo de los profetas (islam).
13. El Corán es un libro eterno, escrito en el cielo desde siempre. No tiene autor humano (islam).
14. La Biblia es Palabra de Dios, y cada uno de sus libros está escrito por un hombre inspirado (cristianismo).
15. El monoteísmo verdadero niega la existencia de personas en Dios (islam).
16. El puro monoteísmo no es lo último en religión. El Dios único es Trino en personas (cristianismo).

Estas proposiciones, y otras que podrían mencionarse, expresan creencias centrales del hinduismo, cristianismo, budismo e islam. No son para esas religiones principios debatibles o sometidos a negociación.

Si bien las religiones reconocen en principio una dimensión trascendente de la realidad, la conciben y describen de modo distinto en religiones teístas y no teístas. Las diferencias se agudizan cuando hablan de la condición humana, del alcance y sentido de su alejamiento del bien y caída en el mal, de en qué consista la salvación para el hombre y la mujer, si hay supervivencia personal en el más allá.

4. LA VISIÓN AGNÓSTICA

No faltan intentos intelectuales y filosóficos de construir teorías que hagan compatibles en el papel credos religiosos incompatibles en lo doctrinal. El camino más frecuente es mutilar doctrinas y creencias, que al perder aspectos clave de su contenido parecen hacerse compatibles con otros credos. Si se prescinde, por ejemplo, de las implicaciones cristológicas en el asunto de la salvación de los no cristianos, y las afirmaciones se reducen a afirmar la voluntad salvífica universal de Dios, resulta posible hacer coincidir tesis cristianas con aspectos importantes de las doctrinas hinduista y musulmana.

Algunos filósofos contemporáneos de la religión han propuesto, inspirados por ideas kantianas, una reconstrucción de fondo de las diversas creencias, que

lleve a destacar una presunta unidad radical entre todas ellas². Una cosa es para Kant lo real en sí mismo, y otra distinta lo real tal como es experimentado de modo diferente por las diferentes comunidades humanas.

Aunque las doctrinas particulares de una religión no son estrictamente verdad como descripciones de lo Real en sí, sirven, sin embargo, para articular y orientar nuestras respuestas religiosas en busca de salvación. Todas las religiones, que conciben el Ser último de modo distinto, son equivalentes –según esta concepción– como guías soteriológicas.

Desde esta perspectiva relativista y agnóstica, una idea personalista de Dios y una idea impersonal de la causa última pueden ser incompatibles si cada una de estas creencias pretende que su noción de la divinidad responda verdaderamente a lo que ésta es en la realidad. Pero si cada uno de esos credos admite que concibe a Dios desde el punto de vista y la experiencia de una determinada tradición cultural, la incompatibilidad desaparecería.

Pero esta complicada teoría no responde a la realidad de las cosas, ni a la psicología de los creyentes normales. Los seguidores de una religión tienen una comprensión realista, no kantiana, de sus creencias. Sienten y piensan con sencillez que sus afirmaciones acerca de Dios y lo divino representan modos de hablar verdaderos acerca de lo que Dios realmente es en sí mismo y en sus relaciones con el mundo que ha creado.

Las posturas racionalistas y niveladoras en religión carecen de comprensión acerca de lo que es y significa una tradición religiosa particular. Al disecar las diferentes religiones con el fin utópico de localizar un ficticio fondo común, las privan en realidad de su identidad y de lo que en ellas es propiamente religioso.

5. LA CUESTIÓN DE LA VERDAD

La cuestión de la verdad resulta ineludible en filosofía de la religión. Es un asunto que las religiones no se plantean en los mismos términos. Hay tradiciones religiosas en las que se trata de una cuestión secundaria y a veces irrelevante.

Puede decirse que no hay religiones falsas. Todas las religiones son en cierta medida verdaderas porque todas son un camino hacia lo divino y hacia la consiguiente plenitud del ser humano. Contienen al menos elementos y núcleos de verdad.

«En cuanto vías son correctas, aunque pueden conducir de modo más o menos adecuado –y muchas veces dando un rodeo– a la realidad divina. Es decir, las religiones, en cuanto modos de responder a las preguntas fundamentales del hom-

2. Cfr. J. HICK - E. S. MELTZER (eds.), *Three Faiths, One God*, Houndmills, 1989; J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, Oxford 1993.

bre y expresiones de la búsqueda humana de Dios, pueden acertar más o menos con la vía adecuada. En este sentido, la verdad de las religiones admite un más y un menos, es algo que se puede dar gradualmente: hay religiones que son más verdaderamente religión que otras»³.

Los fragmentos de verdad diseminados en las religiones se hallan en sus doctrinas, costumbres y ritos, dispersos en los elementos religiosos y profanos de carácter tradicional y sapiencial. Éstos provienen del ejercicio de la recta razón, del sentido moral de individuos y sociedades, de experiencias anímicas de mayor o menor alcance, y del mensaje de un fundador.

Confundida con deformaciones, que en ocasiones la llegan a desfigurar y a disolver, esta verdad se manifiesta de múltiples modos y a través de canales diversos. Los más importantes son los siguientes.

Reflexiones y enseñanzas de naturaleza filosófico-racional. Es un acervo de ideas, presentes en casi todas las sociedades antiguas, acerca del ser humano, su condición, su destino y su relación con el principio último de la realidad. Proceden de la experiencia humana y han sido pensadas y formuladas paulatinamente por la razón.

Algunas de estas ideas y preguntas se encuentran en el origen de la llamada *religión filosófica*, que es un exponente de la capacidad humana para reflexionar sobre cuestiones últimas, que tienen en definitiva una raíz y un sentido religiosos.

