

6  
Cuaderno

Cuaderno  
del  
**SEMINARIO PÚBLICO**

## **Pensar la Religión**

Fundación Juan March

## INDICE

|                                                                                   |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>SEMINARIO PÚBLICO</b>                                                          |            |
| PENSAR LA RELIGIÓN .....                                                          | 11         |
| <b>I. Conferencias</b>                                                            |            |
| 1. UNA IINTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE LA RELIGIÓN<br>(seguido de diez tesis) ..... | 17         |
| <b>José Gómez Caffarena</b>                                                       |            |
| 2. RELIGIÓN ECUMÉNICA Y FRAGMENTOS DE REVELACIÓN<br>(seguido de diez tesis) ..... | 41         |
| <b>Eugenio Trías</b>                                                              |            |
| <b>II. Textos presentados</b>                                                     |            |
| 1. ¿RELIGIÓN SIN DIOS EN SUELO MONOTEÍSTA? .....                                  | 71         |
| <b>Manuel Fraijó</b>                                                              |            |
| 2. DE LAS AMBIGÜEDADES DE LA RELIGIÓN .....                                       | 91         |
| <b>Miguel García-Baró</b>                                                         |            |
| <b>III. Participación escrita del público (selección) .....</b>                   | <b>103</b> |
| <b>IV. Contestación de los conferenciantes .....</b>                              | <b>107</b> |
| BIOGRAFÍAS .....                                                                  | 117        |

*Un SEMINARIO PÚBLICO es un acto cultural en el que se combinan las conferencias y el seminario. Esta estructura mixta persigue varios objetivos. En primer lugar, avanzar un paso en la especialización y el rigor sin perder el punto de vista general y, por ello, por un lado, se organizan en colaboración con especialistas y, por otro, se desarrollan siempre en régimen abierto y con libre asistencia de público. Al mismo tiempo trata de añadir al individualismo y unilateralidad inherentes a las conferencias tradicionales –género cultural consagrado– un nuevo componente de colegialidad y participación, con el mismo grado de preparación previa y escrita que los seminarios científicos. Por último, dentro del panorama humanístico, propone un tema de discusión que interesa a expertos de disciplinas diversas, a fin de propiciar la reunión de éstos y el intercambio de conocimientos sobre asuntos culturales comunes.*

*El SEMINARIO PÚBLICO se compone de dos actos. En el primer día, dos profesores pronuncian sendas conferencias sobre el mismo tema con perspectivas complementarias. Al término de las mismas los asistentes pueden llevarse copia de unas tesis, resumen de las conferencias, redactadas por sus autores. También pueden consultarse en la dirección de internet: **<http://www.march.es>**. Las tesis-resumen permiten a quien lo desee participar por escrito en el seminario mediante el envío a la Fundación Juan March de comentarios y preguntas sobre el tema propuesto.*

*El segundo acto consiste en la reunión de los dos conferenciantes con otros especialistas para debatir sobre el tema del seminario. Tras una breve presentación por parte de los primeros, éstos leen una ponencia a propósito de los textos de las conferencias, susci-tándose los términos de la discusión que, a continua-ción, se abre entre todos ellos.*

*Por último, la Fundación edita la colección Cuader-nos de los SEMINARIOS PÚBLICOS que incluyen el texto completo de las dos conferencias del primer día, las ponencias del segundo día, y, en el apartado final, las respuestas que a unos y otros han preparado los conferenciantes.*

# SEMINARIO PÚBLICO

PENSAR LA RELIGIÓN

En la tradición del pensamiento occidental cristiano la teología había atraído todo el estudio sobre el tema de Dios. Además de los diversos tratados de teología moral o dogmática, que presuponían la fe y los contenidos revelados, había una disciplina, la teología natural, que, sin apoyarse en los datos de la revelación, trataba de proporcionar argumentos racionales para creer, los motivos de credibilidad. Con todo, la teología natural cumplió en todo tiempo una función apologética y era su objetivo no tanto una aproximación racional al fenómeno religioso cuanto demostrar la racionalidad del asentimiento a unas verdades sobrenaturales.

Con la Ilustración la Razón reclamó emanciparse de toda autoridad, incluida la teológica y eclesiástica, y abordó desde una perspectiva exclusivamente racional los fenómenos de la experiencia humana, social, política, económica, ética, estética y también religiosa, la cual ya no se identificaba necesariamente con el cristianismo. Por lo tanto, estudió el fenómeno religioso como un elemento más de la filosofía y en ese momento nació propiamente la filosofía de la religión, una disciplina genuinamente ilustrada. Dos buenos ejemplos de ella son los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume, editados póstumamente en 1779, y el ensayo de Kant, publicado en 1793, con el título *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Más tarde la filosofía de la religión recibió una fuerte influencia del Romanticismo, como en el conocido escrito de Schleiermacher *Sobre la religión*, de 1799, y dentro del Idealismo, asumió una posición preeminente en el sistema de Hegel, quien entre 1821 y 1831 dictó en los semestres de verano sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Por esos mismos años Hegel profesó sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, que termi-

nan con la siguiente proclamación: “Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo”.

En la segunda mitad del XIX un empirismo radical y el positivismo ambiente confinaron el estudio de la religión al terreno de la psicología o, en las interpretaciones históricas como las de Comte o Marx, a una fase premoderna y primitiva, en todo caso ya superada, del desarrollo de la civilización; en aquella época la filosofía de la religión experimentó una notable marginación teórica. Sin embargo, si en el XVIII la razón hubo de independizarse de la autoridad religiosa, en el XX la filosofía se emancipó del imperalismo del racionalismo científico y, en esta crisis generalizada del positivismo filosófico, la filosofía de la religión ha cobrado una nueva actualidad. Se reconoce por todas partes la amplitud del fenómeno religioso y la legitimidad de su estudio, replanteándose las relaciones entre la razón y el hecho religioso. La cuestión es ahora si ese fenómeno religioso admite hoy ser conocido plenamente con el instrumento de la razón, como sostuvo el ideario ilustrado, o si, por el contrario, por su naturaleza desborda los límites de la comprensión racional.

Es nuevamente el debate entre ilustración y postilustración desde el ángulo del fenómeno religioso. A analizar este tema la Fundación Juan March dedica dos conferencias, seguidas de reunión crítica. Las dos conferencias programadas tienen un carácter complementario: la primera propone una interpretación filosófica de la religión que acepta los desafíos de la Ilustración; la segunda, desde una posición que puede calificarse de postilustrada, concibe lo religioso como una relación fundamental y límite del hombre con lo sagrado y el arcano que, como religión ecuménica, estaría en la base de todas las religiones positivas.

# I

## Conferencias

El martes 11 de abril de 2000 se pronunciaron en el salón de actos de la Fundación Juan March dos conferencias sucesivas a cargo de José Gómez Caffarena, profesor emérito de la Universidad de Comillas (Madrid), y Eugenio Trías, catedrático de la Universidad Pompeu Fabra.

**1**

UNA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE LA RELIGIÓN  
(seguido de diez tesis)

**José Gómez Caffarena**

Me dispongo a cumplir el honroso encargo de presentar ante Vds. una meditación filosófica bajo el lema: “Pensar la Religión”. Ello exigía ante todo esbozar una síntesis de mis ideas en esas diez tesis a las que Vds. han podido ya tener acceso. Dispongo ahora de unos cincuenta minutos para su desarrollo oral.

Ni lo uno ni lo otro nos va a dejar satisfechos: ni a Vds. ni a mí. No es posible la síntesis satisfactoria y es quimérica la preocupación por lo completo: siempre queda mucho sin decir y las prioridades adoptadas son dudosas. Querría, al menos, ser claro en esta exposición, que ha de ser selectiva. Y, para facilitarlo, adelanto el esquema que voy a seguir.

Me preguntaré en primer lugar **qué es la religión**. Diré después las que para mí son sus **claves** de interpretación. Destacaré la relevancia del **“tiempo-eje”** en la historia de las religiones. Lo cual sugiere las ventajas de una hipótesis **dual**. Finalmente me preguntaré por la crisis religiosa moderna y sobre **qué religión tiene futuro**.

## 1.- ¿Qué es la religión?

Al hecho religioso yo he tenido un doble acceso: mi experiencia personal, encuadrada en la tradición cristiano-católica; y las noticias sobre las religiones de la humanidad obtenidas de la lectura de historiografía reciente –un campo inmenso, donde siempre siento ser mucho más lo que me queda por leer que lo leído–. En la medida de lo posible, he procurado para con esas religiones que me eran ajenas la actitud de comprensión que recomiendan los fenomenólogos.

Cuando hoy me pregunto: “¿qué es la religión?”, mi hábito de pensar, filosófico, me lleva a destacar no esa abigarrada multitud de manifestaciones concretas que constituyen las religiones y que describen los historiadores; sino (sin olvidar que es tal multitud la que finalmente hay que aclarar), algo unitario, que prefiero llamar “**la religiosidad**”, mirándolo en lo que tiene de **actitud humana vivida**. Es más frecuente buscar la noción unitaria como denominación de un objeto: “lo sagrado”. Pero yo veo mejor intentar comprender todo desde la actitud.

### 1.1.- Aproximación por afinidades

Y para comprender la actitud religiosa encuentro útil buscar antes que nada sus **afinidades**. a) La veo en primer lugar **afín a la actitud filosófica**, a esa “búsqueda de **sabiduría**” cuyo origen puso Aristóteles en **el asombro ante lo real**. Ninguna de las dos es una actitud utilitaria, que busque conocer cosas para ponerlas a nuestro servicio. Nacen ambas actitudes en el animal humano por cuanto, más allá de todos sus esfuerzos técnicos, vive su existencia como enigmática, inmersa en un ámbito de misterio.

Cuando la religiosidad busca **expresarse**, sus expresiones específicas no buscan, como las filosóficas, el camino del concepto riguroso; adoptan más bien la índole que llamamos “**simbólica**”. Esto les es común con las obras de arte.

b) La actitud religiosa muestra así una segunda afinidad: es **afín con la actitud artística**; inicialmente quizá indisociable de ella. [Aclararé que llamo “simbólica” a la expresión en que los significantes (icónicos, gestuales o lingüísticos) desbordan cada significado inmediato hacia significaciones complejas, afectiva y socialmente sobrecargadas, que apuntan a la totalidad y esbozan “**sentidos de la vida**” conformes con el deseo.]

En el “sentido” y el deseo me detendré después no poco, pues lo tengo por muy relevante. Debo antes explicitar algo obvio: las expresiones suponen en la religiosidad un fondo de “**experiencia**”. Mis insistencias en cuanto a esto son dos. Ante todo, en su diversa posible **intensidad**: las experiencias de los actuales fieles de grandes tradiciones que repiten expresiones simbólicas consagradas pueden ser muy leves, casi rutinarias –¿hablaríamos quizá mejor de “vivencias”?–; remiten a las hondas experiencias de los originadores de su tradición.

Me parece también importante destacar que las experiencias (o vivencias) religiosas no habrán de tenerse por tan específicas que puedan aislarse de esas experiencias afines, que configuran, como he recordado, la actitud artística y la filosófica.

Tampoco, y quizá menos aún, de las que configuran la **actitud moral**. c) Y ésta era la tercera, y quizá la principal, de las afinidades que deseaba destacar. La religiosidad **es afín con la actitud moral**. Ésta no surge del asombro, como la artística o la filosófica; sino de la necesidad de actuar y de hacerlo bien. Pero no en los aspectos técnicos, en los que la actuación se rige por conocimientos basados en la experiencia sensorial y por valoraciones de la relación instrumental (de los “medios” a los “fines”). La actitud moral encara la acción a la luz de esa otra **valoración diversa y superior** de todo, que prima **lo humano y la relación interhumana** (pidiendo –por decirlo en la afortunada formulación de Kant– tomar cada sujeto humano, cada “**persona**”, “**siempre también como fin, nunca meramente como medio**”).

Es un hecho que las religiones incluyen como un elemento códigos concretos de conducta; que, si bien en gran medida se dirigen a regular su expresión ritual, simbólica, se extienden también a prescripciones ordenadas a la acción moral. Subyacen ahí experiencias religiosas, de las cuales hay que colegir **tienen honda afinidad con la experiencia que integra la actitud moral**.

### 1.2.- Hacia lo más específico

Pero debemos ya buscar, tras constatar sus afinidades con lo artístico, lo filosófico y lo moral, aquello que pueda ser **más específico de la religiosidad**. El rasgo que más suele destacarse, y justamente, consiste en una especial **intensidad de ese asombro** que he dicho comparte con la actitud filosófica y la artística: hasta hacer de él un **sobrecogimiento** ante el fondo misterioso de lo real como a la vez “fascinante y tremendo” (en la ya tópica formulación de Rudolf Otto). Y ello no de cualquier modo; sino con “**reconocimiento**” **adorativo**; o, por decirlo con las bellas palabras de Bertrand Russell en su ensayo *La esencia de la religión* (1912); con “admiración, aquiescencia y amor”.

No querría, por mi parte, quitar nada al acento de estas descripciones: al “desinterés” que subrayan. Pero veo necesario dar mucho relieve a otro factor, que reintroduce un cierto “interés”, aunque de orden diverso al utilitario: **la búsqueda –y encuentro– de “salvación”**. Es un rasgo muy destacado en las religiones “post-axiales”, a las que me referiré después; pero que me parece también presente de algún modo en todas. Se trata de un **supremo interés vital**, que ha sido concebido de formas muy varias en las diversas religiones.

Podemos, según me parece, entenderlo desde lo que hoy llamamos “búsqueda del sentido de la vida”, tan relacionado con el deseo humano. El destacarlo ayuda a precisar bien la relación de lo religioso con el interés. He contrapuesto desde el comienzo lo religioso a la utilidad, a lo técnico. Pero el desinterés que con ello subrayaba no podría ser absoluto. La constitutiva finitud del viviente humano implica que es un **ser de deseo: que es, pero no plenamente**; y que, por ello, **busca completarse** (“realizarse”, nos gusta decir hoy). Lo que sugiero es que precisamente ese “supremo interés”, al que alude la salvación, es el que permite al ser humano de honda experiencia religiosa “desinteresarse” (relativamente) de los intereses más inmediatos.

## 2.- “Sentido de la vida” y “deseo radical” como clave

Me propongo, pues, en lo que sigue intentar profundizar en la comprensión de lo religioso con esta clave heurística que consiste en **primar la búsqueda de salvación**. Como ya he dicho, encuentro iluminadora la afinidad con lo que hoy llamamos “**sentido de la vida**”. Advirtamos que es ésta una expresión relativamente nueva, con apenas dos siglos de vigencia en nuestra cultura; y que no es fácilmente deducible de los significados primarios del término [1: “capacidad perceptiva directa”, como en los sentidos corporales; o 2: “orientación teleológica”]. No es infundada la sospecha de que “sentido de la vida” ha surgido como una secularización del término religioso “salvación”.

Es, en todo caso, una expresión que los humanos de hoy entendemos sin dificultad. Y que, paradójicamente, es usada por filósofos de filiaciones las más diversas; que, por otra parte, no suelen tomarse la molestia de definirla. Propongo que intentemos hacerlo ahora; y precisamente desde “**el deseo**”.

### 2.1.- Dilucidación del significado de “sentido”

Las acciones (nuestras o ajenas), o los acontecimientos de los que decimos “tienen sentido” son aquellos que responden a un deseo nuestro (más o menos explicitado); o, por extensión, a un deseo ajeno que aceptamos como tal. “No tiene sentido” lo que contradice al deseo o lo que es simplemente azaroso. (Y hay que conceder que media sólo una frontera semántica imprecisa con casos en que “sentido” significa orden teleológico.)

Somos, en todo caso, bien conscientes de que lo que así denominamos “sentido” no es una propiedad física de las cosas, sino que, en primera instancia, **lo asignamos** nosotros. Pero también somos conscientes de que no depende sin más de nosotros; ya

que puede frustrarse, y se frustra muchas veces, por **factores externos**.

## 2.2.- “Sentido de la vida” y “deseo radical”

Pero centrémonos ya en la expresión –(tan ambiciosa!– **“sentido de la vida”**. a) Es claro que pertenece más al orden valorativo que al de la información sobre lo real. Pero no se atiene a las correctas valoraciones (parciales) de los medios que en nuestra acción ponemos en juego para los fines que nos proponemos; sino que evalúa globalmente también el conjunto de fines que motivan nuestra acción. b) Es claro también que valoramos siempre en función de nuestros deseos. En la filosofía tradicional heredada de Aristóteles, es valorado como **“bueno”** –sea en cuanto “deleitable”, sea en cuanto “útil”, sea en cuanto “honesto”– **“aquello que deseamos”**. c) Ahora bien, si buscamos un “deseo” al que relacionar la evaluación a que pueda referirse esa ambiciosa globalización que sugiere “el sentido de la vida”, tenemos que retroceder desde “los deseos” expresos concretos hacia algo ya subconsciente. Para denominarlo me permito introducir el término: **“deseo radical”**.