Saber recibido por tradición. Se trata de sabiduría ancestral que vincula por su autoridad y suele ser independiente de consideraciones puramente racionales. Se atribuye a sabios y videntes, y es equiparada arbitrariamente por algunos a las enseñanzas reveladas del Antiguo y Nuevo Testamento.

Códigos legales y ritos o ceremonias de culto. La legislación de los pueblos antiguos contiene, por lo general, normas que rigen el orden social y manifiestan el sentido moral colectivo. Establece también con frecuencia prácticas culturales, que van muy unidas a narraciones míticas que las legitiman como modos de honrar a la divinidad⁴.

Mitos. Como narración sobre los fundamentos de todo acontecer, el mito es –como la religión– un fenómeno humano originario. La estructura, en parte mítica, de la precomprensión humana de la realidad obra activamente en la articulación y despliegue de las doctrinas de las religiones. El mito expresa anhelos de inmortalidad, divinización y fecundidad, a modo de presentimientos e ilusiones legítimos de un futuro de plenitud, que pelagra amenazado por el mal y lo negativo. Se expresan así aspectos del ser humano, que quiere abrirse al infinito.

3. F. CONESA, «Sobre la “religión verdadera”», *Scripta Theologica* 30 (1998), 67; cfr. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, p. 156.

4. Cfr. J. MORALES, *Teología de las religiones*, Madrid 2001, pp. 168 s.

Estos cuatro núcleos de posibles verdades se influyen entre sí, y no son del todo independientes unos de otros. No puede descartarse que algunas verdades fragmentarias contenidas en ellos procedan de influencias directas o indirectas del cristianismo.

6. VERDAD DEL CRISTIANISMO

El mensaje de Jesús de Nazaret supone para los cristianos la plenitud de la verdad religiosa (dogmática, moral y cultural). Es una convicción alcanzada no solamente por experiencia interior. «El elemento determinante de la realidad religiosa se encuentra en el aspecto objetivo. El hombre religioso, tal como se entiende a sí mismo, está referido a una realidad superior independiente de él y de su vivencia»⁵. La genuina actitud religiosa es en el cristianismo la que honra al Dios único y verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El cristianismo proclama respetuosamente una pretensión legítima e inevitable de universalidad. La persona y la obra de Jesús de Nazaret no se agotan en la particularidad de una figura circunscrita a un momento y a un tiempo históricos determinados. La *narración* que nos habla de Jesús es el medio o cauce particular por el que podemos conocer, vivir y aplicarnos lo universal, que no tiene en el mundo de los hombres otro modo de hacérsenos accesible. La tendencia y dinámica intrínsecas de la verdad de Jesús es hacerse presente al universo entero.

La pretensión particular cristiana a una relevancia universal no es una simple afirmación gratuita. Está apoyada en un nutrido haz de elementos históricos, exegéticos, filosóficos y teológicos, que son accesibles a la razón y al sentido religioso de cualquier ser humano.

7. RELIGIÓN Y REVELACIÓN

La idea de revelación se encuentra íntimamente asociada a la de religión. No obstante, existe entre ambas una notable diferencia, porque la religión es el esfuerzo humano hacia Dios, mientras que la revelación se entiende como la iniciativa de lo alto que sale al encuentro del hombre para acercarle realmente a lo divino, santificarle y salvarle. Se ha dicho gráficamente que, en la religión, el ser humano eleva sus brazos al cielo, y que la revelación significa que brazos divinos descienden del cielo para subirle hasta allí.

Algunos han concebido la revelación como un simple desarrollo gradual de las luces naturales del espíritu humano. Revelación sería un estadio de madurez en el desarrollo de la razón, que llegaría a la autoconciencia y con ella al descu-

5. F. CONESA, «Sobre la “religión verdadera”», cit., 57.

brimiento de un saber de salvación, y a la adquisición de una plenitud religiosa. No habría, por tanto, distinción verdadera entre religión y revelación.

Pero en realidad no es así. Existe una diferencia honda y cualitativa entre religión y revelación. La primera supone una actividad ordinaria en la vida del sujeto, mientras que en la revelación tiene lugar una irrupción creativa de gracia, conocimiento y amor, que supera las posibilidades humanas. La revelación es siempre original y más o menos inesperada. Le sobreviene *desde arriba* al hombre y a la mujer religiosos, y efectúa una crítica y una purificación del impulso y de la actividad meramente religiosos, que nunca son capaces por sí mismos de cambiar y salvar al ser humano.

La misma persona puede vivir la religión y experimentar la revelación. Entre religión y revelación existe, por tanto, continuidad y también discontinuidad. Porque la revelación se apoya necesariamente en la vida espiritual del sujeto y se produce a partir de ella; pero a la vez la trasciende, porque origina una situación interior nueva. La revelación eleva, purifica y hace plena la religión del ser humano, sin destruirla.

La religión cristiana es la que más ha desarrollado la noción de revelación. Revelación es para el cristianismo el conjunto de acciones históricas por las que Dios se automanifiesta al pueblo judío –el pueblo elegido–, cuyo heredero espiritual es, en la Iglesia, la comunidad de los bautizados en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Se dice entonces que el cristianismo –como también lo era el judaísmo bíblico– es una religión revelada. El cristianismo se considera a sí mismo la religión revelada por excelencia, lo cual le distingue de las demás religiones a la vez que le asigna una responsabilidad y una misión hacia ellas.

¿Qué relación guarda esta revelación con las religiones? Hay una historia religiosa de la humanidad donde se descubre el sentido de esta revelación.

La religión revelada –dice Newman– «viene de Dios en un sentido en el que ninguna otra puede considerarse venida de Él. No obstante, si queremos hablar correctamente hemos de admitir, por la autoridad de la misma Biblia, que todo conocimiento religioso procede de Dios, y no sólo el que la Biblia nos transmite. Porque nunca ha habido un tiempo en el que Dios no haya hablado a los hombres. Se nos dice expresamente en el Nuevo Testamento que en ningún momento ha estado Dios sin testigos en el mundo, y que de toda nación y pueblo acepta a quienes le temen y obedecen. Parece, por tanto, que hay algo de verdadero y de divinamente revelado en toda religión de la tierra, sobrecargado y a veces sofocado, tal vez, por las impiedades con que la voluntad y el intelecto corrompidos lo han contaminado. Pero propiamente hablando, la Revelación es un don universal, no local (...) No hay nada absurdo en la idea de poetas y sabios paganos, o sibilas, divinamente iluminados en cierta medida, como canales y órganos por los que ha llegado a sus gentes la verdad moral y religiosa»⁶.

6. *The Arians of the Fourth Century*, 3.^a ed., London 1871, pp. 81 s.

Si por revelación divina entendemos una influencia divina o sobrenatural en los intermediarios y en determinados contenidos religiosos, no puede excluirse algún tipo de influjo divino revelatorio en muchos de ellos.

En las religiones hay Palabra de Dios en el sentido de que Dios habla de modo no definitivo a los fieles de esas tradiciones religiosas, y lo hace, por tanto, con un impulso que es dinámico, es decir, no para mover al estancamiento sino al desarrollo y al descubrimiento de horizontes nuevos. Podemos decir que la Revelación judeocristiana trasciende y finaliza esas otras instancias revelatorias, a la vez que, purificadas, las retiene e incorpora. Las realiza en sus más profundos anhelos de verdad y de salvación.

Lo revelatorio de otras religiones –ya se entienda como lo verdadero naturalmente conocido, o como algo derivado de iluminaciones especiales– guarda una relación dialéctica con la Revelación cristiana. Ésta influye críticamente sobre aquéllas. Pero dado también que el don divino es infinitamente superior a la capacidad humana para acogerlo y se recibe en forma finita, los cristianos podrían enriquecerse materialmente con elementos y percepciones de otros ámbitos religiosos, se consideren o no a sí mismos como depositarios de revelación. No debe hablarse, sin embargo, de convergencia, suma o complementariedad de revelaciones, aunque pueda hablarse del carácter mutuamente complementario de los mundos culturales donde viven y se desarrollan las diversas tradiciones religiosas⁷.

8. ENCUENTRO ENTRE LAS RELIGIONES

Las religiones más extendidas e importantes de la humanidad han tomado nota de la existencia de otras tradiciones religiosas, y han definido en términos más o menos precisos su relación con ellas. Lo han hecho especialmente las religiones que se consideran vías necesarias de salvación última en el más allá, a fin de determinar la situación salvífica de los seguidores de otros credos religiosos. La postura de unas religiones respecto a otras no acostumbra ser del todo unitaria, pero sus autores y documentos más representativos suelen concordar en unos criterios básicos y en un modo de actuar relativamente uniforme.

En el mundo religioso del hinduismo predomina la idea de que las religiones son modos convergentes de contemplar una única realidad divina. Los autores del Advaita Vedanta (Ramakrishna, Vivekananda, Sri Aurobindo, Sarvepalli Radhakrishnan...) piensan que el hinduismo ha de ser tolerante y abierto a otras religiones, porque cuantos más aspectos de lo divino se perciban más aceptable será la comprensión que se alcance.

7. Cfr. J. MORALES, *Teología de las religiones*, cit., pp. 201-203.

Suelen cualificar, sin embargo, la aceptación de otras religiones, porque si bien piensan que toda religión puede mover al creyente hacia la meta de liberación del ciclo *karma-samsara* y hacia la unión con lo divino, sólo los Vedas proporcionarían el camino para la liberación completa. Las demás religiones son válidas en cierta medida, pero necesitan ser completadas por el *dharma* que ha sido confiado a los hindúes.

La tolerancia respecto a otros credos religiosos correspondería, según el propio sentir de las tradiciones hinduistas, a la idiosincrasia de su religión. El débil papel que en ella desempeñan las doctrinas y la ausencia correlativa de una ortodoxia harían del hinduismo y sus creyentes una comunidad particularmente tolerante. Pero esa tolerancia teórica no va siempre acompañada en la India de una tolerancia práctica y efectiva. La sociedad y el Estado indios suelen reaccionar con hostilidad respecto a la actividad de los adeptos de otras religiones.

9. BUDISMO

El budismo se presenta en la historia de la humanidad como una doctrina de sabiduría espiritual que trata de ofrecer respuestas coherentes a los enigmas de la condición humana, y especialmente al dolor. Quiere descubrir y desarrollar el iluminado potencial (el Buda) que duerme en todo ser humano. La enseñanza predicada por Siddharta Gautama es principalmente una gnosis de liberación.

La visión crítica e imparcial de las diferentes formas de vivir, que es propia del racionalismo budista, lleva a una actitud tolerante. Aunque el budismo no reconoce el mismo valor salvífico a todas las religiones, estima que también fuera de la tradición del Buda cabe la posibilidad de salvación y de crecimiento espiritual.

El budismo se presenta en nuestros días principalmente como una doctrina ética que predica la paz y la tolerancia, y en el plano de la convivencia hace gala de una apertura y comprensión casi sin límites. La figura del Dalai Lama se ha convertido a través de la prensa occidental en unos de los representantes más caracterizados de esta postura.

10. JUDAÍSMO

El judaísmo ha reflexionado desde los tiempos bíblicos acerca de la relación de Israel, pueblo elegido, con las *naciones*. Los profetas bíblicos insisten inicialmente en una drástica separación entre el pueblo de Israel y las naciones paganas, representadas principalmente por Egipto, Asiria, Babilonia, Etiopía...