Se trata en él, como puede apreciarse, de un constructo filosófico. Aconsejo no buscar en él alusiones a teorías psicoanalíticas, que no he pretendido. Pertinente es, más bien, la apelación a una tradición que se remonta a Platón y a San Agustín y que fue muy compartida, aunque no profundizada, en la filosofía escolástica como “apetito natural”. En mi idea, **el “deseo radical” constituye a cada humano**, en cuanto realidad viviente que, como dije antes, **“es, pero no todo lo que puede ser, y busca completarse”**. (En cada humano es peculiar: es su “proyecto” vital. Pero pueden inducirse, por coincidencia, rasgos de un perfil común que sea **“el deseo radical humano”**.)

Puede, entonces, quedar ya claro qué quiere enunciarse en mi *tesis V*: “en la base de lo religioso hay que dar la mayor relevancia al ‘**deseo radical humano**’; por razón del contraste que se establece entre la **infinitud de tal deseo en su horizonte ideal** y la **consciencia de finitud real** del ser humano”.

Algo que me motiva mucho al dar tanto relieve a esta clave de comprensión profunda de las experiencias religiosas es que ayuda a aclarar esa **aguda consciencia del mal y de la muerte** que muestran siempre las religiones. Se deja entender desde ahí lo central de la **búsqueda de “salvación”**, ese rasgo que dije encuentro presente incluso fuera de las llamadas expresamente “religiones de salvación”. (Y adviértase bien que hablo a nivel genérico, más allá de las diferencias en las concepciones concretas de la “salvación”).

La aproximación que he sugerido entre la noción religiosa de “salvación” y la hoy habitual de “sentido de la vida” creo que puede ser iluminadora en ambas direcciones y ayudarnos a comprender mejor ambas nociones en nuestra perspectiva cultural. Si eso se admite, podemos incluso definir las religiones como “interpretaciones peculiares del sentido de la vida”.

Naturalmente, habrá que añadir, explicitando lo que hay de común en esa peculiaridad, que el **sentido de la vida** que se brinda a los humanos en las ofertas de **salvación religiosa** tiene un alcance más osado –posiblemente ingenuo en exceso para los que participan de la cultura crítica contemporánea–. Es **un sentido que es asumido por el fiel religioso con una seriedad** más cercana a la actitud moral que a la actitud artística y al talante, tantas veces lúdico o irónico, con el que ésta vive su peculiar versión del “sentido de la vida”. Que orienta hacia una **sabiduría no expresable conceptualmente**, como sí es idealmente la búsqueda por la actitud filosófica; **sino mediante la sugerencia simbólica**; por lo que puede atreverse a visiones más ambiciosas de lo real... –(de modo siempre más arriesgado!–.

Todo esto me hace encontrar la raíz de la religiosidad, más que en otros de sus rasgos, en ese exceso del deseo y en el contraste tan fuerte que establece con la constitutiva finitud humana.

### 3.- Lo “sagrado” y la religiosidad “post-axial”

Después de estas primeras reflexiones tan genéricas sobre la religiosidad, es preciso dedicar un tiempo en esta meditación –aunque venga a ser sólo como interludio– a una consideración algo más concreta referida a la historia de las religiones.

#### 3.1.- Previo: “hierofanías” y “Misterio”

Pero, antes incluso de entrar en ello, debo ponerme en regla con algunas denominaciones técnicas hoy comúnmente aceptadas, de las que en mi desarrollo anterior he prescindido. Mencioné de pasada el término que para muchos es más imprescindible: “**lo sagrado**”. Se está de acuerdo en que es muy difícil definirlo. [Decir: “es lo no-profano” nos devuelve al punto de partida; ya que “profano” es literalmente “lo fuera del templo o lugar sagrado”.] Por eso he preferido, por mi parte, arrancar de la **religiosidad, de la actitud religiosa**. Pero la actitud nos sitúa ante un tipo de objetos; o digamos mejor, ante un enfoque distinto de todo lo objetivo. Quizá podemos, así, ver “lo sagrado” como **un ámbito**.

Más importante es, entonces, otra noción afín, que por su morfología y semántica sugiere, más bien, **un acontecer**: aquél por el que la actitud religiosa accede a tal ámbito. El gran historiador de las religiones Mircea Eliade tuvo el acierto de acuñar el vocablo “**hierofanía**” para denominarlo. Se atrevió, incluso, a mantener: “En definitiva, no sabemos si existe algo –objeto, gesto, función fisiológica, ser, juego, etc.– que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en

hierofanía" (*Tratado de Historia de las Religiones*, trad., Madrid 1973, p.35).

Esa universalidad potencial sólo puede entenderse si se añade complementariamente (en lo que Eliade llama "dialéctica de las hierofanías") que **lo sagrado no es propio de nada en concreto** –ya he sugerido que vale considerarlo un ámbito–. Pienso que ello exige completar aún el análisis con otra noción, la de un **"ideal Polo unitario del que derivaría la sacralidad"**; para nombrar el cual valdría apropiar el término **"Misterio"**.

Veo esto importante, porque proporciona un primer criterio de evaluación para las formas de religiosidad. Las hierofanías, por su naturaleza misma, **remiten más allá de sí**: digamos que son **"transparentes hacia el Misterio"**, que es **inaprehensible como tal**. De esa índole de las hierofanías participan los **símbolos**, que (de nuevo según Eliade, *o.c.*, p.446) "prolongan la dialéctica de la hierofanía". Se nos da así, sin apelar a puntos de vista extraños, un criterio de evaluación surgido del mismo análisis de la religiosidad.

Y, en consecuencia, una denuncia de **lo menos auténtico** y de **lo ambiguo**. Son tales las actitudes que hacen de lo hierofánico –y de lo simbólico que lo prolonga– términos **"opacos"**, es decir, cerrados sobre sí. La ambigüedad de actitudes y actuaciones concretas las hace en el límite ya, más bien, seudorreligiosas. Pienso ante todo en las que conforman **la magia**; en las que no sólo no hay transparencia sino que se deja ver la intención dominativa: un tipo de seudotécnica. (El mayor problema, ya puede verse, surgirá al intentar deslindar los ribetes mágicos que pueden tener formas rituales religiosas.)

Pero quizá es hoy más relevante otro discernimiento menos fácil: el de la **ambigüedad** que desarrolla lo religioso en razón de su innegable e importante contribución a la **configuración de identidades personales y colectivas**. Tal funcionalidad es en principio

sana; pero tiende a estrechar lo religioso hacia **particularismos antagónicos**. Aparece ahí de nuevo una intención utilitarista y dominativa; desde la cual, como sabemos por la historia y por el presente, hay ya sólo un paso a los brotes violentos, incluso hasta una **sacralización de la violencia**.

Un tema así pedía al menos ser mencionado. Pero es claro que no puede ser tratado como merece en el marco de esta meditación. (Tampoco es aquí posible más que una simple llamada de atención hacia la específica ambigüedad –hoy ya denunciada– que anidaba en aquellas formas del que llamamos “sacrificio” que incluían ejercicio ritual de la violencia.)

### 3.2.- La singularidad religiosa del “tiempo-eje”

Paso ya a la mención propiamente histórica que anuncié. Habré de ser en ella también necesariamente breve; pero para mí es insustituible por lo que revela. Me refiero a esa línea divisoria que en la historia de la humanidad ha supuesto el que K.Jaspers denominó “**tiempo-eje**”: los siglos que ocupan la mitad del primer milenio antes de nuestra era (digamos, siglos VII a IV, ambos incluidos; y subrayando la imposibilidad de cualquier intento de mucha precisión).

Es el tiempo en que nació en el ámbito griego la filosofía. Sorprendentemente, coincidieron entonces en ámbitos culturales muy distantes entre los que no hubo influjos mutuos **reformadores religiosos que transformaron la religiosidad anterior**: en India, los meditativos autores de las primeras *Upanishads* y, después, Gautama el Buddha y Vardhamana el Mahavira; vivió también entonces Confucio (y posiblemente Lao-Tse) en China; no fue muy anterior el iranio Zaratustra; fue aquél también el tiempo de los grandes profetas escritores de Israel (inmediatamente antes y durante el destierro de Babilonia). Coincidiendo con todo ello se

dio, en el Mediterráneo oriental, el auge de las “*religiones místicas*”.

### 3.3.- Rasgos de las religiones “post-axiales”

Estas últimas ilustran muy bien uno de los rasgos nuevos. La religiosidad **se personaliza**: su sujeto será ya primariamente no el pueblo sino **cada fiel en busca de su salvación**. Ello induce correlativamente una **apertura universalista**: pues para acudir a los santuarios salvadores no es ya menester ser de una etnia dada, sino pasar la iniciación correspondiente.

Las religiones místicas desaparecieron pronto como tales. Hay que tenerlas por fenómeno de transición; si bien algunos de sus elementos simbólicos, rituales, han quedado incorporados de modos varios en las tradiciones religiosas que nacieron entonces y duran hasta hoy. Son éstas las que solemos llamar “religiones universales”; por la razón cronológica apuntada, podemos también llamarlas “**religiones post-axiales**”.

Rasgo común suyo, quizá el más nuevo y relevante, es el destacar la transparencia de hierofanías y símbolos; profesan reconocer que **lo único importante está más allá**. (Con lo que el Misterio recibe una atención expresa aunque respetuosa.)

Esa “transparentización” ocurre por dos caminos diversos, que marcarán dos tipos de religiosidad (aunque siempre dentro de una más fundamental unidad de la nueva orientación).

En la India, la conversión a lo trans-hierofánico conduce a que la actitud religiosa primaria pase de ser invocación (de los **dioses** del panteón politeísta) a ser pura apertura meditativa a un **Abso-luto** (*Brahman*; o –a su modo– *Nirvana*), ya sin rasgos antropomórficos. Al descubrimiento se llega por la “iluminación”; hacia la

cual guía un “maestro”. **La salvación** a que se aspira **es la sabiduría** que proporcionará a cada uno tal iluminación.

El cambio realizado en regiones más occidentales de Asia, Irán e Israel, no es otro que el nacer del **monoteísmo** en el seno de tradiciones ambientalmente politeístas, en las que sólo había cabido hasta el momento una monolatría del dios del grupo.

Pienso –y deseo hacer hincapié en esto– que el único modo correcto de entender lo que significa el **monoteísmo** es verlo también como una apertura hacia lo transhierofánico, que distancia **el Misterio absoluto** de las hierofanías mediadoras. Sólo que aquí permanece como forma religiosa primaria su invocación; por lo que conserva el título de “*Dios*”. En la nueva religiosidad es figura clave el “profeta”, que trasmite la “revelación” de Dios. De modo muy central, tal revelación pide solidaridad amorosa interhumana. Y la **salvación** apunta hacia una **plena realización “en Dios” de esa solidaridad**, más allá de la historia.

#### 4.- ¿Una duplicidad en la misma raíz?

Pero volvamos ya, desde este tan sumario apunte histórico, al intento de precisión de la esencia de la religiosidad. El dato que es la revolución del tiempo-eje sugiere la ventaja de introducir una hipótesis: ¿podría comprenderse mejor lo ocurrido en ese tiempo excepcional suponiendo en la misma raíz humana de la religiosidad una **duplicidad** –no reductible en sí misma aunque tal que sus efectos confluyan continuamente en las religiones históricas–?

##### 4.1.- Dos posibles prevalencias

Es sabido que una tal hipótesis presentó Henri Bergson en su libro *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Nunca

tuvo gran acogida y tampoco hoy la tiene. En el conjunto sistemático del pensamiento de su autor va ligada a supuestos epistemológicos y ontológicos complejos y no fáciles de admitir. Pero pienso que vale la pena, sin ligarse a dichos supuestos, ensayar las virtualidades aclaratorias de una **hipótesis dual**.

Debo precisar que la hipótesis (que formulo en mi tesis VII) no contradice lo dicho sobre el origen de toda religión en el **deseo radical**, y más concretamente, en el **contraste** entre la infinitud ideal desplegada como horizonte y la consciencia de la finitud real humana. Viene a añadir que tal contraste puede vivirse con **dos diversas prevalencias**.

En una de ellas, la más espontánea, prima el punto de vista autocéntrico. La infinitud ideal **aparece como simple remedio de los males y fallos** de la finitud real (individual y colectiva). Esto determina todo un modo de concebir la salvación, y una orientación de las prácticas rituales, **enteramente centrada en los deseos concretos**. (Si no hay intención dominativa, no se podrá hablar de magia; pero no quedará alejado su peligro.)

En la otra, de la que probablemente hay algo siempre como tendencia pero cuyo desarrollo requiere un grado no pequeño de madurez cultural, el contraste de finitud e infinitud **es vivido como experiencia gozosa que abre la realidad finita al horizonte de infinitud del deseo radical**; conduciendo así, más allá de los márgenes de la propia realidad, individual y colectiva, y de sus deseos concretos, a proyectos de generosa universalidad.

Insistiré en que se trata de una hipótesis no propiamente empírica; aunque, por otra parte, viene a ser necesaria por la inmensa **diversidad cualitativa** que cualquier inventario serio detecta en las manifestaciones, tanto históricas como actuales, de las religiones. Son quizá mayoritarias aquellas que parece inevitable tener por **búsquedas ansiosas de defensas simbólicas con-**

**tra las mayores debilidades humanas.** Pero sería negar otra cara de la realidad no reconocer que, en otras, prevalece un **sereno sentido de grandeza que abre al ser humano a actitudes solidarias y amorosas.**

Por otra parte, la dicotomía que implica la hipótesis dual, es relativa. No debe entenderse como un bisturí analítico que separaría claramente tipos de religiosidad en la historia de la humanidad. Se trata en mi idea –y creo que también en la de Bergson– de un constructo teórico que hace admisibles bajo un mismo nombre diferencias cualitativas tan grandes. Estas son, repito, sólo prevalencias de lo uno o lo otro. La metáfora “fuentes” sólo vale para lo que quiere expresar si se añade que hay confluencia, que los “caudales” (metáfora correspondiente para los resultados observables) son siempre mixtos, en una u otra proporción.

#### 4.2.- Los “místicos” y sus seguidores

Todo se hace, entiendo, aún más plausible, si tomamos en consideración otro elemento: la religiosidad que Bergson llama “dinámica” (la brotada de “la segunda fuente”) es fuertemente **personalizada**: es la aportación de “místicos”, es decir, de grandes personalidades, que **suscitan seguidores** –así como su aportación moral (a una “moral abierta”) no consiste en preceptos, sino en el **atractivo** de su estilo de vida–. Causan impacto y tienen seguidores porque, incluso en la distancia que marcan, no son ajenos a la condición humana; y así, cuando el místico habla, “algo en el fondo de la mayoría de los humanos le hace imperceptiblemente eco”.

Pues bien, es ésta una concepción que cuadra históricamente con el hecho innegable de que las grandes religiones post-axiales se han estructurado como **tradiciones de seguidores de una perso-**

**nalidad religiosa excepcional**; a la cual nunca han sido, ni pueden ser, del todo fieles. Todavía hoy hemos de atender a esa relación en cualquier intento de trazar el mapa religioso de la humanidad. Las grandes afiliaciones se hacen, antes aún que por pertenencia institucional, por la referencia al “maestro” o al “profeta”: al Bud-dah, Gautama; a Jesús el Cristo, a Muhammad el Profeta... (Un esquema que se repite a veces en las tradiciones internas, como ocurre en las órdenes religiosas cristianas.)

#### 4.3.- Lo dual en las realizaciones religiosas

Resumiendo lo que en sus resultados da de sí la hipótesis dual, hay que decir que en las realizaciones religiosas humanas prevalece y prevalecerá la religión “estática”, pero enriquecida con aportaciones innovadoras. Los mismos reformadores deben mucho al *humus* religioso del que arrancan y cuyos símbolos acogen y transforman, llevándolos a mayor transparencia. Su aportación innovadora perdura en las tradiciones que originan, absorbida –y deformada– por el prevalente fondo de religión “estática”; el cual, a su vez y en la misma medida, queda transformado.

La relevancia de la hipótesis podría estar sobre todo en su contribución a la evaluación humana de la religión; y en lo que quizá con ello ayude a pensar sus **posibilidades de futuro**.

#### 5.- Crisis y futuro de la religiosidad

Una meditación actual sobre la religiosidad no puede por menos de concluir con un capítulo sobre su crisis –clamorosa sobre todo en la cultura occidental–; y una correspondiente reflexión, conjetural, sobre lo que sea previsible de su futuro. Que son los temas a que se refieren mis tesis VIII y IX.