A partir del exilio babilónico, los oráculos contra las naciones extranjeras sufren una transformación. La mirada profética se centra en el campo escatológico-

co. La nación judía no se contempla aislada de las demás. Egipto y Asiria ocupan su puesto junto a Israel, como parte del pueblo de Yahvé⁸.

Siglos más tarde, Maimónides (1135-1204) postula que los no judíos deben cumplir los siete preceptos de Noé no sólo como mandamientos racionales, sino también como preceptos cognoscibles a través de las Escrituras. El gran autor judío no albergaba duda alguna de que el intelecto humano es capaz de establecer la autenticidad del texto bíblico y de las tradiciones que le están unidas.

La teología rabínica moderna apenas se ha manifestado sobre estas cuestiones. La suerte futura de los creyentes no judíos se explica con la ayuda del cumplimiento de los preceptos de Noé por los hombres y mujeres justos. Esto implicaría una potencial apertura al judaísmo y, por tanto, una relación salvadora con el Dios de las promesas.

11. ISLAM

La reflexión sobre las demás religiones y su relación con la propia ha sido muy escasa en los medios islámicos. Basados en el principio de abrogación de anteriores tradiciones religiosas por la revelación coránica, los doctores del islam han mantenido, por lo general, una actitud exclusivista hacia las religiones no islámicas.

Han considerado superfluo cualquier intento de acomodar los credos religiosos de la tierra dentro de un esquema unitario. En la historia del islam han surgido, sin embargo, algunas voces discordantes con estos planteamientos rigoristas. La más ilustre es la del pensador iraní Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), uno de los autores religiosos más influyentes del islam. Sus ideas acerca de la salvación de los no musulmanes se encuentran formuladas en un escrito titulado *El principio de distinción entre el islam y la impiedad*. El autor rebate en estas páginas la posición intransigente de algunos musulmanes de tendencia integrista.

Planteamientos abiertos como el de al-Ghazali tienen continuadores en comentaristas coránicos del siglo XX, que apelan a la letra y a lo que consideran espíritu del Corán para una nueva comprensión de las relaciones entre el islam y los otros credos.

Estas posturas parten del carácter divino de la misión profética de Mahoma. Afirman a la vez que todos los mensajes de Dios ocurridos en la historia emanan de una única fuente, que sería «la Madre del libro» (43, 4; 13, 39) o «el libro escondido» (56, 78). El término *libro* usado por el Corán no se refiere a ningún libro revelado específico: es una palabra genérica que denota la totalidad de las revelaciones divinas.

8. Cfr. Is 19, 24.

Leemos en la Sura quinta: «Te hemos revelado la Escritura con la Verdad, en confirmación y como custodia de lo que ya había de la Escritura (en la Torah y en el Evangelio). Juzga entre ellos según lo que Dios ha revelado (...) A cada uno os hemos dado una norma y un camino. Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una única comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Dios»⁹.

Una interpretación benévola de estas palabras trata de encontrar en el mensaje coránico un rechazo del exclusivismo y de la elección peculiar de un pueblo y afirma que el Corán reconoce la existencia de hombres buenos en otras comunidades. Autores de una ortodoxia estricta ven sólo una referencia a cristianos, judíos y sabeos, que se han hecho musulmanes. Pero no es una interpretación avallada del todo por el texto. En otro lugar, se lee que «quien se someta a Dios y haga el bien tendrá su recompensa junto al Señor»¹⁰.

Hay razones, por lo tanto, para sostener que la letra coránica suministra un apoyo a posturas de apertura salvífica, y que la doctrina de al-Ghazali no sería la de un mero autor privado¹¹.

Estos esquemas interpretativos no contienen para el islam en su conjunto valor normativo ni representan corrientes dominantes de pensamiento musulmán. Son propuestas particulares, que no ocultan las dificultades del pensamiento islámico para entrar en la reflexión sobre las demás religiones.

12. CRISTIANISMO

El interés de la Iglesia católica por las religiones no cristianas no es un hecho reciente. Existe desde la época patrística y se intensifica durante los siglos medievales. La labor misional es la respuesta práctica a la cuestión vital de la salvación eterna de los infieles, mientras que a nivel teológico se elaboran doctrinas que permitan incluir a los paganos no evangelizados dentro de la única salvación lograda por Jesucristo. Se encuentran entre ellas las doctrinas del bautismo de deseo o *in voto*, de la fe implícita, de la obediencia a la conciencia recta, etc.

El Magisterio y la Teología de la Iglesia han mantenido una actitud crecientemente positiva no sólo hacia las posibilidades de salvación en el paganismo, sino también hacia el valor espiritual de las tradiciones religiosas no cristianas, salvadas las distancias que se derivan de la convicción cristiana sobre la definitiva y plena Revelación divina en Jesucristo.

9. Versículo 48.

10. Sura 2.^a, 112.

11. Cfr. F. RAHMAN, «The People of the Book and the Diversity of Religions», en P. J. GRIFFITHS (ed.), *Christianity through non-Christian Eyes*, New York 1990, pp. 102 ss.

La posición católica se formula con nitidez en la Encíclica *Evangelii Prae-cones* (2 de junio de 1951), de Pío XII. Se dice allí que la «Iglesia católica no despreció las creencias de los paganos ni las rechazó, sino que más bien las libró de todo error e impureza, y las consumó y perfeccionó con la sabiduría cristiana».

Estas palabras recogen la conocida idea cristiana de que así como la gracia no destruye la naturaleza, tampoco la Revelación propuesta por la Iglesia busca eliminar las religiones, sino elevarlas, purificarlas y perfeccionarlas.

Estos pensamientos reaparecen con mayor detalle en la Declaración conciliar *Nostra Aetate* (28 de octubre de 1965) con la siguiente formulación: «La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepen en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres»¹².

Las afirmaciones de la Iglesia acerca de la universalidad de la salvación obrada por Dios en Jesucristo son esenciales. Juan Pablo II lo ha formulado de la manera siguiente: «El hombre –todo hombre sin excepción alguna– ha sido redimido por Cristo, porque con el hombre se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es consciente de ello»¹³.

Esta doctrina ha sido reiterada innumerables veces en términos parecidos, sin que las convicciones que contienen hayan impedido la comunicación con hombres y mujeres de otros credos. Son textos que sientan la doctrina de Cristo, Único Salvador, a través del misterio de la Iglesia, pero guardan un respetuoso silencio respecto al modo en que la eficacia salvadora de Jesús alcanza a todos los hombres. Se estima una misteriosa operación divina, que debe ser más adorada que investigada con los instrumentos de la razón humana, lo cual recomienda a la teología un tono de sobriedad cuando trata estas cuestiones.

El encuentro entre las religiones de la tierra comienza a superar la simple coexistencia y desde luego la confrontación, aunque todavía hay un largo camino por recorrer. Han crecido la aceptación, el conocimiento y el respeto mutuos. Se comienza a comprender el sentido y alcance de la tolerancia. Es ésta un valor reconocido y practicado en las religiones cristiana y budista mucho más que en otros ámbitos religiosos.

El diálogo interreligioso ha desembocado sobre todo en la promoción de valores morales y éticos comunes, y en el estudio de soluciones a problemas centrales de la humanidad. Se cuentan entre ellos la paz entre países y comunidades étnicas, la lucha contra la violencia, el hambre, las pandemias, la ignorancia y las discriminaciones por motivos étnicos, religiosos, sociales, políticos y de género. Merecen atención especial los esfuerzos para combatir la esclavitud encubierta que contamina algunas sociedades.

12. *Nostra Aetate*, n. 2.

13. Encíclica *Redemptor Hominis* (1979), n. 14.

Bibliografía

COMPENDIOS Y MANUALES

- ALESSI, A. *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*, Madrid 2004.
- BRUNNER, A. *La religión*, Barcelona 1963.
- CONESA, F. *Filosofía de la religión*, Pamplona (Instituto de Ciencias Religiosas) 2004.
- FERRER, J. *Filosofía de la religión*, Madrid 2006.
- QUINN, P. – TALIAFERRO, C. *A Companion to Philosophy of Religion*, Cambridge (USA) 1997.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L. *Filosofía y fenomenología de la religión*, Madrid 2001.
- SCHMITZ, J. *Filosofía de la religión*, Barcelona 1987.

MONOGRAFÍAS

- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN. *Confesiones* (Ciudad Nueva), Madrid 2003.
- *De la verdadera religión* (BAC), Madrid 1956.
- ALSTON, W. P. *Perceiving God*, Ithaca - London 1991.
- ARTIGAS, M. *Ciencia, razón y fe*, Pamplona 2004.
- ARANGUREN, J. *Comprender la Religión*, Pamplona 2001.
- ANSELMO DE CANTERBURY, SAN. *Obras completas*, (BAC), Madrid 1952.
- BERGER, P. L. *El dosel sagrado*, Barcelona 1999.
- *Rumor de ángeles*, Barcelona 1975.

- BLANCO, P. *Hacer arte, interpretar el arte*, Pamplona 1998.
- BOBIK, J. *Veritas Divina: Aquinas on divine truth*, South Bend 2001.
- BUENAVENTURA, SAN. *Experiencia y teología del misterio*, (BAC) Madrid 2000.
- BURGGRAF, J. *Libertad vivida. Con la fuerza de la fe*, Madrid 2006.
- CARDINI, F. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Madrid 1982.
- CONESA, F. – NUBIOLA, J. *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, 1999.
- CRAIG, W. L. *The Cosmological argument from Plato to Leibniz*, London 1980.
- DAWSON, C. *Religion and Culture*, London 1949.
- DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960.
- DUNS ESCOTO, J. *Cuestiones Cuodlibetales*, (BAC), Madrid 1968.
- FAULCONER, J. *Transcendence in Philosophy of Religion*, Bloomington 2003.
- FERNÁNDEZ, J. L. *El Dios de Spinoza*, Pamplona 2006.
- FERNÁNDEZ, J. L. – SOTO, M.^a J. *Historia de la filosofía moderna*, Pamplona 2004.
- GARCÍA LÓPEZ, J. *El conocimiento filosófico de Dios*, Pamplona 1995.
- GILSON, E. *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981.
- GONZÁLEZ, A. L. *Teología natural*, 4.^a ed., Pamplona 2000.
- GUARDINI, R. *Religión y revelación*, Madrid 1964.
- GUERRA, M. *Historia de las religiones*, 3 vols., Pamplona 1984.
- GUTIÉRREZ, J. L. *Belleza y misterio*, Pamplona 2006.
- HARRIS, H. *The impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, Aldershot 2005.
- HOFFMANN, J. *Divine attributes*, Oxford 2002.
- JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952.
- KOLAKOWSKI, L. *Si Dios no existe...*, Madrid 1988.
- LEWIS, C. S. *Los milagros*, Madrid 1992.
- LONG, E. T. *20th century Western Philosophy of Religion*, Dordrecht 2000.
- MARITAIN, J. *Los grados del saber*, Buenos Aires 1968.
- MONDIN, B. *Antropología filosófica*, Bologna 2000.
- *Dio: Chi è? Elementi di Teologia filosofica*, Milano 1990.
- MORALES, J. *El valor distinto de las religiones*, Madrid 2003.
- NEWMAN, J. H. *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960.