### 5.1.- La crisis moderna

Centrado en lo que ha sido el impacto evidente de la Ilustración, puede hoy enunciarse con seriedad un diagnóstico como éste: **la visión científica** ha desacralizado la Naturaleza y precarizado las “teologías naturales”; **la autonomía humanista** ha cuestionado pautas y ritos tradicionales; **la crítica histórica** ha mostrado irracional una lectura fundamentalista de los textos “revelados”. Todo ello ha quitado mucho de su fuerza a muchos de los símbolos vigentes.

Pero, eso sí, hay también que añadir –en nuestra coyuntura de Modernidad ya avanzada y ella misma en crisis–: se ha evidenciado que las ciencias no suplen adecuadamente a la religiosidad: es cierto que proveen un inmenso arsenal de medios, pero dejan abierta la cuestión de los fines. La autonomía humanista no encuentra fácil fundamentar la ética que nos guíe en el planteamiento de dichos fines; y, sobre todo, es difícil lograr la provisión de símbolos que den cuerpo a los insustituibles atisbos de sentido.

Que al final del siglo XX, tras dos guerras mundiales y con tan múltiples amenazas pendientes sobre nuestros proyectos de desarrollo, se haya añorado diversamente la ayuda de las viejas religiones, así como también de nuevas formas de religiosidad, es algo comprensible.

### 5.2.- ¿Qué religión tiene futuro?

No se formulan en nuestro momento pronósticos globalmente negativos sobre el futuro de la religión, como se hizo tan repetidamente en el siglo XIX. Los sustituye hoy una pregunta más compleja sobre **qué religión tiene futuro**. Para la ponderación de las diversas conjeturas que cabe emitir sobre este tema puede ser pertinente no poco de lo que he ido diciendo en mi meditación.

Pero será bueno admitir de entrada que una **mirada externa a los hechos** avala más una conjetura de orientación diferente a la que mis reflexiones habrán sugerido. Evalúese como se evalúe y mirando al mundo en toda su amplitud, parece hay que reconocer más pujanza a la “primera fuente” de religiosidad. El contraste entre la consciencia dolorosa de finitud real y la infinitud del deseo parece conducir también hoy a los humanos ante todo a **búsquedas ansiosas de defensa simbólica**.

Tendrán, según esto, ventaja inicial las formas concretas de religión que ofrezcan garantías más tangibles contra los dolores y las inseguridades. Aquellas en las que “el sentido de la vida” se revista de más concreción. Aquellas, en sociedades crecientemente globalizadas y que condenan al anonimato, que más se presten a fortalecer identidades, personales y colectivas...

La crónica religiosa de hoy avala la preferencia que acabo de enunciar y que hacen suya libros muy difundidos. Hay una innegable crecida mundial de religiones vinculadas a identidades sociales y a movimientos nacionalistas; así como una avasalladora ola de brotes de “nuevos movimientos religiosos”. Y tienen marcada ventaja aquellas religiones, y aquellos grupos, que piden prácticas sencillas y concretas, que proponen doctrinas simples apoyadas en lecturas literales de textos sagrados, que invitan a delimitar neta-mente el grupo propio como elegido. Son aspectos varios de lo que solemos llamar “**fundamentalismo**”. En la óptica ilustrada, todo eso aparece como un tipo residual de religión, que aún no se ha enfrentado con la crisis. Pero no se puede negar la vitalidad de los grupos religiosos que lo encarnan.

Por el contrario la línea que yo he seguido en mi meditación inclina a preferir **una religiosidad personalizada**, en la que el contraste entre consciencia de finitud real e infinitud ideal del deseo radical genere más bien ese **sereno sentido de grandeza que conduce a actitudes amorosas y universalmente solidarias**.

Al decir esto, no querría expresar sólo una preferencia evaluativa. Dado que es tan objetiva la crisis que el más pleno despliegue racional crea a la religiosidad –aunque sólo en Occidente haya tenido resonancia tan clamorosa– resulta lógico conjeturar que **a la larga tendrá más futuro una religiosidad como la últimamente sugerida**, por cuanto más capaz de asimilar la visión científica del Cosmos, la autonomía humanista y la crítica histórica de los textos y tradiciones. Mis reflexiones conducirían a augurar un futuro más sólido y estable a las religiones y grupos religiosos **que logren mantenerse más alejados del fundamentalismo**.

Conducen en todo caso a **aconsejar una decidida apuesta en esa dirección**. Como también en la del diálogo interreligioso de espíritu ecuménico; que, sin disimular las diferencias, busque potenciar las prevalentes raíces unitarias –más presentes en las **experiencias hondas** que en las simbolizaciones y doctrinas–.

Mirando a las **estrategias** que hoy por hoy prevalecen en las organizaciones responsables de las grandes religiones, se impone la impresión de que, en general, no están por una tal apuesta. Al menos en muchos momentos, parecen más bien guiarse por la contraria. Naturalmente no enuncio esta impresión para incurrir en la poco sensata tentación de movilizarme en favor de mi punto de vista.

Tratándose, más allá de evaluaciones y pronósticos, del futuro real –un futuro global, tan complejo y en el que las aportaciones concretas pesan tan poco–, entiendo que lo más razonable es **dejar que sea el futuro mismo quien nos enseñe**.

\* \* \*

## Diez tesis

I.– **LA RELIGIÓN**, como todo lo humano, puede y debe ser **pensada** por la filosofía. No desde nociones prefabricadas. Quien

filosofa ha de contar con suficiente conocimiento de la historia de las religiones. También con una elemental “simpatía metódica” (lo que no quiere decir religiosidad personal de una dada intensidad). **Pensar la religión** es, ante todo, intentar **comprender su función en la existencia humana**: por qué surge, qué significa la variedad de sus formas, cuál ha sido su evolución histórica y qué cabe conjeturar sobre su “esencia”. (No se excluye **una ponderación sobre la “verdad de la religión”**, o sea, sobre lo bien o mal fundado de sus pretensiones; pero habrán de explicitarse los supuestos desde los que se hace.)

II.- **EXPRESIONES SIMBÓLICAS**. La historia de las religiones recoge las **expresiones específicas** tenidas por religiosas: tomándolas de monumentos y textos del pasado y de observaciones actuales, y ordenándolas según tradiciones más o menos continuadas. Tales expresiones –icónicas, rituales, lingüísticas...– tienen en común el ser “simbólicas”, es decir, tales que desbordan cada significado concreto hacia significaciones complejas, afectiva y socialmente sobrecargadas; que apuntan a la totalidad y esbozan “sentidos de la vida” conformes con el deseo.

III.- **EXPERIENCIAS RELIGIOSAS**. Esas expresiones arguyen la presencia de **experiencias también específicas** en los sujetos (colectivos o individuales) que las han producido. En su mayoría, no tan específicas que puedan aislarse de otras experiencias subjetivas profundas (estéticas, éticas, amorosas, sapienciales). Por lo específico, es adecuado llamar “**hierofanías**” al menos a las más originales. (“**Sagrado**” –**hierón**– es, así, un ámbito. “**Hierofánico**” puede ser en principio todo –aunque no al mismo tiempo ni para todos–; remite, pues, a un ideal Polo unitario del ámbito sagrado; para el que vale reservar la denominación de “**Misterio**”).

IV.- **AMBIGÜEDADES DE LO RELIGIOSO**. Lo cual da ya un criterio para evaluar las formas de religiosidad. Los símbolos piden ser “**transparentes**” hacia el Misterio, inaprehensible como tal.

Pero muchas veces se hacen “**opacos**” por una intención religiosa tosca; e incluso degeneran en “**mágicos**” si la intención es utilitaria y dominativa. Y no es ésa la mayor ambigüedad de las formas históricas de religiosidad. Los símbolos religiosos contribuyen mucho a **configurar las identidades** (personales y colectivas). Esta funcionalidad, sana en principio, puede estrechar lo religioso hacia particularismos antagónicos, que generan **brotos violentos** y llevan, incluso, a **sacralizar la violencia**.

V.- **EN EL FONDO, EL DESEO**. En la base antropológica de lo religioso hay que dar la mayor relevancia al “**deseo radical humano**” (es decir, la raíz de donde puede suponerse brotan los deseos concretos que rigen su acción). El deseo radical tiene **una cierta infinitud en su horizonte ideal**, en contraste con la **consciencia de finitud real** del ser humano. Este contraste, determinante en la génesis de las experiencias religiosas, aclara su aguda **consciencia del mal y de la muerte**; así como lo central de su **búsqueda de “salvación”**. (Con todo ello resulta afín la actual preocupación por el “sentido”; que permite, incluso, definir las religiones como **peculiares interpretaciones del sentido de la existencia**.)

VI.- **RELIGIOSIDAD “POST-AXIAL”**. En la historia humana marca una divisoria importante el “**tiempo-eje**” (mediados del milenio anterior a nuestra era, cuando también nació la filosofía). Las reformas religiosas iniciadas entonces **personalizaron el sujeto religioso**, lo que inducía también una apertura universal trans-étnica. Sobre todo, hicieron explícita y central la **orientación al Misterio allende las hierofanías**. Esto último, por dos vías: en las religiones del Oriente lejano (India y China), teniéndolo por **Absoluto** ya no invocable de modo personal; en las del cercano Oriente, por “**Dios único**” sin dejar de invocarlo. (Esta doble vía –en la que quizá desembocaba otra doble tendencia de la religiosidad arcaica: telúrica [“Madre Tierra”] y uránica [“Padre del Cielo”]– aclara algo las distancias y las coincidencias que hay entre las actuales grandes religiones.)

VII.- ¿DOBLE “FUENTE”? Más hondo de esas dualidades, cabe (recogiendo la hipótesis de H.Bergson) pensar **otra duplicidad** que afectaría a la misma raíz antropológica de la religión y ayudaría a comprender sus diversidades. En los hechos religiosos prevalecen con frecuencia el temor y la angustia: **una búsqueda ansiosa de defensas simbólicas contra las mayores debilidades humanas**. Pero otras veces prevalece un **sereno sentido de grandeza**, que –suponiendo la razón, pero desbordándola– abre a **actitudes amorosas**. El brote histórico pleno de esta religiosidad ha ocurrido en las experiencias de **personas excepcionales**; que han suscitado **seguidores**, nunca del todo fieles. (Es el caso de las religiones “post-axiales”, originadas o por un “maestro”, guía a la “iluminación”: tal, Gautama; o por un “profeta” trasmisor de la “revelación de Dios”: tal, Jesús o Mahoma.)

VIII.- ILUSTRACIÓN Y CRISIS RELIGIOSA. Es indudable que en Occidente la Ilustración ha inducido una fuerte crisis en la religión. La visión científica ha desacralizado la Naturaleza y precarizado las “teologías naturales”; la autonomía humanista ha cuestionado pautas y ritos tradicionales; la crítica histórica ha mostrado irracional una lectura fundamentalista de “textos revelados”. Por otra parte, no pocos ilustrados han vuelto los ojos a la religión en busca de apoyo para la ética humanista y de expresión simbólica para los atisbos de sentido. (¿Cabría el balance: no sin la razón, tampoco por la sola razón?)

IX.- ¿QUÉ RELIGIÓN TIENE HOY FUTURO? Pronósticos negativos sobre el futuro de la religión no se han cumplido hasta ahora. Pero la pregunta es: **¿qué religión tiene futuro?** Desde hechos recientes y su extrapolación cabe responder: **aquella que satisfaga necesidades de identidad y sentido muy concretas**. Desde lo mantenido en mis tesis, más bien: **una religión personalizada, que genere actitudes amorosas y que haya superado los desafíos de la Ilustración**: que acepte bien la visión científica del Cosmos, que sea humanista y que ejerza una continua **hermenéutica** de sus textos y

tradiciones, **lejos de todo fundamentalismo**. (Las estrategias actuales de las organizaciones religiosas parecen guiarse por la primera respuesta. **Pero es dudoso que tal línea ofrezca futuro real a largo plazo.**)

X.- **CONVERGENCIA RELIGIOSA**. Desde mis tesis hay aún que añadir: un futuro positivo de la religión pasa también por una **convergencia de las grandes religiones**. No en forma de sincretismo precipitado, sino de: a) **colaboración** a objetivos éticos comunes; b) **diálogo** que supere prejuicios y abra a los valores de los otros; y, sobre todo, c) **búsqueda y logro de experiencias compartidas**.

2

RELIGIÓN ECUMÉNICA Y FRAGMENTOS DE REVELACIÓN  
(seguido de diez tesis)

**Eugenio Trías**

1. Hay muchos modos de acercarse a la religión. Hay quien se acerca a ella en un estado de extrema necesidad, en la esperanza de hallar en ella, o en alguna de sus manifestaciones, salud y cobijo a su ánimo turbado. Tal acercamiento es perfectamente legítimo. Hasta puede decirse que es esa la tesitura que convierte a la religión en algo necesario para la supervivencia de lo humano.

Quizás esa necesidad perentoria, y hasta hoy insustituible, explica la persistencia, o la insistencia, con que la religión nace y renace, cual Ave Fénix, incluso en los tiempos y en las épocas históricas que parecen augurar su inevitable declive. Hay circunstancias de la vida en las que parece que sólo cabe encomendarse a alguna figura del panteón religioso, un Dios o un *numen* peculiar, o un posible (y amigable) genio o demonio; alguna figura del tras-mundo que pueda acudir a socorrernos.

Los grandes críticos de la religión, los que mejor han sabido auscultar los efectos nocivos que la religión puede llegar a producir, son también, a veces, los que más y mejor han sabido comprenderla. Claro está que hablo aquí de los más grandes. O de aquellos pensadores que han intentado el titánico desafío de retar a la religión desde sus poderosas ideas filosóficas o teóricas acerca de la condición humana. Y es que todo aquél que se acerca a ésta con estremecimiento y asombro no puede evitar cruzarse con ese fenómeno complejo que ha acompañado y acompaña al hombre desde que puede reconocérsele como lo que todavía es: un habitante del mundo que no se limita a mantener intercambios fabriles con el entorno (mediante la intercalación entre él y su medio del instrumento o del utensilio), sino que añade a ello una capacidad sorprendente por plasmar, a través de complejos símbolos, su peculiar modo de interpretar ese entorno, y de comprenderse a través de ellos a sí mismo.

2. Hay, digo, muchas maneras de aproximarse (con tiento, con circunspección, con aprensión) a la religión. Y el más obvio y transparente es, desde luego, aquél en el que ésta aparece, para la humanidad común, la que todos los seres humanos representamos, como algo completamente insustituible. Es importante destacar este aspecto de lo religioso, ya que sólo él nos conduce al corazón del enigma en el que se halla la cifra del extraordinario poder de persuasión que la religión posee.

Creo que nadie ha sabido expresar mejor ese enigma que uno de los más acerbos críticos del hecho religioso: Karl Marx. Antes de deleitarnos con su brillante caracterización de la religión como opio del pueblo, en un escrito juvenil, este gran pensador dice algo verdaderamente crucial; una auténtica formulación que hace diana en el corazón del asunto. Dice que toda verdadera religión expresa y manifiesta “el llanto y el gemido de la criatura oprimida”. Pocas veces se ha sabido decir tan certeramente lo que la religión es en su naturaleza, en su esencia. Pocas veces se ha dado una definición tan acertada y acendrada sobre lo que la religión viene a colmar en una condición, la nuestra, que tiene larga y ancha experiencia de opresión.

Para Marx la religión es, sobre todo, la expresión que la criatura oprimida sufre; una expresión que no se contenta con su reacción primaria, emocional: el gemido, el llanto. Esas formas emocionales se adelantan a lo que la religión en sustancia es: la forma que sabe dar a esas inequívocas emociones su más ajustada expresión. Habrá que ver qué suerte de expresión es ésta. Puedo de momento adelantarle: se trata de una expresión simbólica. Esto Marx no llega a decirlo. Esto exige una reflexión libre de ligaduras “marxianas”, pero que mantenga en la frase de Marx un inevitable y necesario punto de apoyo. Marx constata la opresión como experiencia connatural al hombre (al menos al hombre en régimen de lo que este autor llamaba la “prehistoria de la humanidad”: la humanidad extrañada de sí misma, o enajenada en lo inhumano).

3. ¿Qué es lo que máximamente oprime al hombre? ¿En dónde hallar la raíz de ese sentimiento de opresión que inevitablemente se le impone en su experiencia de vida? ¿Es posible apuntar, o apuntalar, alguna causa cierta y carente de equívoco de la cual todas las demás miserias y desventuras humanas derivan? ¿Puede echarse el cómputo, como Marx intenta, en verdadera reflexión de Titán, o a modo de nuevo Prometeo, a las “condiciones sociales e históricas de existencia” (marcadas por la lucha de clases y por la consiguiente enajenación de la humanidad más extensa y más intensa en el infierno de lo inhumano)?