- OTTO, R. *Lo santo*, Madrid 1925.
- OWEN, H. P. *Concepts of Deity*, London 1971.
- PASCAL, B. *Pensamientos*, Madrid 1959.
- PATERSON, R. *Philosophy and the belief of a life after death*, Houndmills 1995.
- PIEPER, J. *¿Qué significa «sagrado»?*, Madrid 1990.
- POULIOT, F. *La doctrine du miracle chez Thomas d'Aquin*, París 2005.
- RATZINGER, J. *Dios y el mundo*, Barcelona 2002.
- *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, 2005
- SAHAGÚN, J. de. *Interpretación del hecho religioso*, Salamanca 1982.
- SANZ, V. *Historia de la filosofía moderna*, Pamplona 1998.
- SELL, A. *The Philosophy of Religion 1875-1980*, London 1988.
- STEINER, G. *Gramáticas de creación*, Madrid 2001.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, SANTO. *Suma de Teología*.
- *Suma contra gentiles*.
- VALENTINI, N. (ed.). *Cristianesimo e bellezza*, Milano 2002.
- YARAN, C. *Islamic Thought on the existence of God*, Washington 2003.
- ZIRKER, H. *Crítica de la religión*, Barcelona 1985.
- ZUBIRI, X. *El problema filosófico de las religiones*, Madrid 1993.

Índice onomástico

- ABRAHAM, 32
ABRAHAM, W. J., 159, 169
ACQUAVIVA, S., 119
ADAMS, M. M., 51, 169
ADAMS, R. M., 169
ADÁN, 101, 102, 201, 205
AGUSTÍN DE HIPONA, 8, 48, 49, 84, 85, 145, 170, 202, 209, 231
AKBAR, 110
al-FARABI, 54
al-GHAZALI, 46, 54, 226, 227
ALESSI, A., 22, 231
ALLES, G. D., 22
ALSTON, W., 8, 21, 75, 76, 92, 94, 155, 188, 231
ANAXÁGORAS, 39
ANCILLI, E., 184
ANOUILH, J., 199
ANSELMO DE CANTERBURY, 8, 50, 51, 156, 231
ANTÍGONA, 198
ARANGUREN, J., 231
ARISTÓTELES, 8, 44-46, 53, 83-85, 146, 196, 209
ARMSTRONG, A. H., 41, 45
ARTIGAS, M., 136, 231
ATANASIO DE ALEJANDRÍA, 142
AUROBINDO, S., 224
AVERROES, 46, 54
AVICENA, 46, 54, 55
BACHOFEN, J. J., 97
BAKER, L. R., 209
BARTH, K., 17, 20
BAUCH, B., 61
BAUDELAIRE, C., 199
BEAUVOIR, S. de, 204
BERGER, P., 117-119, 139, 140, 142-144, 231
BLANCO, P., 231
BLOCH, E., 86
BLONDEL, M., 141
BOBIK, J., 231
BOÉCIO, 8, 49, 50
BOF, G., 204, 207
BONNET, C., 110
BOSWELL, J., 59
BOUSSET, W., 102
BOWKER, J., 204, 206
BRAITHWAITE, R. B., 94
BRUNNER, A., 33, 231
BUBER, M., 8, 70, 71, 86, 90
BUDA, 147, 148, 150
BUENAVENTURA, 8, 52, 53, 232
BÜHLER, K., 90
BULTMANN, R., 102
BURGGRAF, J., 231

- BURRELL, D., 55
 BUTLER, J., 158
- CALVINO, 172
 CAPUTO, J. D., 72
 CARDINI, F., 113, 232
 CARLOMAGNO, 72
 CARNAP, R., 93
 CARTA *Orientalis Lumen*, 104
 CASSIRER, E., 86
 CASTELLI, F., 200
 CELSO, 48
 CHATEAUBRIAND, F., 199
 CHENU, M. D., 50
 CHESTERTON, G. K., 158
 CLARKE, S., 23
 CLAUDEL, P., 202
 CLAYTON, J., 156
 COBB, J., 167
 COLLINS, S., 24
 COMTE, A., 17, 30, 128
 CONCILIO DE NICEA, 145
 CONCILIO DE TRENTO, 143
 CONCILIO VATICANO II, 82
 CONESA, F., 34, 221, 222, 231, 232
 CONFUCIO, 196
 CONSTITUCIÓN *Gaudium et Spes*, 82
 CRAIG, W. L., 46, 232
 CREEL, R. E., 161
 CREUZER, F., 97
 CURTIUS, E. R., 199, 200
- DALAI LAMA, 225
 DALY, M., 78
 DANIELOU, J., 101, 102, 193
 DAVIS, S. T., 208
 DAWKINS, R., 135, 136
 DAWSON, C., 109, 232
 DECLARACIÓN *Nostra Aetate*, 228
 DEMÓCRITO, 39
 DESCARTES, R., 8, 57, 58, 64, 85, 208
 DHAVAMONY, M., 194
 DIÓGENES, 207
 DODDS, E. R., 39, 48, 232
 DÖLGER, F. J., 102
- DUMÉRY, H., 16, 17, 18, 19, 52, 61
 DUNS ESCOTO, 8, 46, 53, 232
 DUPRÉ, L., 19, 157
 DUPUIS, J., 111
 DURKHEIM, E., 126-130
- ECKHART, 72
 EDIPO, 125
 EINSTEIN, A., 29
 ELIADE, M., 23, 97
 ELIOT, T. S., 200
 ENCÍCLICA *Evangelii Praecones*, 228
 ENCÍCLICA *Redemptor Hominis*, 228
 EPICURO, 207
 ERASMO DE ROTTERDAM, 108
 ESPOSITO, C., 62
 EURÍPIDES, 203
 EVA, 101, 102, 201, 205
- FASCHER, E., 102
 FAULCONER, J. E., 142, 232
 FERNÁNDEZ, J. L., 232
 FERRER, J., 231
 FEUERBACH, L., 17, 122-124, 126
 FEULING, D. M., 18
 FILÓN EL JUDÍO, 145
 FLAUBERT, G., 199
 FORREST, P., 169
 FOUCAULT, M., 86
 FRAZER, J. G., 125
 FREUD, S., 23, 86, 124-127, 130
 FRIES, H., 98
- GARCÍA LÓPEZ, J., 232
 GASKIN, J. C. A., 60
 GEHLEN, A., 86
 GIBERSON, K., 136
 GILBERT, P., 102
 GILSON, E., 8, 54, 74, 232
 GOETHE, W., 88, 97
 GONZÁLEZ, A. L., 232
 GÖRRES, J., 97
 GRIFFIN, D., R., 167
 GRIFFITHS, P. J., 24, 147, 227
 GROETHUYSEN, B., 84

- GUARDINI, R., 90, 140, 171, 172, 198, 202, 232
 GUERRA, M., 102, 232
 GUTIÉRREZ, J. L., 232

 HAECKER, T., 34, 201
 HAMLET, 177, 201, 203
 HARRIS, H., 232
 HARRIS, R., 30,
 HARRIS, Ruth, 91, 178
 HARRISON, J., 118
 HARTSHORNE, C., 147, 167
 HAYES, C. J. H., 135
 HEGEL, G. W. F., 8, 22, 41, 63-66, 123, 131, 132, 147
 HEIDEGGER, M., 8, 18, 33, 37, 53, 68, 72, 73, 82, 85, 86, 207
 HEIMSOETH, H., 191
 HERÁCLITO, 39
 HESÍODO, 39, 97
 HICK, J., 220
 HÖLDERLIN, F., 72
 HODGSON, P., 28
 HOFFMANN, J., 232
 HOLZER, S. W., 159, 169
 HOMERO, 97
 HÜBNER, K., 97
 HUME, D., 8, 20, 46, 59, 60, 157
 HUSSERL, E., 8, 18, 68

 IRENEO DE LYÓN, 170
 IRIGARAY, L., 79

 JACQUETTE, D., 60
 JAEGER, W., 40, 45, 46, 232
 JANTZEN, G., 78
 JASPERS, K., 207
 JENÓFANES, 7, 39
 JONES, E., 125
 JOSUE, 151
 JOYCE, J., 124
 JUAN PABLO II, 29, 228
 JUANA DE ARCO, 198
 JULIO CÉSAR, 185
 JUSTINIANO, 91

 KAFKA, F., 199, 200
 KANT, I., 8, 32, 46, 60-63, 70, 85, 88, 91, 142, 156, 2210
 KASPER, W., 103
 KAUFMAN, G., 94
 KENNY, A., 153
 KERÉNYI, K., 97
 KIERKEGAARD, S., 8, 17, 65-67
 KITAGAWA, J. M., 22
 KOHN, H., 134
 KOLAKOWSKI, L., 107, 167, 200, 232
 KOSLOWSKI, P., 103
 KRETZMANN, N., 169
 KRISTEVA, J., 78

 LEFTOW, B., 161
 LEIBNIZ, G. W., 46, 67, 232
 LEVI, P., 166
 LEVINAS, E., 143
 LEWIS, C. S., 158, 175, 201, 232
 LONG, E. T., 69, 74, 232
 LOISY, A., 102
 LUCKMANN, T., 119
 LUTERO, M., 61, 88, 173, 202

 MACDONALD, S., 50, 169
 MACINTOSH, D. C., 93
 MAHOMA, 151, 206, 217, 219, 226
 MAIMONIDES, 46, 205, 226
 MALAQUÍAS, 161
 MARCEL, G., 86, 141
 MARECHAL, J., 183
 MARION, J.-L., 143
 MARITAIN, J., 8, 73, 74, 133, 232
 MARTIN, C. B., 186
 MARX, K., 23, 126, 130-132
 McFAGUE, S., 78
 MÉNÉGOZ, F., 61
 MENSCHING, G., 194
 MERKLINGER, P. M., 64
 MELTZER, E. S., 220
 METZGER, H., 102
 MOISES, 31, 151, 161, 217
 MONDIN, B., 83, 88, 232
 MORALES, J., 47, 113, 133, 158, 197, 218, 221, 224, 232