No es en absoluto desechable ni baladí esta forma de enfocar la cuestión. Muchos signos del tiempo presente azuzan a replantear las cosas en estos términos. Asistimos hoy a un montón de señales y pruebas que nos exigen visitar ese clásico alemán y judío tan denostado, tan precipitadamente decretado como viejo trasto inservible, o convertido en desecho del “pensamiento único” imperante en forma neoliberal.

Hoy como nunca, a escala global, planetaria, impera, a modo de Gran Casino, el motor financiero transnacional que va dictando, con la frialdad de sus tecnificadas transacciones, y al ritmo vertiginoso de la velocidad instantánea del rayo, las alzas y bajas del concierto económico-social de las naciones, convertidas en un corro de afligidos espectadores que se benefician o sucumben a cada rotación de la Gran Ruleta. Y se acumulan trágicas bolsas de humanidad empobrecida, justo en el tiempo en que la demografía avanza imparable en su producción y reproducción de un infinito número de potenciales reclutas de un “ejército de reserva” que jamás accederá al mercado laboral. Hoy puede, pues, con toda justicia, convalidarse la causalidad marxista referida al Capital como suma y compendio (teológico) de todos nuestros infortunios: como lo que máximamente nos oprime. Pero quizás sea posible rebasar esos mismos diagnósticos; o internarse más a fondo, y más a conciencia, en el corazón del Horror, o en el “corazón de las tinieblas”.

4. ¿Qué es lo que de forma más nuclear delata la cifra misma de la opresión humana? ¿Qué significa opresión? Uno se halla oprimido en relación, siempre, a un Poder que le supera con creces, y que ejerce o puede ejercer sobre el sujeto, o sobre el paciente, el efecto de esa opresión. ¿Hay un Poder con esas características? ¿Existe en la experiencia humana un Poder de tal índole que logre igualar en el mismo rasero al que, en términos de poder político, económico o social, es irritantemente desigual: tanto al déspota como al siervo, al tirano como al súbdito tiranizado, al capitalista y al obrero, al emperador romano y al esclavo?

Algo de esto sabían los emperadores romanos, que a pesar de ser divinizados, o de mostrarse como la presencia misma de lo divino aquí en la tierra, circulaban en desfiles de triunfo escuchando detrás suyo, justo de aquel sirviente que sostenía su corona de laurel, el cruel recordatorio de su propia (y mísera) condición: recuerda que eres hombre; recuerda que has de morir. Un texto de espiritualidad medieval, que Heidegger recuerda en su gran texto sobre la muerte, *Ser y tiempo*, señala que el hombre, desde que nace, ya está maduro para morir. Es la Muerte ese Poder que nos oprime desde que nacemos; o que reconocemos como máximo poder desde que adquirimos, con el lenguaje, la capacidad de comprensión de esa raíz y fundamento de nuestra propia impotencia.

Nos sentimos y sabemos oprimidos en razón de reconocer esa impotencia ante un poder más grande; un poder tan grande que jamás podemos ni podremos someter a nuestra precaria conveniencia. La muerte es la expresión de ese poder absoluto que, al menos desde nuestra experiencia terrena, intramundana, delata, con nuestra impotencia, la causa de nuestra experiencia de opresión. Puede que el Señor del Mundo en alguna de sus facetas históricas con las que se suele presentar (sea el rey absoluto, el emperador romano, el Gran Dictador, o el gran gestor de un estado global transnacional) nos aparezca como el dueño de la vida y de la muerte. Más bien debe decirse que es siempre su gestor, su secre-

tario, su administrador; y que la Muerte gobierna sobre él. Ella también se cierne sobre su cabeza.

5. Nos oprime la muerte: su inminencia (lejana, cercana), su fecha incierta, su inevitabilidad, su carácter fatal, necesario, imposible de soslayar; imposible de obviar, o de olvidar. Vivimos quizás procurando que esa figura temible y espantosa se halle lejos de nuestras inmediaciones, o que no circule, con su proverbial guadaña y su rostro cadavérico (cubierto con una capucha de color negro) por nuestro vecindario. Procuramos organizar nuestra vida común, cotidiana o profana de espaldas a esa presencia icónica que Franz Schubert immortalizó en su célebre *Lied* titulado “La muerte y la doncella”. En el que, sin embargo, esa presencia esquiva aparecía con la más conmovedora voluntad de tornarse amigable y benefactora.

A veces, ciertamente, la muerte aparece así; es incluso ansiada, o deseada. A veces, en circunstancias de extremo infortunio, o de negros presagios y augurios, o ante la proximidad de las plagas apocalípticas que nos acompañan en nuestra aventura de vida, la enfermedad, las epidemias, las guerras, justo cuando más estrechamente nos cercan hasta oprimirnos por su cercanía (en nosotros mismos; en las personas queridas de nuestro entorno), a veces, digo, se quiere y desea abrazarse con esa figura hirsuta, generalmente horrenda y nada amada. No es la muerte un reclamo unívoco; ni suscita en nosotros un sentimiento de una sola dirección.

Deseamos, queremos la “buena muerte”. Muchas religiones se limitan, cautamente, a prometer o a augurar esa esperanza. Deseamos ardientemente evitar una muerte aciaga, coronación de un tiempo largo de sufrimientos inhumanos, sean físicos o morales, o las dos cosas a la vez. En cualquier caso la muerte es una realidad y una efectividad opresora y opresiva: delata nuestro no-poder, revela nuestra extrema indigencia e impotencia. Se mani-

fiesta ante nosotros (como algo lejano, cercano, o que se va aproximando a medida que avanzamos en nuestra aventura de vida) como un Poder superior con capacidad plena para doblegarnos y obligarnos, o para someternos a su dominio, y al pleno ejercicio de ese dominio.

Somos humanos porque somos y nos sabemos mortales. Y ese sabernos mortales constituye la comprensión fehaciente de que nuestro poder choca y se estrella con un Límite Limitante, la Muerte, que no está en nuestras manos revocar, abolir; ni siquiera mitigar o moderar.

6. Quizás sea la muerte la que nos hace humanos; la que nos constituye en humanos. Se dice que la inteligencia constituye nuestro patrimonio (un capital que, por cierto, no se halla equitativamente distribuido). Uno de los grandes enigmas de la condición humana se halla precisamente en esa capacidad de entendimiento y comprensión que le caracteriza. ¿Qué es lo que hace que ese habitante del mundo disponga, como uno de sus más preciados dones, de la capacidad de intelección y conocimiento en relación a sí mismo y a cuanto le rodea? Una capacidad únicamente confrontada a una constante propensión a contradecirla a cada paso a través de yerros, obcecaciones y obnubilaciones de esa su misma facultad tan primorosa.

No pregunto por el origen biológico o evolutivo de ese tesoro humano (que puede ser, desde luego, un regalo envenenado). Pregunto por la razón de ser, en términos filosóficos, de esa facultad. Creo desde hace ya tiempo que en este punto la Muerte viene en nuestro auxilio. Me explicaré. Creo que la comprensión de nuestra condición mortal constituye el paradigma, el modelo o el patrón de toda posible comprensión (de nosotros mismos, de nuestros prójimos y lejanos y del mundo en general). Creo que somos inteligentes porque nos sabemos mortales. O que es la conciencia (primero oscura, luego más y mejor clarificada) de esa condición mortal lo

que provoca en nosotros el salto a la condición inteligente que nos determina y define como humanos. O que salimos del entumecimiento vegetal y de la semiconsciencia animal en virtud de esa provocación que constituye la conciencia de la muerte.

La muerte está ahí para asistirnos y provocarnos, como en el bello *Lied de Schubert*. Está ahí, con la mano tendida, como ante la joven doncella, despertándonos de nuestra pura condición de especie animal y elevándonos. (¿O rebajándonos, quizás?) a la condición humana. Y eso sucede porque la presencia de la muerte despierta nuestra conciencia, la convierte en conciencia inteligente, o en conciencia capaz de comprensión, de intelección.

Tenemos de pronto una certidumbre, un patrón general para toda certeza y exactitud. Tenemos de súbito la seguridad de que vamos (pronto o tarde) a morir. Esa es la única gran certidumbre; ese es el modelo de todo ideal de certeza, evidencia y exactitud. Las matemáticas no hacen sino desplegar ese ideal. Las matemáticas son ciencias exactas gracias a que se nos ha descubierto, a través de la conciencia de la muerte, el modelo mismo de toda certeza, evidencia y exactitud. Este aspecto de la cuestión no suele ser tenido en cuenta en las consideraciones filosóficas sobre las matemáticas, o sobre cualquier ideal de “ciencia exacta”. Y ese olvido constituye una muy culpable negligencia que afecta desde la raíz a toda filosofía de la ciencia, de la *epistémé*, o de la ciencia que pasa por ser el modelo mismo de certeza, evidencia y exactitud.

No hay matemáticas ni ciencia exacta en general sin esa verdadera Idea platónica de Evidencia y Exactitud que la muerte trae consigo, despertando así nuestra conciencia, y haciéndola apta para la facultad inteligente. Pues la muerte es algo que tiene la exactitud de lo que no puede ser jamás refutado ni evitado: algo que sólo puede comprenderse como certeza con el atributo objetivo de lo evidente. Somos mortales; vamos a morir: ésta es nuestra

única “ciencia exacta”; de ese saber (que todo ser humano posee) extrae todo saber, toda ciencia, su patrón de certeza, de evidencia y de exactitud.

7. En un célebre coro, en su tragedia *Antígona*, Sófocles canta la omnímoda capacidad de ardides que el hombre tiene; despliega un cuadro en el que se revelan todos los poderes del hombre, su inteligencia técnica, su capacidad para desafiar el espacio y el tiempo, su aptitud para fundar comunidades o ciudades, su victoria sobre los elementos, el mar, la tierra (hoy añadiríamos también el aire, el fuego). Sólo un Límite parece constituir, hoy y siempre, lo que marca la diferencia radical entre los mortales y los inmortales, o entre hombres y dioses. No en vano llamaban, con gran sabiduría, los griegos a los humanos mortales (y a los dioses inmortales). Ese Límite Mayor es siempre la muerte.

Los mortales no pueden librarse de un destino que les aguarda en el Hades. No pueden impedir esa última travesía a través de la laguna Estigia, embarcados en la temible nave de Caronte. Los mortales, por su propia condición, están llamados a replegarse en el cerco hermético, o a descansar bajo tierra, o esparcidos por el aire y por la atmósfera, de manera que sólo subsista de ellos lo que quede, como *karma* desparramado aquí en la tierra, en forma de materia de narración o de gesta, o de leyenda, o de poema.

Del mismo modo como todo nacimiento o natividad puede imaginarse atendido y anticipado por el ángel de la anunciación, el que infunde en los progenitores el deseo (venturoso o aciago) que fructifica en el neonato, así mismo debe decirse que toda vida se cumple y cumplimenta como destino a través de la visita letal, final, del ángel de la muerte (o del *Hermes psicopompo*, el que acompañaba a toda ánima a su destino final en el Hades). El tiempo es la estricta medida y número mediante el cual se va girando la presunta fortuna del nacimiento en el infortunio final de la muerte; el tiempo es la medida y el número de ese movimiento.

El tiempo, concebido como tiempo de vida del ser humano, o como tiempo que discurre entre el Antes y el Después (según la definición Aristotélica), es el espacio dado al mortal para realizar la curva de su existencia, desde la cuna hasta la sepultura, o desde antes de la cuna, a partir del propósito de sus progenitores, o después de ella, a través de las exequias y responsos que cancelan su vida en esta tierra.

8. La muerte es, pues, el paradigma de todo límite (de nuestra capacidad, virtud, poder). Es el límite mismo en su craso y terrible carácter de muro infranqueable en el que nuestra fuerza y capacidad (inteligente e ingeniosa) siempre se estrella. Pero es también el acicate de esa misma capacidad nuestra por comprender y conocer, o por expresar a través de formas, formas simbólicas, esa comprensión y reconocimiento de nuestra propia condición (mortal, finita).

Ya nuestros más lejanos y arcaicos antepasados tenían una precomprensión de esa naturaleza mortal; se sabe que enterraban a los muertos; se han descubierto yacimientos de enterramientos que nos consternan por su asombrosa antigüedad. El *homo faber* ya sabía qué hacer con sus muertos: enterrarlos, darles piadosa sepultura. Pero sólo el *homo symbolicus* (al que suele llamarse *homo sapiens sapiens*), sólo esa especie que nos es contemporánea desde hace más de treinta mil años (pero no mucho más), sólo ese nuevo habitante del mundo que se descubre en el litoral cantábrico o en el hábitat del valle de la Dordoña, en el Perigord, sólo ese “hombre de Cromagnon” (o sus parientes cercanos) supo dar la genuina respuesta humana a ese reto o a ese envite de su descubrimiento de su condición mortal: la expresión genuinamente simbólica con la que invadió el recinto más recóndito y sagrado de su hábitat.

Fue él el que por vez primera puso los cimientos de la religión (en tanto que relación o conexión con lo sagrado). Fue el primero

en configurar lo que constituye la condición misma de posibilidad de que exista algo así como lo que solemos llamar, por convención, religión. Fue él el primero que convirtió un accidente de la naturaleza, la hendidura de una montaña en forma de gruta o caverna, en nada menos que un santuario: un recinto donde tramar relación, conexión y comunicación con la presencia posible de lo sagrado; y en responder a ésta mediante creaciones propias, signos, emblemas, símbolos y cifras mediante las cuales documentó esa conexión, o ese nexo religioso.

9. Hace poco hice un viaje por esas tierras hermanas del Perigord, por el valle de la Dordoña, allí donde se descubre la actividad proteica y primeriza de nuestro verdadero antepasado, el *homo symbolicus*. Allí se puede asistir al verdadero Gran Salto. Allí puede recrearse el más imponente *big bang* que ha acontecido en lo que llevamos de historia cosmológica y astrofísica (por lo menos hasta donde nuestra documentación puede registrar).

Yo aconsejo a todo el que me escuche un viaje en peregrinación ritual por esas tierras; y en particular le recomiendo que recale en el más impresionante de todos esos santuarios, el más pródigo en enseñanzas y maravillas: el que corresponde al nombre de Pech-Merle. En ese fascinante santuario de la protohistoria el *homo symbolicus* da testimonio, quizás por vez primera, de sí mismo, estampando sobre el muro de la caverna su percepción del mundo, y salpicando sus impecables sobreimpresiones de caballos, bisontes, renos o mamuts con esotéricos signos de puntuación (puntos rojos, triángulos, redecillas) que componen un incipiente alfabeto organizado.

Por vez primera advertimos la presencia de nuestra propia condición humana, la de un habitante del mundo que no se limita a relacionarse con su entorno en forma de intercambio fabril o tecnológico (a través del hacha de sílex, o de la piedra más o menos laminada y pulimentada) sino mediante la plasmación de formas

simbólicas. Y uno desearía poseer el diccionario o la enciclopedia que le permitiera el adecuado descifraje de esas presencias misteriosas (una mano estampada sobre el muro, ribeteada de negro; unas formas semejantes a ubres rodeadas de círculos y de irisaciones de color rojo).

Lo más fascinante, lo más misterioso de esa condición que somos radica en el enigma de nuestra propia inteligencia. De una inteligencia sensible que es capaz de plasmarse en formas simbólicas, acudiendo a figuras arrancadas de la percepción natural, pero recubriéndolas de un halo de signos enigmáticos, o de jeroglifos, que confieren a esas formas familiares el carácter de lo sagrado.

10. Al poder de la muerte sólo puede oponer el *homo symbolicus*, a modo de contra-poder resistente, su inagotable capacidad simbólica y significante. En ello radica su poder, su magia. La magia es el arte de adquirir dominio sobre lo sacro. Magia significa poder. La palabra alemana *Macht*, tan propia del vocabulario de Nietzsche, procede del mismo campo semántico que la palabra *magia*. Lo mismo *Mögen*, que significa poder, poder-ser (un término muy característico del vocabulario de Heidegger).

También procede de la misma fuente la palabra sánscrita *Maia*; un velo de Maya, o magia, es lo que *Shiva* provoca, a través de su célebre danza, mediante la cual, por efecto de encantamiento, crea o genera lo que podemos llamar *el mundo*. La magia constituye un poder creador (de ahí la expresión alemana *Machen*, hacer, crear) que, sin embargo, engendra un velo de apariencias (apolíneas) en virtud de un acto de encantamiento.

Se trata, por tanto, de un poder que provoca en el receptor un efecto de encantamiento. El mago era un poderoso artífice que adquiría dominio sobre aquello que gestionaba o administraba mediante la provocación sobre él de un efecto cauterizador y hechi-

cero. La magia es la evidencia misma del poder que la inteligencia confiere al ser humano. Y ese poder, el único que puede contrarrestar la extrema impotencia e indigencia que la muerte somete al ser humano, lo constituye el poder de expresión simbólica de que el *homo symbolicus* dispone. Por eso la magia es la voluntad por alcanzar, mediante símbolos, un poder sobre el misterio, o sobre lo sagrado, que el hecho evidente de la muerte no hace sino cuestionar y poner siempre en cuarentena. Esa magia está siempre presente en la alborada de toda expresión religiosa; también lo está en la raíz de toda verdadera expresión artística, o *poiética*.

11. La religión es, en relación a la magia, su más completo desmentido. La religión nace y surge como una forma anticipada de inteligencia ilustrada que sabe poner límites a eso que Freud conceptuó como “omnipotencia de las ideas” (las que hacen creer a quien se halla bajo el imperio del pensar mágico que puede doblegarse ese poder mayor que la muerte introduce sobre la vida). La religión nace justamente de la conciencia despierta y lúcida de que ese Poder Mayor, que sobre todo la muerte testimonia, no permite ser doblegada por ninguna incidencia expresiva por parte del ser humano: no hay Símbolo capaz de enfrentarse a ella, o de someterla a su dominio.

La religión retoma el simbolismo y la capacidad de expresión del ser humano, pero para plasmar, a través de toda suerte de gestos, ademanes y representaciones, esa impotencia del hombre ante los poderes superiores (y sobre todo ante el máximo poder, la muerte).

La religión, en lugar de querer dominar lo sacro, se postra ante el misterio consternada. El hombre religioso revela en sus ademanes de adoración, de súplica, de acción de gracias o de imprecación y oración, o en las formas expresivas y simbólicas de esas actitudes, la completa y radical asunción de su extrema indigencia e impotencia ante esos poderes superiores.

Y sin embargo lo propio de la religión consiste en mantener viva la expectativa de que, a través de ese cambio de estrategia ante lo sagrado, sea posible, por la intercesión misma de las figuras que encarnan el universo transmundo, o de alguna de ellas que asume el carácter de una teofanía, o de una presencia que acude a la demanda del testigo, lograr una victoria liminar sobre esos poderes inmundos, y en particular sobre el más temible de todos ellos, que es la muerte.

12. Si la religión ha dado pruebas de tal capacidad de pervivencia es en razón de que sabe responder a alguna demanda que ella, y sólo ella, puede satisfacer. Algo que no le permite ser sustituida por ninguna suerte de sustituto (o sucedáneo). Debe, pues, plantearse qué es aquello que constituye la finalidad que se persigue a través del despliegue de un culto, de una celebración o de cualquier forma (subjetiva, objetiva) que pueda ser relacionada con la expresión “religión”.

Creo no equivocarme si afirmo que lo que siempre se espera de la religión es salud; se aguarda de ella que ésta se perpetúe, o se recomponga y restablezca. O que se produzca el giro que permita mutar un estado de quebrantamiento de la firmeza de nuestra existencia (*infirmas*, enfermedad) en una salud recobrada. Y me refiero a una salud existencial (no a la salud del organismo vital y corporal que nos ha tocado en suerte o en infortunio). Se espera que, en razón de la institución religiosa, se produzca una mutación del infortunio en fortuna (una peripecia que permita ese cambio; la religión, a través del mito, del ritual y de su implantación ceremonial, argumentaría esa transformación). Se espera, pues, de la religión un don que mute el aciago infortunio en una vida sana, saludable, afortunada.

Cuando ya todas las instancias intramundanas han perdido solvencia o capacidad resolutoria, sean las técnicas, las prácticas (guiadas por las éticas del caso), entonces sólo parece subsistir, como

recurso limítrofe, la religión. Esta promete desde el límite un mensaje de salud. Sólo que el recurso del cual dispone para cumplir tal promesa es de una naturaleza muy peculiar. A mi modo de ver ese recurso es simbólico. Y eso significa que la religión consigue proporcionar el don de la salud siempre de una manera “indirecta y analógica (a través de un complejo entramado de figuras simbólicas, metáforas, metonimias, etcétera).

Pero lo peculiar de la religión consiste en que provoca y suscita en el que participa del ceremonial religioso un acto de confianza en la naturaleza existencial (y por lo tanto real) de lo que esa trama simbólica constituye. Eso quiere decirse que se ha de conceder crédito a lo que allí acontece de manera que se le atribuya carácter de realidad; o lo que es lo mismo, que puede tener relevancia indudable en la existencia. Se atribuye esa realidad a lo que allí se relata y narra; y se concede el crédito de lo verdadero a lo que a partir de esos relatos se argumenta y reflexiona. A ese credencial que se exige se le llama en ciertas religiones fe (especialmente en las religiones del libro).

13. Si se me pregunta qué es la religión, en qué consiste ésta, cuál es su naturaleza y esencia, deberé decir: es una cita. Una cita en la que se augura un encuentro. La religión debe definirse como la cita del hombre con lo sagrado. El acto propiamente religioso constituye esa cita entre una presencia sagrada que sale de su ocultación y el hombre que, en calidad de testigo, da testimonio de ella (a través del culto, con todos sus ingredientes de relato y narración, o de himno y poema, o de rito sacrificial o celebración festiva).

Tal cita presupone un determinado lugar en el que tal encuentro puede producirse (a saber, el templo, término que en su etimología griega significa “recorte”, “demarcación”, “delimitación”) y el tiempo asignado, o la hora y el día, para que ese culto se produzca (o tiempo festivo). El sacrificio constituye la materialización

del pacto o alianza que entre los *dramatis personae* de la cita puede tramarse; un pacto que queda sellado, o *simbolizado*, a través de un intercambio de dones, o de presentes, entre la presencia sagrada y el testigo. Se entregan ofrendas susceptibles de destrucción y consumo; y se espera de esa entrega una efusión de gracias o de dones por parte de la presencia sagrada con la que se produce el acto sacrificial.

Tenemos, pues, en ese acto en el cual se relacionan o correlacionan la presencia sagrada y el testigo (acto de religación o enlace entre ambos), todos los elementos que reconocemos como los que hacen posible que haya tal cosa como “religión”: presencia de lo sagrado, testigo, testimonio ratificado a través de relatos, narraciones o poemas (lo que suele llamarse “mito”), implantación escénica de esa trama mítica a través del ritual ceremonial; consumación de ésta en el acto sacrificial (en el que se produce el intercambio de dones entre ambos extremos de la correlación religiosa, la que representa la presencia sagrada y la que instituye el hombre destacado en calidad de testigo). Todos estos elementos componen lo que en unidad podemos considerar la trama simbólica del acontecimiento religioso. El símbolo constituye una correlación en la cual se atestigua cierta alianza o pacto (en este caso, entre la presencia sagrada y el testigo, o entre el hombre y lo sagrado).

Cabe también que en dicha cita tenga lugar un desencuentro. O que en esa hora festiva advenga un acontecer aciago: la sanción de la separación y del divorcio entre el hombre y lo sagrado. Cuando lo que ocurre es afortunado, cuando es una conjunción lo que sobreviene, entonces debe hablarse en rigor de acontecimiento simbólico. Símbolo significa la conjunción (*sym*) de dos piezas fragmentadas que pertenecen a una unidad originaria (una medalla, una moneda). Servían para sellar un pacto o una alianza entre dos grupos o personas. Cada una de ellas disponía de una mitad. En ocasión de un reencuentro, lanzaban los fragmentos y advertían

su posible conjunción. Arrojaban ambos fragmentos (*ballein* significa lanzar) y se advertía su posible encaje.

Lo contrario al “símbolo” es *dia-bolon* (de donde la palabra “diablo”). Lo dia-bólico indica el desencaje y la desavenencia entre esas “partes”. Por eso el acto religioso puede dar lugar a esas formas contrarias: de encaje afortunado entre las expectativas y deseos del testigo con lo sagrado; o de desavenencia infortunada. Puede, pues, dar lugar a un encuentro propiamente simbólico; o bien a un desencuentro desafortunado, dia/bólico. La ambivalencia mismo de lo sagrado, que puede significar lo más elevado y sacrosanto, o bien lo execrable y dañino, no es ajeno a esta ambivalencia general que recorre, desde el corazón de su esencia, toda actividad y expresión que asociamos con la palabra religión.

14. Todas y cada una de las religiones efectúan su propia y específica revelación. Cada una de ellas se convalida en esa revelación propia y específica que les corresponde manifestar. Una manifestación que es, siempre, de naturaleza sim/bólica (o dia/bólica). Y que se da cauce narrativo a través del relato, o del mito; y que, así mismo, implanta ritualmente esa narración a través del ceremonial y del sacrificio.

El símbolo tiene, en este sentido, múltiples recorridos posibles. El símbolo es una unidad de concentración de sentido que requiere ser explicitado mediante narración y relato, a la vez que a través de la implantación ceremonial o ritual. El símbolo se da un lugar en el templo y se concede un tiempo ajustado en la fiesta. A través de esa disposición del lugar y de la hora produce lo más propio y específico de la religión: la cita en la que se provoca el encuentro entre lo sagrado y el hombre, o entre cierta presencia sagrada (que sale de su ocultación) y el hombre elevado a la condición de testigo.

Todas las religiones poseen, si se sabe acercarse a ellas en búsqueda de las enseñanzas que atesoran, encerradas en la revelación simbólica que les es propia, su específica verdad; su singularidad y diferencia; su particular descubrimiento de los misterios (un descubrimiento siempre parcial y fragmentario). Esas revelaciones constituyen esa verdad que a cada una de ellas corresponde. Esa verdad, sin embargo, no se halla despojada del recubrimiento simbólico que es característico de toda manifestación religiosa. No constituye una “verdad” pura y desnuda, de manera que pueda exponerse en su trama de categorías y conceptos propios de la razón filosófica (en su aproximación a la realidad). La verdad simbólica es siempre indirecta y analógica.

Usa como formas propias aquellas en que el simbolismo se despliega: la metáfora, la metonimia, y en general todas las figuras propias del repertorio retórico. Por eso a través de esas categorías retórico-simbólicas hallamos, casi siempre, el mejor modo de acceder a esa indirecta verdad que toda genuina religión expresa. Y que justifica a dicha religión más allá de la inmensa ganga de horror y prejuicio que siempre arrastra como una pesada losa.

15. Son muchas las actitudes que pueden darse ante el hecho religioso. Se halla, ante todo, la que más comúnmente asociamos con la palabra “religión”: la del fiel o catecúmeno que asume los principios que rigen una determinada comunidad de creencia; o que concede crédito (por lo general de modo exclusivo) a los contenidos y las formas propias de una determinada religión. Pero cabe una actitud diferente: la de quien se acerca a la religión, sobre todo, por las enseñanzas que puede darle, sin que esa aproximación signifique ninguna profesión de fe o creencia en los principios de tal o cual religión. Y eso puede hacerse tanto desde el más radical y desnudo agnosticismo como, también, desde una actitud religiosa que, sin embargo, no quiere asumir tal o cual forma particular y positiva de religión como aquélla en la que de cauce a *su ethos*.

A mí me importa la religión en este segundo sentido; y por lo mismo me interesa acercarme a la religión esperando hallar en ella, en su múltiple modo de manifestarse, aquellas enseñanzas que pueden ser elaboradas sin desdoro por la reflexión filosófica. O que, constituyendo el núcleo de revelación de cada religión particular, pueden dar pie a una elaboración propia en el ámbito de la filosofía.

En cada gran religión algo existencial se revela: algo relevante y necesario para el reconocimiento de los grandes misterios que circundan la vida humana, y que hacen de ésta un enigma difícil de descifrar. La religión da a veces con la cifra simbólica que, convenientemente elaborada por la reflexión filosófica, puede actuar como llave hermenéutica para penetrar, aunque sea de modo precario, en esos misterios.

Esa revelación es simbólica. Lo cual significa que hace referencia a Grandes Ideas que nos azuzan a modo de enigmas sobre nuestra esencia y existencia, pero que sólo son expuestas de forma indirecta y analógica. Así definió Kant la actividad simbólica: como una forma de exposición, indirecta, analógica, de las Ideas que la inteligencia se forma; Ideas sobre nuestra condición, sobre el mundo en general, sobre el principio que rige y gobierna el mundo; Ideas en relación a las cuales nuestra inteligencia no tiene método y acceso por la vía del conocimiento científico (no son demostrables los contenidos de esas Ideas), pero que debe pensarlas, ya que se le imponen con el apremio de lo que resulta imprescindible para nuestra propia supervivencia; así las Ideas relativas a nuestro carácter mortal o inmortal; a nuestra libertad o falta de ella; al destino de nuestro mundo (a su origen y a su previsible fin); o al misterio relativo al principio de todas las cosas (sea Dios o el ciego Azar). Los símbolos dan cauce expositivo y expresivo a esas grandes Ideas; pero lo hacen de forma “indirecta y analógica.

Cada religión constituye, en este sentido, una revelación simbólica mediante la cual, de manera indirecta y analógica, se inten-

ta dar respuesta a los grandes interrogantes que esas Ideas plantean. Ante la urgencia de una inteligencia racional que sólo puede formular esas preguntas sin conseguir responderlas. (¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué sentido tiene nuestra vida? ¿Qué o quién garantiza ese sentido?), la religión acierta a aventurar respuestas, pero sólo mediante expedientes simbólicos. Y en este sentido el simbolismo que se halla presente y patente en la religión (aunque también, si bien de otra manera, en el mundo del arte) constituye el complemento necesario que exige esa razón (a la que llamo en mi *filosofía del límite* “razón fronteriza”).

16. Toda gran religión es siempre un fragmento del Gran Pan. Gritaban consternados los antiguos: “El Gran Pan ha muerto”. Y los modernos, en boca de Nietzsche, remedaron el grito en términos de “Dios ha muerto”. Pero esa muerte no es un acontecimiento reciente de la Modernidad crepuscular sino el acto inaugural mismo de la condición humana; y de su ingreso en el espacio simbólico. Ha muerto el Gran Dios, o el Gran Todo, y en virtud de esa defunción se ha instaurado, con el régimen de la muerte, la siempre abierta posibilidad de restaurar y resguardar algún fragmento de la Verdad hecha añicos. Y cada religión recaba su razón de ser en ese *collage* que se procura mediante la conjugación simbólica que intenta restituir el sentido (ante el asedio del general sin-sentido).

Toda religión es, pues, fragmentaria. No existe ninguna “religión verdadera”. Pero las grandes religiones históricas y contemporáneas son, todas ellas, verdaderas religiones. Solo que ninguna de ellas puede arrogarse el papel de aquella religión que realiza la esencia o el concepto mismo de lo que por tal quisiéramos reconocer.

Ante el descrédito de lo religioso algunos pensadores apologetas tienden a destacar la religión que consideran verdadera apartándola del “género religión”. Dicen que la religión que ellos acreditan como verdadera (el judaísmo, el cristianismo occidental, por ejemplo) no es tanto una religión cuanto una “experiencia de vida”. Se trata de

un subterfugio que no puede amedrantarnos ante nuestra convicción de que no hay privilegio alguno en el ámbito religioso.

Cada fragmento es necesario. Pero ninguno puede ordenar los demás como escalones o gradas de lo que en él (y sólo en él) se constituye como “totalidad concreta”. No hay tal cosa “total” sino, siempre, parcialidad y fragmento; si bien en ese carácter rebajado halla toda religión su verdadera oblación, su *kenósis*, la prueba mediante la cual halla, a través de un ascetismo que impide su enceguecimiento y su *hybris*, su auténtica medida; su verdad parcial pero necesaria, insustituible.

Y en este sentido todas tienen algo que revelar; algo específico que ellas, y sólo ellas, pueden manifestar. Ninguna se solapa con las demás; ninguna absorbe o “supera” a las otras; si bien caben toda suerte de impostaciones sincréticas, o de conjugaciones e injertos. Pues toda religión es por naturaleza siempre impura. Se halla siempre, hoy como ayer, abierta a toda suerte de ingerencias y contaminaciones.

17. Escribí hace varios años un libro titulado *La edad del espíritu* que era una especie de Gran Relato en el cual iba hilvanando, según un criterio que se me antojaba racional, las distintas y sucesivas revelaciones simbólicas en las cuales hace acto de aparición en el mundo el universo plural, múltiple y diversificado de las grandes religiones históricas (algunas de las cuales todavía siguen vigentes en nuestro presente contemporáneo). Se trataba de un relato filosófico, o de una narración reflexionada según criterios que se me antojaban racionales (los propios de una razón fronteriza que en un texto recientemente publicado, titulado *La razón fronteriza*, he intentado determinar).