- MORE, P. E., 42
MOTTE, A., 110
MOYAERT, P., 143
MOZART, A., 34
MÜLLER, M., 22
MÜLLER, F. M., 128
- NEDONCÉLLE, M., 67
NEÚRATH, O., 93
NEWMAN, J. H., 8, 67-68, 158, 194, 202, 223, 232
NIEBUHR, R., 131
NIETZSCHE, F. W., 17, 23, 124
NOCK, A. D., 102
NOE, 226
NUBIOLA, J., 232
- ODASSO, G., 107
ODDIE, W., 28
ONG, W. J., 90
ORFEO, 39
ORÍGENES, 47, 48, 209
ORTEGA Y GASSET, J., 35, 37, 87, 88
OTTO, R., 8, 69, 70, 93, 140, 141, 232
OTTO, W. F., 97
OWEN, H. P., 160, 161, 232
- PABLO DE TARSO, 48, 202
PALEY, W., 23
PALS, D. L., 127
PASCAL, B., 202, 204, 232
PHILLIPS, D. Z., 72, 95
PHILLIPS, S., 24
PATERSON, R., 232
PERSÉFONE, 99
PETERSON, M. R., 168
PICKERING, W., 129
PIEPER, J., 139, 233
PIO XII, 228
PITÁGORAS, 7, 39, 40
PLANTINGA, A., 8, 75, 155, 168, 188
PLATÓN, 7, 34, 39, 41-44, 83-85, 142, 146, 196, 208, 209, 232
PLOTINO, 21, 49, 84, 147, 183, 192
POLKINGHORNE, J., 28
- PONCIO PILATOS, 92
POJMAN, L. P., 16
PORFÍRIO, 49
POULIOT, F., 233
PRABHAVANANDA, S., 185
PRICE, H. H., 209
PROUST, M., 184
- QUINN, P. L., 161, 162, 168, 208, 231
- RADHAKRISHNAN, S., 224
RAHMAN, F., 227
RAMSEY, T., 91
RATZINGER, J., 233
REITZENSTEIN, R., 102
RENAN, E., 128
RICHARD, G., 129
RICOEUR, P., 86, 94, 122, 143
RIMBAUD, A., 185
RITTER, G., 118
ROBESPIERRE, M., 134
ROBBINS, J. W., 155
ROBINSON, N. H. G., 93
ROUSSEAU, J. J., 133, 134, 200
- SAADÍA, 46
SAFRANSKI, R., 18, 53
SAGAN, C., 135, 136
SAHAGUN, J., 233
SALINAS, P., 185
SÁNCHEZ NOGALES, J. L., 231
SANKARA, 147, 185
SANTAYANA, G., 93
SANZ, V., 233
SARTRE, J. P., 86
SCHAERER, R., 44
SCHELER, M., 8, 27, 58, 70, 82, 87, 89, 141, 166, 171, 198, 207
SCHELLING, F. W. J., 97
SCHLEIERMACHER, F., 8, 23, 63, 64
SCHLICK, M., 93
SCHLIER, H., 101
SCHMITZ, J., 90, 95, 231
SCHOLEM, G., 184
SCHUBERT, F., 36

- SELL, A., 233
SÉNECA, 102, 170
SEÑOR, T. D., 51
SHAKESPEARE, W., 36, 201, 203
SHARPE, E., 106
SIDARTA GAUTAMA, 195, 207, 225
SÓCRATES, 7, 39, 40, 41, 142
SÖDERBLOM, N., 140
SÓFOCLES, 198
SOKOLOWSKI, R., 51
SOUBIROUS, B., 92
SOTO, M. J., 232
SPINOZA, B., 8, 59, 123, 147, 198, 232
STEINER, G., 34, 35, 40, 41, 90, 91, 96, 132, 144, 149, 153, 199, 200, 233
STUART MILL, J., 157
SUE ANDERSON, P., 78
SWINBURNE, R., 9, 77, 159, 160, 168, 211

TALIAFERRO, C., 57-59, 161, 162, 168, 208, 231
TATE, J., 34
TENNANT, F. R., 158
TERESA DE JESÚS, 186
TERTULIANO, 66
TILLICH, P., 194
TOMÁS DE AQUINO, 8, 31, 46, 49, 52, 53, 55, 74, 84, 85, 95, 143, 145, 157, 162, 209, 211, 233
TROELTSCH, E., 118
TROMBETTA, P. L., 115
TYLOR, E. B., 125, 128

VALENTINI, N., 233
VAN WINDEN, J. C. M., 48
VERDENIUS, W. J., 42
VIRGÍLIO, 34
VIVES, J., 87

WACH, J., 22
WAGNER, F., 118
WAINWRIGHT, W. J., 31, 92, 188
WEBER, M., 118
WEINBERG, S., 135, 136
WENSINCK, A., 195
WHITE, A. D., 28
WHITEHEAD, A. N., 147
WIEMAN, H. N., 93
WILDER, T., 185
WILLIAMS, P., 24
WILSON, B. R., 119
WILSON, E., 135, 136
WITTGENSTEIN, L., 8, 71, 72, 181
WOLTERSTORFF, N., 75, 188

XHAUFFAIRE, M., 123

YARAN, C., 233

ZAEHNER, R. C., 183, 185
ZAGZEBSKI, L., 31
ZEMACH, E., 181
ZIRKER, H., 233
ZOROASTRO, 216, 217
ZUBIRI, X., 221, 233

INICIACIÓN FILOSÓFICA

1. TOMÁS ALVIRA, LUIS CLAVELL, TOMÁS MELENDO: *Metafísica* (8.ª ed.).
2. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Lógica* (6.ª ed.).
4. ALEJANDRO LLANO: *Gnoseología* (6.ª ed./1.ª reimpr.).
5. IÑAKI YARZA: *Historia de la Filosofía Antigua* (5.ª ed.).
6. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la Naturaleza* (6.ª ed.).
7. TOMÁS MELENDO: *Introducción a la Filosofía* (2.ª ed.).
9. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Teología Natural* (5.ª ed.).
10. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (2.ª ed./2.ª reimpr.).
11. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética general* (5.ª ed.).
13. JUAN CRUZ CRUZ: *Filosofía de la historia* (2.ª ed.).
15. GABRIEL CHALMETA: *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía* (3.ª ed.).
16. JOSÉ PÉREZ ADÁN: *Sociología. Concepto y usos*.
17. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*.
18. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia* (1.ª reimpr.).
19. JOSEP-IGNASI SARANYANA: *Breve historia de la Filosofía Medieval*.
20. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (3.ª ed.).
21. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Filosofía del Conocimiento*.
22. MARIANO ARTIGAS: *Ciencia, razón y fe* (1.ª reimpr.).
23. J. LUIS FERNÁNDEZ Y M.ª JESÚS SOTO: *Historia de la Filosofía Moderna* (2.ª ed.).
24. MARIANO ARTIGAS: *Las fronteras del evolucionismo*.
25. IGNACIO YARZA: *Introducción a la estética*.
26. GLORIA MARÍA TOMÁS: *Cuestiones actuales de Bioética*.
27. ANTONIO MALO PÉ: *Introducción a la psicología*.
28. JOSÉ MORALES: *Filosofía de la Religión*.