Trataba en *La edad del espíritu* de asignar a cada gran manifestación (religioso-simbólica) de lo sagrado aquella verdad parcial, fragmentaria pero necesaria, que le compete dar a luz en forma de

revelación. Mi idea es que esa revelación, que por lo general constituye aquello que toda religión intenta mostrar a la luz pública (pues, como dicen los evangelios sinópticos, no es bueno que un celemín, llamado a alumbrar la estancia, permanezca escondido o tapado), no es algo unívoco que confluya en esta o aquella religión reputada como Religión Verdadera, sino que se distribuye de manera plural, múltiple, en muy diversos afluentes de un Gran Río (o Gran Relato) que se alimenta de esas revelaciones parciales. Mi intención era mostrar, reflexiva y filosóficamente, el trazado de ese relato, o los hitos y estancias principales que permiten ordenarlo en una propuesta de recorrido argumental.

Y de este modo iba situando la emergencia de esas religiones, desde la más antigua de todas, la presumible religión de la protohistoria, la que se plasma en el santuario de la caverna rupestre, hasta llegar a las grandes religiones de las primeras culturas urbanas (una vez inventada la escritura) en las civilizaciones de Egipto y Mesopotamia, para luego seguir diversificando la revelación en cuatro frentes elegidos (correspondientes a otras tantas culturas de la antigüedad): la religión védica, con las reflexiones y disidencias a que da lugar (allí comparece el budismo, en forma de cesura necesaria); la religión iraní reformada por Zarathustra; la religión hebrea, bíblica, que en el Movimiento Profético revela su propia cesura y crisis; y por último la religión poética de Grecia, con su épica y su teogonía, que halla en las primitivas especulaciones “presocráticas” su inicio reflexivo (y en el escenario trágico su propio momento de cuestionamiento).

El libro seguía luego avanzando hacia los grandes movimientos espirituales, de naturaleza sincrética, de la Antigüedad Tardía (con especial mención al simultáneo nacimiento del cristianismo incipiente y del gnosticismo), para internarse después en la Edad Media, con la aparición del Islam y la constitución de las grandes comunidades del Libro, la cristiana (occidental y oriental), la islámica y la judía.

No es mi intención recrear aquí esa amplia investigación que me llevó bastantes años y que cuajó y cristalizó en ese libro mío, quizás el más ambicioso de todos los que he llevado a cabo. En ese relato voy mostrando los distintos hitos de la revelación simbólica que, diversificada en las múltiples fundaciones religiosas, van dando cauce expositivo a lo sagrado. Pero me importó evitar que una o alguna de ellas asumiera un papel preponderante. Si bien seguí una ruta en dirección a mis propias tradiciones religiosas y de pensamiento, hice un esfuerzo grande por no privilegiar la perspectiva abierta por religiones más cercanas a nuestra experiencia. En este sentido no di mayor relevancia, por ejemplo, al cristianismo que al Islam (como tampoco, en el ámbito de la antigüedad, al judaísmo o a la religión griega que a las religiones orientales, las que proceden de la India o del ámbito iraní).

Era mi intención llevar a cabo un trazado ecuménico que permitiera a todo aquél que se aproximara al hecho religioso en toda su diversidad hallar enseñanzas que dimanaran de su propia forma simbólica de manifestarse. Enseñanzas que pueden hallarse en todo esa constelación de religiones analizadas (que no son, ni mucho menos, la totalidad de las existentes, tarea ésta imposible; de ahí que, finalmente, a pesar del esfuerzo de amplitud que el libro revela, tiene grandes lagunas, como son las religiones del extremo oriente, las religiones precolombinas y las religiones africanas, sobre todo).

\* \* \*

### **Diez tesis**

I.- Entiendo por religión la cita (simbólica) del hombre con lo sagrado. Concibo el símbolo según su etimología. Y lo sagrado, en toda su ambivalencia, como el *arcano* en su manifestación religiosa.

II.- En esa cita puede producirse un encuentro (sim-bálico) o un desencuentro (dia-bálico). Podría hablarse de cita entre cierta presencia (sagrada) que sale de su ocultación y un testigo (humano) que puede dar testimonio de ella. Y todo ello a través de un entramado de relatos (mitos), implantaciones ceremoniales, localizaciones (templos) y flexiones temporales (fiestas). Lo sagrado como lugar es el *templum*; lo sagrado como tiempo (*tempus*) es la fiesta.

III.- Por símbolo entiendo la exposición, indirecta y analógica (Kant), del cerco de misterio que nos rodea. Doy el término “cerco” toda su riqueza polisémica (vestigio, presión, efecto de la presión, rodeo, embestida, círculo, envoltura; y también “cerca”, “cercado”). Ese cerco destaca, como noción ontológica relevante para determinar lo que somos, y para explicar nuestra relación (religada) al misterio, la noción de límite.

IV. El misterio nos acompaña, con el límite, desde el nacimiento a la muerte. El límite debe concebirse como límite de naturaleza y mundo; de mundo y misterio; y sobre todo lo que es entre vida y muerte, o entre los vivos y los muertos. Somos los límites del mundo: expulsados de la matriz física y distantes de lo que nos trasciende. El límite, concebido en sentido onto-lógico (y no tan sólo geográfico, matemático o arquitectónico) se convalida como la mejor expresión de ese *ser que somos* que se nos entrega en la *existencia*.

V. La condición humana se realiza si asume, a través de la mediación ética, esa condición limítrofe que nos define, espantando su máxima cercanía y peligro: lo inhumano. Nada hay más humano que la conducta inhumana. Lo inhumano es la *sombra* de lo humano. A conjurarla pueden contribuir, con distintas y complementarias estrategias, una ética que se inspira en la precomprensión (humanista) de lo que somos, una religión ilustrada, orientada por la “filosofía del límite”; y una creación artística en la que lo ético resuena de modo simbólico (indirecto y analógico).

VI. Esa realización halla, pues, su complemento en la mediación simbólica, que puede producirse de forma religiosa, religada, en su vinculación con el misterio, o bien de modo creador, a través de la formalización de sucesos de nuestro mundo mediante la *poiésis* artística.

VII.- Religión, arte y *homo symbolicus* co-nacen en un mismo acto inaugural que tuvo su escenificación, quizás, en el santuario de la protohistoria. La filosofía permite elaborar la comprensión de las “enseñanzas” que de todo ello se derivan; enseñanzas que permiten orientar el *ethos* del habitante del límite; o que le permiten esclarecer su condición (libre); o que le ayudan a espantar lo más cercano y temible (lo inhumano).

VIII.- La religión es de vocación ecuménica; acompaña a la odisea espiritual del hombre desde la protohistoria hasta la post-historia.

IX. Las religiones positivas son revelaciones fragmentarias, siempre necesarias, de esa religión ecuménica que las subyace. En mi libro *La edad del espíritu* propuse un relato argumentado, o una narración razonada, de esas revelaciones (o de muchas de ellas). Para ello dispuse un modelo estructural en el cual podía desglosarse el acontecer simbólico-religioso en siete hitos que intervenían como “condiciones de posibilidad” del curso mismo del relato o narración –histórica– que se proponía como elaboración de nuestra propia memoria humana.

X. El reto de todas las religiones consiste en mantener viva su credibilidad existencial; y a la vez asumir lúcidamente su carácter fragmentario (unida a una oscura vocación ecuménica que no canalice los fragmentos de revelación en una dirección única o privilegiada). No vale marcar la distancia con todo “lo religioso”, por ejemplo, apelando a que una religión determinada no debe determinarse como tal; o que con ella se acaba el “ciclo” de lo religio-

so, por ejemplo. Todas las religiones son “verdaderas religiones” si llegan a reconocerse como tales. Todas valen como inestimables fragmentos de revelación y verdad (necesarios para nuestra propia conciencia ecuménica humana y humanista). Pero en este punto sutil hay que profesar modestia; hay que evitar toda *hybris*. La conciencia de fragmento es la *kenósis* que puede convalidar, en su verdad, la conciencia religiosa en esta hora nuestra, en la que el doble reto de lo ecuménico (global) y de lo fragmentario (local, particular, pluri-cultural) exige una aguda conciencia sobre esa naturaleza jánica con que debe asumirse la religión en el tiempo presente.

## II

### Textos presentados

El jueves 13 de abril de 2000, tras una breve presentación inicial destinada a centrar el tema de las conferencias pronunciadas el martes anterior, presentaron sus textos de comentario Manuel Fraijó, catedrático de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, y Miguel García-Baró, profesor de las Universidades Complutense y Comillas (Madrid). Después, contestaron los dos conferenciantes y, por último, se abrió un debate entre unos y otros.

1

¿RELIGIÓN SIN DIOS EN SUELO MONOTEÍSTA?

**Manuel Fraijó**

## 1. Introducción

“Mientras más se alejan los hombres de Dios, más avanzan en el conocimiento de las religiones”<sup>1</sup>. Es posible que este aforismo de Cioran, extraño y sorprendente a primera vista, esté resultando bastante ajustado a nuestro devenir histórico. Parece que las religiones están ganando por goleada a Dios. Mientras la fe en éste decae, crece el interés –no sé si también el conocimiento, como afirma Cioran– por las religiones.

Tal vez este mismo Seminario Público, organizado por la Fundación Juan March, sea un reflejo indirecto de la situación a la que acabo de aludir. Bajo el lema “Pensar la religión”<sup>2</sup>, una expresión feliz que Eugenio Trías nos ha hecho familiar, hemos escuchado dos magníficas conferencias, una del mismo Trías y otra de José Gómez Caffarena, en las que apenas se alude a Dios. Algo que, hace unas décadas, tal vez no hubiera sido posible. En el occidente monoteísta, Dios y la religión se daban la mano. Hoy, en cambio, la religión parece capaz de caminar sola. Hay signos de que ha sobrevivido a Dios. Me viene a la memoria la exclamación de H. Timm cuando terminó de leer la obra de Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*: “¡Dios ha muerto, viva la religión!”<sup>3</sup>

Algo parecido circula hoy, aunque no precisamente en el pensamiento de Trías ni de Gómez Caffarena. El primero escribió, hace años, una frase que no me resisto a reproducir aquí: “¿Por qué suprimir a Dios... en vez de multiplicarlo?”. Y los conocedores de la obra de José Gómez Caffarena no necesitan que yo les recuerde la centralidad de Dios en su vida y en su pensamiento. Lo que sigue no debe, pues, ser entendido en clave de reproche a los

ponentes. Se les pidió que hablasen de la religión y lo han hecho con la competencia y el rigor que les caracteriza. Lo hubieran hecho igual si el tema hubiera sido “Dios”.

Mis preguntas, motivadas probablemente por mi decidida ascendencia teológica, se dirigen más al “ambiente” que nos circunda que a los dos conferenciantes que nos acompañan esta noche. Pero, como el ambiente no suele hablar, las dirijo a ellos. Me pregunto qué clase de religión quedará en un continente de milenaria tradición monoteísta cuando se prescinde de Dios. Y es que las religiones monoteístas apostaron siempre por lo histórico. A la estética, por ejemplo, no le interesa saber si Fausto o Don Quijote son personajes históricos; pero al cristianismo le va todo en saber si existe Dios y si éste se ha revelado en la persona de Jesús. Lo mismo cabe afirmar del judaísmo y del islam. El tema se plantearía, naturalmente, de forma diferente en las religiones místicas o sapienciales, menos comprometidas con la historia.

Pero es hora ya de dar cauce a mis reflexiones, que culminarán en las anunciadas preguntas.

## 2. La religión, a la sombra de Dios

Nada invitaba a sospechar que, un día, la religión gozaría de los honores que hoy se le tributan. Ni en la Antigüedad cristiana ni en la Edad Media había espacio para la religión. Dios se llevaba la parte del león. Se creía en él y se filosofaba sobre él. La religión no era un problema. Es más: ni siquiera era tema de reflexión. Se aceptaba confiadamente que el cristianismo era la única religión verdadera. Todavía a comienzos del siglo XX, el gran teólogo protestante A. v. Harnack afirmaba, sin rubor, que quien conoce el cristianismo conoce todas las religiones. Una afirmación declaradamente etnocéntrica que, ya entonces, era un craso anacronismo. Buena prueba de ello es que, por las mismas fechas, M. Müller, el

iniciador de la ciencia moderna de las religiones, sostenía que quien conoce sólo una religión no conoce ninguna.

Lo importante, hasta bien entrada la Modernidad, era “vivir” según las pautas de “la única religión verdadera”. La Edad Media fue, como se sabe, época de angustiosa búsqueda de salvación. Todavía Lutero se lo jugará todo a la carta de un Dios “que salva”. No abriga la menor duda de que existe Dios. Su atormentada pregunta será si ese Dios tendrá misericordia de él.

Sólo muy tardíamente se convirtió la religión en inquietante tema de reflexión. Dios, en cambio, siempre lo fue. El acceso a él discurrió por caminos de creciente complejidad. La búsqueda inicial careció de sobresaltos. Se apelaba a la teología revelada, tan rica en datos, fechas y lugares familiares. Eran los días en los que se pensaba que “la Biblia tenía razón”. Una interpretación literal del gran libro judeo-cristiano disipaba las dudas antes de que afloraran. La autoridad de la revelación, unida a otra gran autoridad, la de la inicial experiencia cristiana, situaban la existencia de Dios en un terreno libre de tormentas.

Y, cuando la ingenuidad bíblica se resquebrajó, se buscó cobijo en otra gran ingenuidad: la de la teología natural. En algún sentido era una vía de acceso a Dios más severa que la anterior. Aunque tímidamente, hacía sitio a la argumentación, a la razón. Pero se trataba de una razón coloreada de revelación. Siempre se miraba de reojo al legado bíblico. Cuando fallaban las buenas razones, se apelaba a la fe. La teología revelada seguía marcando las pautas.

Todo se complicó dramáticamente cuando también la teología natural perdió su milenaria plausibilidad. Ocurrió en las agitadas fechas de la Ilustración europea. El manto protector de la revelación dejó, ahora sí, de arropar a las mentes filosóficas. Se atrevieron, como aconsejaba Kant, a pensar sin la subvención de las vie-

jas tutelas. La autonomía del pensamiento desalojó a la ancestral heteronomía bíblico-teológica. El resto lo hicieron los sorprendentes descubrimientos de la ciencia, las convulsiones políticas, el descubrimiento de nuevos mundos y la honda transformación de las pautas morales. Dios dejó de ser un dato revelado, un dogma aceptado. El pensar dogmático sufrió una de las mayores quiebras que ha conocido occidente. Ni la teología revelada ni la teología natural estaban en situación de hacer frente a los nuevos retos. Su lugar fue asumido, sin renunciar a su herencia, por la filosofía de la religión, una forma más libre y desenfadada de pensar la religión. El argumento de autoridad hizo sitio a la argumentación, a la perplejidad, a las débiles razones que sustentan el hecho religioso. Dios fue desplazado por la religión. Pero esto será objeto de nuestro próximo apartado.

### 3. Dios, a la sombra de la religión

Los cambios son siempre lentos y trabajosos. Sus protagonistas no son fáciles de identificar. En nuestro caso, la pérdida de la hegemonía divina no es atribuible a un solo factor ni a una sola persona. Con todo, y ciñéndonos al campo de la filosofía, pensadores como Lessing, Herder y Kant dieron lugar a un bullicioso despertar antropológico que escribió lo humano con mayúsculas e, indirectamente, redujo el ámbito de lo divino. La subjetividad humana se convirtió en instancia suprema. Hegel lo constató gráficamente: hay cansancio de lo divino, sentenció. Su época se había cansado de especular sobre Dios y sus propiedades. Había sonado la hora del otro polo: el hombre. La religión es una relación entre Dios y el hombre. Agotadas las posibilidades de lo divino, se imponía ahora explorar lo humano. La filosofía de la religión se convirtió en una especie de antropología filosófica fundamental.

El cambio fue tan profundo que se comenzó a dudar de que Dios, protagonista en solitario de la teología revelada y de la teo-

logía natural, tuviese sitio en la filosofía de la religión. Se trató, naturalmente, de una postura extremista. La filosofía de la religión no se caracteriza por un temario, sino por un estilo de filosofar, crítico, libre, riguroso, no dogmático. El tema “Dios” no tiene, pues, prohibida la entrada en ella, con tal de que se ajuste al estilo de filosofar indicado.

El giro antropológico estaba, pues, en marcha. Un giro del que ni siquiera la teología se vio libre. Schleiermacher, el padre de la teología protestante del siglo XIX, apenas encuentra sitio para Dios en sus ya citados *Discursos*. “El Kant de la teología protestante”, como llamó D. F. Strauß a Schleiermacher, apenas habla - me refiero sólo a los *Discursos*, no al resto de su obra- de Dios y la inmortalidad, admitidos por Kant como postulados. Con toda la claridad deseable escribe: “Ella –la religión– permaneció en pie para mí cuando Dios y la inmortalidad se esfumaron ante mis ojos vacilantes”<sup>4</sup>. Como el resto de los románticos, Schleiermacher parece contentarse con una escatología inmanente. No aspira a otra vida en un más allá, sino a la intensificación de ésta en el más acá. La inmortalidad consiste en fusionarse con el Infinito aquí y ahora. Se trata de “ser eterno en un instante”, de compenetrarse con el Universo. Es llamativo: mientras Schleiermacher identifica la esencia de la religión con el gusto por el Universo, Santayana afirma: “El mayor logro de la religión ha sido no permitir al hombre sentirse a gusto en el universo”<sup>5</sup>. Y es que, para Schleiermacher, Universo e Infinito son términos intercambiables; en cambio, para Santayana, el Infinito hacia el que tiende la religión está más allá del universo. De ahí que la meta de la religión consista en proyectar al hombre fuera del universo.

El “genio religioso de la filosofía trascendental alemana” –así llamó Dilthey a Schleiermacher– buscó para la religión la misma autonomía que Kant había procurado a la moral. Le quiso adjudicar “una provincia propia en el ánimo”, en el sentimiento. “Lo que yo siento es lo fundamental”, concluyó D.F. Strauß al terminar de leer

los *Discursos*. No puede extrañar que Feuerbach tome a Schleiermacher, a quien considera el último teólogo del cristianismo, como decisivo aval de su intento de antropologización de la teología y de la religión en general. Y tampoco sorprenderá a los conocedores de Hegel la enorme reticencia con que éste contempló el subjetivismo religioso de los románticos en general y de Schleiermacher en particular. No comprendía Hegel que todo se reduzca a “tener religión” y se considere “indiferente si se sabe algo de Dios o no”.

Pero el Schleiermacher de los *Discursos* lo tiene claro: la religión es como un huerto que se cultiva por él mismo, sin pensar en posibles rendimientos. Es una “provincia propia” que no se confunde con la ética ni con la cultura. Su autonomía es tan nítida que no depende de sus dogmas ni de sus contenidos. Aunque éstos se difuminen, la religión permanece. Es más: frente al viejo aserto “ningún Dios, ninguna religión”, Schleiermacher defiende la posibilidad de una religión sin Dios. Considera que puede ser incluso mejor que otra con Dios. Es la “piedad atea” de los románticos, la “mística de la trascendencia vacía” de Baudelaire, la “mística de la nada” de Mallarmé, o el “trascender sin Trascendencia” de Bloch.

Pero, ironías de la historia, a pesar de recibir tanto agasajo, la religión llegó maltrecha y desprestigiada al siglo XX. Será el objeto de nuestro próximo apartado.

#### 4. Dios y la religión, en sombra

A pesar de la “santa revolución” de los románticos (Novalis, Hölderlin, los hermanos Schlegel) en favor de la religión, ésta sufrió un aparatoso derrumbe. Decir “religión” en la Alemania de comienzos del siglo XX era nombrar a un enfermo terminal. Los grandes filósofos del siglo anterior la habían tratado con una severidad quizás nunca antes alcanzada. Los nombres de Feuerbach, Marx, Engels y Nietzsche son paradigmáticos. Se atrevieron a quebrantar

la moderación con la que la Ilustración alemana había agenciado los temas religiosos. Es sabido que, en contraste con el carácter iconoclasta de la Ilustración francesa, los ilustrados alemanes fueron constructivos y respetuosos con la andadura religiosa de Europa. En lugar de echar a pelear la razón y la fe, dedicaron sus mejores energías a intentar compaginarlas. Hegel había insistido en que pretendía suprimir “la grieta”, “el muro divisorio”, que se interponía entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología. Y, antes de Hegel, prestaron esos buenos servicios pensadores como Leibniz, Lessing, Herder y, por supuesto, Kant.

Ahora todo era distinto. El ataque más decisivo contra la religión vino precisamente de Feuerbach, inicialmente un entusiasta discípulo de Hegel. Le buscó a la religión un compañero sumamente incómodo: la asoció con el término *Bedürfnis* (necesidad, indigencia, precariedad, desamparo). La religión es el pararrayos con el que los seres humanos intentan desviar males e infortunios. Es, como dirá Marx, opio para el pueblo. Feuerbach la ve como un calmante de efecto pasajero que, además de no curar, aliena a los humanos. La religión encomienda al cielo, a Dios, lo que sólo la tierra, los hombres, pueden poner en marcha. Feuerbach lo tiene claro: de los que miran hacia arriba, de los orantes, hay que hacer trabajadores.

El primer premio en asuntos de desgracia y radical desamparo se lo lleva siempre la muerte. “Si el hombre no tuviera que morir, sentenció Feuerbach, no habría religión”. Y también Nietzsche, que calificaba a la muerte de “estúpido hecho fisiológico”, atribuía la victoria del cristianismo a “esa deplorable adulación de la vanidad personal” lograda a golpe de promesas de inmortalidad.

Marx consideró que Feuerbach había hecho un buen trabajo. De ahí que escribiera: “Para Alemania, la crítica de la religión está en lo esencial concluida”. La religión había sucumbido ante el “baño de fuego” que significa etimológicamente Feuer-bach.

En algún sentido, Marx tenía razón. Después de los grandes críticos del siglo XIX, nada ha vuelto a ser igual. Ni Dios ni la religión se han recuperado por completo. En el interior de la creencia religiosa y de sus contenidos se ha instalado la pertinaz sospecha de la “mera proyección”. Según ella, los diferentes entramados religiosos sólo son atrevimientos de la fantasía humana, ficciones de sentido, paraísos imaginarios, finales felices para una realidad cruel.

La peor parte se la ha llevado “Dios”. La religión, como veremos a continuación, está conociendo extraños retornos. Pero la Divinidad, constata K. Jaspers, “permanece oculta”. Sin ella, el único “apoyo sólido” que nos queda es el de “tendernos la mano” unos a otros. Paul Celan escribió unos versos que no serían un mal destino para el lenguaje sobre Dios:

“Habla. Pero no separes  
el no del sí,  
y da a tu decir sentido:  
dale sombra”.

## 5. El retorno de la religión

Feuerbach sembró una honda inquietud en los estudiosos del hecho religioso. Muchos, sobre todo los fenomenólogos, se apresuraron a buscarle a la religión un compañero más fiable que el que le había asignado Feuerbach. El grito de guerra será: la religión no brota sólo de la *Bedürfnis*, sino de la *Erlebnis* (experiencia, vivencia). Se quería poner de manifiesto que la religión no era, como sostenía Feuerbach, una proyección humana carente de contenido, sino un hecho objetivo en el que alguien se encuentra con Alguien o, al menos, con Algo. El esfuerzo se orientó a mostrar que la experiencia religiosa es algo más que un sofisticado proceso de autoescucha. No todo se reduce a percibir el eco de la propia voz en un vacío insondable.

Se trata de una reacción comprensible, teniendo en cuenta que los hombres que intentaron revalorizar el concepto de religión en la Alemania de comienzos del siglo XX eran creyentes cristianos. Algunos, como R. Otto, el conocido autor de *Lo santo*<sup>6</sup>, eran teólogos.

Pero, paradójicamente, de la teología vino esta vez el peligro. La teología protestante se debatía entre dos tiempos sin tiempo propio. Por aquellos días declinaba la teología liberal. Su máximo representante, Adolf von Harnack, había pronunciado, al asumir el rectorado de la universidad de Berlín, un solemne discurso (en 1901), en el que rechazaba radicalmente la posibilidad de que la teología se abriese al estudio académico de las religiones no cristianas. La investigación de la historia de las religiones no debía formar parte del curriculum teológico. Desgraciadamente, la voz de Harnack, tan poderosa por aquellos días, fue escuchada. Alemania tardó mucho en abrirse al estudio científico de las religiones no cristianas. La convicción generalizada de que el cristianismo era la única religión verdadera convertía en superfluo dicho estudio.

Y tampoco la teología dialéctica, que tomó el relevo de la teología liberal, mostró mayor sensibilidad en este campo. Su principal representante, K. Barth, compartía, al menos en su primera época, el rechazo de la teología liberal hacia las religiones no cristianas. Es más: Barth aceptó el veredicto de Feuerbach sobre la religión como proyección. Eso sí: dicho veredicto no afectaba al cristianismo que, según Barth, no es religión, sino fe. Por religión entiende Barth el esfuerzo humano para acceder a Dios. Un esfuerzo que el cristianismo nos ahorra, ya que en él es Dios quien toma la iniciativa y se nos hace cercano. El cristiano sólo tiene que saber que Dios ha hablado. Dominus dixit, predica K. Barth.

La palabra del Dios cristiano es, según Barth, la Krisis de todas las religiones, es decir, el juicio negativo sobre ellas. Las

religiones sólo son intentos de autojustificación humana. No vale, pues, la pena estudiarlas. Sólo un loco (*Narr*), afirma el padre de la teología dialéctica, puede esperar que el estudio de las religiones no cristianas contribuya a una mejor comprensión de la fe cristiana.

Se trató de un auténtico mazazo para el concepto de religión y para sus estudiosos, sobre todo para los fenomenólogos. El ambiente de las universidades alemanas se tiñó de teología dialéctica. En Marburgo, donde enseñaba R. Otto, sus alumnos, en número insignificante, se veían ampliamente superados por el griterío del resto de los estudiantes, que hacían gala de un barthianismo, por lo demás generosamente simplificado. Un barthianismo al que unían su entusiasmo por la teología de Bultmann y por el existencialismo heideggeriano imperante.

Se trataba de los mismos estudiantes que ridiculizaban el pensamiento de Otto y hacían chistes sobre la colección de objetos religiosos que él había reunido. Eran los objetos que Otto había ido coleccionando en los numerosos viajes que, para conocer las religiones no cristianas, realizó. Dotado de enorme sensibilidad, Otto no pudo soportar tanta burla y, en 1929, cuando sólo contaba sesenta años, pidió y obtuvo la jubilación. Una decisión en la que también influyó su delicado estado de salud.

Pero el buen trabajo de los fenomenólogos estaba hecho. Pasó la hora de la teología liberal y también de la teología dialéctica. En cambio, las ciencias de la religión (fenomenología, psicología, sociología, historia, filosofía) gozan hoy de envidiable salud. Y las religiones no cristianas, cuya defunción fue repetidamente anunciada por las citadas teologías, vienen hoy a misionar a Europa. Un teólogo tan perspicaz como W. Pannenberg avisaba, cuando todavía se consideraba al marxismo como el gran contrincante del cristianismo, de que el auténtico adversario de éste serían las restantes religiones. Hay que reconocer que no se equivocó.

Los estudiosos de las religiones contribuyeron, pues, a poner fin al descrédito sufrido por el concepto de religión durante el siglo XIX. Feuerbach sigue sin refutar, pero se puso de manifiesto que todo era mucho más complejo de lo que él había imaginado. Dios no existe por el sólo hecho de que el hombre lo desee; pero tampoco sería correcto afirmar: lo deseo, luego no existe. Intervienen factores plurales que no es éste el lugar de mencionar.

La revalorización del concepto de religión fue más fácil en los países sin tradición teológica. Las Facultades de teología se resistían a que el estudio de la religión escapara a su jurisdicción. En los Estados Unidos, que carecían de dichas Facultades, florecieron los Departments of Religion como en ningún otro lugar.

Se observará que el protagonista de los avatares que vengo narrando fue el protestantismo. El catolicismo estuvo bastante al margen de estos acontecimientos. Por estas fechas dedicaba sus energías a luchar contra el modernismo. La rigidez de su esquema dogmático y el férreo control de su autoridad magisterial impidieron que en su interior surgieran figuras como Kant o Hegel, grandes maestros en el pensar la religión. Pero, en realidad, sin Kant ni Hegel, tampoco hay espacio para Schleiermacher, maestro en el sentir la religión. Y una religión ni pensada ni sentida puede dar lugar a una religión impuesta, o a ninguna religión. Desde luego no propicia una religión como “interioridad apasionada”, la deseada por Kierkegaard.

Finalmente: junto al retorno de la religión evocado hasta ahora se dan otros retornos que he calificado de extraños. A ellos aludiré brevemente en el siguiente y último apartado.

## 6. Las anunciadas preguntas

Los historiadores de las religiones suelen resaltar que Dios ha llegado tarde a la historia de las religiones. A algunas religiones no

ha llegado aún ni llegará tal vez nunca. Las tesis de Gómez Caffarena y Trías, que cada vez que las leo me resultan más ricas y abarcales, tampoco le conceden excesiva centralidad. Trías no lo menciona, aunque otorga todo el protagonismo deseable al “misterio”, término más abarcador que Dios. Gómez Caffarena se refiere a él en la tesis sexta, pero en el ámbito de un recordatorio más histórico que sistemático. Aunque ya dejé constancia más arriba de la centralidad de Dios, del Dios cristiano, en su quehacer filosófico y vital.

Mi pregunta a ambos es si consideran que se puede prescindir de la tradición teísta en las áreas geográficas en las que las religiones monoteístas han tenido un fuerte arraigo. ¿A qué tipo de religión daría lugar la omisión de Dios?

En mi opinión –pero deseo conocer la suya–, nos encontraríamos ante lo que G. van der Leeuw ha llamado religión “de la huida”. Huida de Dios y apelación a uno mismo. Estaríamos ante un concepto “débil” de religión en el que se entiende por ésta todo proceso de autoescucha, todo método de relajación para vencer el estrés, toda especie de cura humanística en la que se reponen fuerzas. En definitiva estaríamos ante un conjunto de estaciones hacia uno mismo. La religión sería una especie de hueco para el desengaño. E. Schillebeeckx escribe: “Cuando, en 1968, enseñaba yo, como profesor invitado en la Universidad Berkeley, cerca de San Francisco, la ciudad universitaria hervía de grupos izquierdistas que tenían sus propios lugares de reunión por toda la ciudad, multitud de casas en que se discutía y planeaba la estrategia de la democratización política. Cuando después de doce años, en 1980, volví a dar allí algunas lecciones, pude constatar que todos los antiguos centros de estrategia se habían convertido en centros de meditación”<sup>7</sup>. La religión convertida, pues, en algo así como el sucedáneo del imposible compromiso político.

Otra posibilidad de un concepto de religión que huye de Dios sería la reflejada en la tercera cosmovisión metafísica de Dilthey, que él califica de “idealismo objetivo”.

Es la religión de Goethe, Hegel, G. Bruno, Spinoza, y algunos pensadores de la India y China. Es decir: una actitud contemplativa, expectante, estética y artística ante la vida. El individuo queda envuelto en una especie de simpatía universal. Un monismo reconfortante, consolador, lo invade todo. Se experimenta la riqueza y el valor de la vida. La persona se siente unida a todos los miembros y elementos de la creación. La solución de todos los problemas se vislumbra en una especie de armonía universal. La palabra mágica, como en Schleiermacher, es “sentimiento”. El idealista objetivo es, sobre todo, un esteta. No se siente “creyente”, pero sí “religioso”. Una religiosidad difusa, generosa, profunda, tolerante, sin dogmas ni dioses.<sup>8</sup>

Me pregunto si no será esa la religiosidad que reflejan las tesis de Trías ¿Aceptaría éste la estetización de la religión que aparece en los *Discursos* de Schleiermacher? ¿Tiene el idealismo objetivo algo que ver con lo que Trías llama “religión ecuménica”?

Cabe, igualmente, preguntar cómo queda la verdad de la religión cuando –siempre en suelo monoteísta– se la desgaja de la fe en Dios. Pensar la religión es, ante todo, pensar su verdad. Y no meramente su verdad funcional, es decir, la función –positiva o negativa– que cumple en la vida de sus adeptos. Desde mi punto de vista no basta la “credibilidad existencial” a la que acude Trías en su novena tesis. Hay credibilidades existenciales aparentes, alienantes, pírricas, engañosas. Trías sostiene que no existe “ninguna religión verdadera”, aunque todas las religiones son “verdaderas religiones” si llegan a reconocerse como tales. Me pregunto si el criterio del autorreconocimiento, cuya crucial importancia admito, es suficiente. ¿No sería pertinente, siguiendo la estela de bastantes estudiosos del tema, acudir a un doble criterio de verdad: el inter-

no (fidelidad al fundador y a los documentos fundacionales, interpretados críticamente), y el externo (cita ineludible con las exigencias éticas)? Reconozco que la terminología “interno-externo” no es precisamente un prodigio de originalidad, pero la sustancia de lo expresado me parece importante. En mi opinión no sería “igualmente verdadera” una religión que favoreciera y defendiera los derechos humanos que otra que no lo hiciera. Ni gozaría de igual grado de verdad una religión que somete su legado originario a los rigores del análisis histórico-crítico, que otra que practique la estrategia de la inmunización apelando a una autoría divina directa, inaccesible a la pregunta y a la crítica.

Finalmente: si se silencia a Dios ¿qué instancia podría colmar el “deseo radical”, deseo radical de “salvación”, del que habla la quinta tesis de Caffarena? La apuesta por la no frustración definitiva de ese deseo radical, por un sentido final de la existencia, constituye el nervio de su pensamiento filosófico. Son muchas, y muy nobles, las páginas que ha consagrado a postular un buen final para la vida de los seres humanos.

Pero, sin Dios, el único final son “paletadas de tierra” que alguien arrojará sobre nuestros despojos y que ensombrecían y enlutaban la esperanza de Bloch. El “trascender sin Trascendencia” de Bloch tiene fecha de caducidad: la muerte. En su acepción fuerte, en su radicalidad última, la salvación tiene que ver con el destino final del ser humano y, por tanto, con la posibilidad de que su muerte no lo reduzca a la nada. Hablar de salvación es inscribir a la muerte –sobre la que con tanta profundidad nos ha hablado Trías– en un marco de dramaticidad no absoluta.

La salvación es, pues, una promesa de futuro, de índole escatológica, que no resiste comprobación histórica alguna. No es datable ni verificable. Se comprende la incomodidad de la filosofía ante ella. La gran mayoría de sus diccionarios no incluyen el término. Es más: en los años setenta, dominados por la fiebre de la secu-

larización, hubo teólogos que reemplazaron “la salvación del hombre” por “el bien del hombre”. Consideraban el concepto de salvación lastrado por un tufillo excesivamente sacral. Hoy nos quedan lejos semejantes escrúpulos. La fenomenología de la religión avala inequívocamente la centralidad del término “salvación” en la historia de las religiones.

Pero, de nuevo, ¿a quién encomendar, o de quién esperar dicha salvación si se da por muerto a Dios? Kant, movido según Adorno “por el ansia de salvar”, se atrevió a postular la inmortalidad y, como su condición de posibilidad, la existencia de Dios. Vale la pena citar a Adorno: “Si la razón kantiana se siente impulsada a esperar contra la razón es porque no hay mejora en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos, porque ninguna mejora afectaría a la injusticia de la muerte”<sup>9</sup>. El secreto de la filosofía kantiana, concluye Adorno, “es la imposibilidad de pensar la desesperación”<sup>10</sup>. Desesperación que saldría completamente victoriosa si, más allá de la muerte, no existe instancia alguna capaz de “recomponer lo despedazado” (W. Benjamin).

Creo que tiene razón F. Savater cuando, desde su ateísmo, al analizar el libro de G. Vattimo, *Creer que se cree*,<sup>11</sup> echa de menos en él los temas fuertes del cristianismo, como la resurrección de los muertos. Sostiene que “puestos a creer... es eso y no otra cosa mas débil lo que merece la pena de creerse”<sup>12</sup>.

Sin embargo, una voz filosófica tan autorizada como la de Javier Muguerza, aun reconociendo la “sed de eternidad”, se decanta, como increyente, por “la sólida certidumbre” de que “semejante promesa –de otra vida– no le está destinada y de que cualquier salvación para sí o para otros ha de buscarla, si la hay, irremisiblemente en esta vida, en la que nada ni nadie podrá, por lo demás, asegurársela ni de antemano ni a la postre, esto es, ni protológica ni escatológicamente”<sup>13</sup>. Considera que, mientras el creyente contempla la promesa de otra vida desde “la sombra de una

incertidumbre”, el increyente la mira desde la “la sólida certidumbre” de que nunca se cumplirá.<sup>14</sup>

Estamos ante formulaciones tan pregnantes como respetables, con las que en el futuro habrá que dialogar. Aquí sólo puedo dejar apuntado lo siguiente: el problema lo plantean precisamente aquellos para los que en esta vida no hubo salvación. Por mucha salvación que creyentes e increyentes busquemos aquí abajo, las víctimas de los despropósitos de la historia ya nunca se beneficiarán de ella. Ante semejante dato cabe decantarse por “la sólida certidumbre” de que, por ejemplo, en lo referente al holocausto de Auschwitz, todo quedará definitivamente como lo dejó Hitler (parece la opción de J. Muguerza); pero cabe también, incluso desde la filosofía, la posibilidad de no echar precipitadamente el cerrojo y mantener, con W. Benjamin, la “débil esperanza mesiánica” de que la historia del sufrimiento de Auschwitz no esté totalmente clausurada y un día, no se sabe cuándo ni cómo, sus víctimas conozcan algún género de reparación. Sería algo así como abrirse a “las vivencias de esperanza”, sobre las que ha reflexionado Caffarena. Ello no implicaría necesariamente, en mi opinión, el automático abandono del territorio filosófico. Es posible, por ejemplo, que Kant renovase indefinidamente el permiso de residencia en la urbanización de los filósofos a quien así pensase.

Pero reconozco la total indefensión de estas reflexiones. J. Muguerza me diría, citando a Luis Cernuda, que estoy mezclando “la realidad y el deseo”.<sup>15</sup> “También E. Bloch distinguía siempre entre *das Erlangte* (lo conseguido), y *das Verlangte* (lo exigido).

En fin: sólo cabe esperar que los deseos más constitutivos y esenciales del ser humano conozcan mejor destino que su extinción forzosa en la nada. Unamuno se resistía a que la vida se agote en “una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada...”.<sup>16</sup>

Yo sólo pretendía romper una lanza en favor de un concepto fuerte de religión, que no huya de la incomodidad filosófica que supone afrontar el problema de Dios y preguntarse por el destino final de los seres humanos tras su muerte. Occidente está acostumbrado a la desmesura de tales preguntas. Las religiones que le tocaron en suerte, las monoteístas, son un permanente ir y venir de Dios al hombre. Por eso he preguntado en esta colaboración a qué clase de religión daría lugar, en suelo monoteísta, la ascensión de la muerte de Dios y la extinción de las grandes preguntas relacionadas con él.

En 1931, a su vuelta de una prolongada estancia en Estados Unidos, D. Bonhoeffer, que sólo contaba entonces 25 años, confesó a un amigo que deseaba visitar la India “por si de allí viene la gran solución”. Consideraba que en Europa se había dado ya “la gran muerte del cristianismo” (*das grosse Sterben des Christentums*).

Personalmente no creo que Europa pueda convertirse, desde el punto de vista religioso, en una especie de sucursal oriental. Pesa mucho la propia historia monoteísta. Ni de la India, ni de ningún otro lugar, puede venir “la gran solución”. La gran solución no existe. De la India, y de otras latitudes, vendrán, han venido ya, impulsos, complementariedad, corrección de unilateralidades. Pero, en Europa, la solución tendrá que ser europea. Y, por tanto, al menos culturalmente, monoteísta y, prevalentemente, cristiana. “Ser enteramente no cristianos -escribió Kolakowski- significaría no pertenecer a esta cultura”.

## NOTAS

1. E. M. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1982, p. 31.
2. Véase E. Trías, *Pensar la religión*, Ensayos/Destino, Barcelona, 1996.
3. Esta obra de Schleiermacher ha sido traducida al castellano por A. Ginzo

en la editorial Tecnos, Madrid, 1990. Un magnífico estudio preliminar, del mismo Ginzo, adentra en los pormenores de la obra y de la época. A él recurriré en mis referencias a Schleiermacher.

4. *Ibid.*, pp. LI s.
5. Citado por W. Kaufmann, *Crítica de la religión y la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 315.
6. Puede verse una nueva edición castellana de *Lo santo* en el Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, con una presentación introductoria de M. Fraijó.
7. E. Schillebeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 117.
8. Véase W. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 78-84. La traducción y la introducción son de J. Marías.
9. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1989, p. 384.
10. *Ibid.*, p. 385.
11. Paidós, Barcelona, 1996.
12. F. Savater, *EL PAÍS* (Babelia), 27 de julio de 1996, p. 11.
13. J. Muguerza, "Una visión del cristianismo desde la increencia", en J. Muguerza y J. A. Estrada, *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, Santander, 2000, p. 36.
14. *Ibid.*
115. *Ibid.*
16. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid, 1967, p. 39.

2

DE LAS AMBIGÜEDADES DE LA RELIGIÓN

**Miguel García-Baró**

1. Nos suceden, por regla general, estas dos cosas sorprendentes: la primera es que sabemos y, al mismo tiempo, no sabemos qué significan las palabras “existencia” y “plenitud”; la segunda, que habitualmente, incluso, ignoramos este hecho fundamental, esta extraña condición nuestra entre el saber y el no saber. Y tal ignorancia merece, a mi parecer, ser calificada como nuestra *situación primordial*, la situación primordial del hombre.

Me temo que es fácil comprobar que estoy en lo cierto: la idea de la plenitud de la existencia parecería ser aquella representación por la que se orienta toda ella y que la atrae a sí a cada instante; pero la verdad es que no cabe describir en concreto a qué llamaríamos con más propiedad nuestra plenitud. No sabemos lo que queremos; luego es poco probable que estemos dirigiéndonos en verdad a eso que no sabemos. Y es que ni siquiera podemos decir que deseemos, en la forma del deseo radical del que habla Caffarena, una existencia que dure y perdure o la extinción de la existencia o, quizá, no vernos en el dilema de tener que apetecer una de estas dos posibilidades. No es claro que no queramos haber nacido; no es claro que deseemos morir absolutamente; no es tampoco claro que aspiremos a la inmortalidad personal en los términos en que Unamuno decía anhelarla. Porque, como bien sabía él, que cita a este propósito a Kierkegaard, la idea de una existencia inacabable es, por lo menos, tan espantosa como la idea de la desaparición de la conciencia; o sea como la idea de que, aun sumadas todas las conciencias, todos los dolores y todas las alegrías que hubo y habrá y hay, este conjunto no venga a ser más que el relámpago en medio de la noche que evoca la elegía de Leopardi. Sabemos lo suficiente sobre lo que quiere decir existir como para saber todo esto.

Y este hecho básico, que considero la situación fundamental dentro de la cual seguimos siempre existiendo, permanece habitualmente ignorado por nosotros, que, sin embargo, pretendemos estar acuciados esencialmente y antes que por cualquier otra cosa por el problema de la posible plenitud de nuestra existencia.

La situación fundamental de la existencia se encuentra, pues, en el paradójico estado de ignorarse a sí misma casi siempre. (Y es a este estado paradójico al que llamo situación primordial).

2. En la vida adulta, el hombre se despierta a la realidad de estos hechos centrales sobre todo empujado por el miedo y la esperanza en sus formas extremas. En el fondo de la esperanza extrema late secretamente el terror a su decepción; en el fondo del miedo extremo, la gozosa imposibilidad de asumir que la fuente del miedo no pueda ser contrarrestada, al final, cuando se llegue al instante en que debe alcanzarnos y destruirnos, por una fuerza superior. (Esta simetría, por ejemplo, es la que hace que el miedo que conduce al suicidio esté alentado por la esperanza de liberarse de él; y es quizá también, en el otro sentido, la razón de que el justo atraviese las noches oscuras y hasta muera en un grito.)

Es verdad, pues, que el “encuentro sim-bálico con lo arcano”, en los términos de Trías, durante la edad adulta no suele estar mediado por la actividad de la inteligencia propiamente dicha, o sea por el concepto y el trabajo de la filosofía. Le es previo el desencuentro, la *diabolé*, la ocultación que he denominado situación primordial del ser del hombre; y las interrupciones de este desencuentro apenas duran más que los efectos en la memoria de los estados de miedo o esperanza que, por breve tiempo, han hecho evocar a su sujeto su efectiva condición. La perduración, si la alcanzan, les es prestada, sobre todo, por la acogida que el hombre individual halla –en los grupos humanos que aún permiten esta clase de relaciones– en el cobijo de las instituciones en las que colectivamente se experimenta la vida como fundada en los

relatos arquetípicos de los que dimana la sacralidad de sus momentos y fases más graves.

Pero justamente en ello radica, en mi opinión, la ambigüedad de lo religioso: la sabiduría del grupo social ampara de inmediato y regularmente la menesterosidad de la pregunta del individuo y, por lo mismo, tiende a quitarle su fuerza de pregunta, tiende a acallarla. En la sabiduría de la tradición religiosa, todas las nuevas preguntas están de antemano interpretadas como viejísimas cuestiones que ya encontraron su respuesta de alguna manera. La sabiduría tradicional del grupo salva al individuo de su precariedad, pero al precio de dormir en seguida en él la fugaz conciencia que quizá ha tenido de su situación de ignorante respecto de lo que lo concierne absolutamente.

3. El modelo del despertar a la situación fundamental que es el más frecuente en la vida adulta no es, sin embargo, ni el único posible ni, seguramente, el primero que conoce el hombre (tanto en el orden del tiempo, cuanto en el del sentido).

Muy al contrario, la Ilustración ha criticado, con razón, tal modelo. Lo ha criticado como si él abarcara la totalidad de lo que cabe entender por religión. A mi modo de ver, ha confundido la superstición con la religión; pero no ha errado demasiado en lo que se refiere a la conciencia religiosa promedio. Por eso la crítica ilustrada fue recibida como un auténtico ataque a la religión por parte de la mayoría de los apologistas de ésta que le fueron contemporáneos, y por eso sigue despertando profundos recelos. Como en el caso de la religión se cumple eminentemente la verdad de que la corrupción de lo mejor es la peor de las corrupciones, sólo cabe, en la conciencia religiosa actual, un agradecimiento profundo a la crítica de la religión tan intensamente practicada por la filosofía desde el siglo XVII al XIX. Levinas ha podido describir este fuego purificador como la liberación que ya alboreó para la conciencia humana en Grecia: liberación de la opinión en el saber;

liberación de la comunión grupal en lo sagrado, para pasar a la relación –nunca de comunión– con el bien, con lo santo.

Creo necesario subrayar este factor, al que aluden, en grado diverso, las aportaciones de Caffarena y Trías, pero al que yo concedo la mayor importancia (junto con la que reconozco a ese otro lugar de experiencias fundantes, tanto cronológicamente como en el orden del sentido, al que he hecho ya una alusión que no he desarrollado todavía).

La filosofía de la religión del presente da prioridad, desde la obra de Rudolf Otto, a la categoría de lo numinoso o a sus múltiples reinterpretaciones. Pues bien, sin prescindir de ella, debe tomarse profundamente en consideración la posibilidad de que lo sagrado y lo santo, para emplear los términos de Levinas, no estén tan cerca como suele suponerse. Otto mismo, por cierto, no describió el sentimiento de lo numinoso como una magnitud verdaderamente irracional o contrarracional, sino, muy explícitamente, aunque sin la debida elaboración, como una experiencia del orden de lo suprarracional, respecto de la cual la razón (entendida, como él lo hacía, desde el interior de la tradición kantiana) se ve llamada a desempeñar el papel de función esquematizadora, en analogía con la función que debe cumplir la imaginación respecto del entendimiento. Este hecho capital suele pasarse por alto. Por mi parte, sostengo, en continuidad con la verdadera tesis de Otto, que la mediación o esquematización ética es absolutamente esencial para la conciencia religiosa, o sea para la crítica de toda superstición. Entiendo esta mediación, sin embargo, en términos extraordinariamente abarcan-tes, que están en tensión, aunque no en clara pugna, con el pensamiento de Otto. Mi tesis es que, aunque sea verdad que en la filosofía práctica de Kant se encuentra muy poco de lo que la conciencia religiosa llamaría propiedad suya en sentido preciso, ella ha puesto de relieve, sin embargo, un estadio previo imprescindible para cualquier conciencia que aún pueda llamarse religiosa en la época postcrítica. Me refiero, en concreto, a lo siguiente:

Si es verdad que el hombre adulto sobre todo es despertado al hecho de su situación fundamental por los miedos y las esperanzas extremos, o sea por el dolor y el gozo profundos, por la experiencia de falta terrible de sentido y de sobra espléndida de sentido, es también verdad que este estado de pregunta, alerta y vigilia no debe ser adormecido por la comunión en la sabiduría tradicional. Debe, por el contrario, elevar al hombre desde el estadio estético al estadio ético de la existencia. Ahora bien, un factor indispensable del estadio ético es, justamente, que en él se exige al hombre experiencia originaria respecto de todo sentido que él viva aceptándolo como suficiente, como verdadero, como definitivamente valioso. Aunque esta exigencia ni mucho menos agote el ámbito del deber, está contenido realmente en el imperativo categórico el mandato de examinar en primera persona del singular la consistencia de las presuntas verdades y los presuntos valores sobre cuya base se eleva todo el edificio de la existencia. Husserl, como Sócrates, ha tenido toda la razón al insistir, por extemporáneas que puedan sonar estas palabras, en el universal deber de filosofía que concierne a todo hombre adulto. No, por cierto, filosofía a la cartesiana, donde un tipo de la experiencia originaria pretende someter a su paradigma a todos los restantes; sino, justamente, filosofía como regreso a las fuentes originarias del sentido, partiendo de la vaguedad ambigua promedio, y sin presuponer nada sobre la variedad y las relativas diferencias de tales fuentes.

En mi modo de afrontar los temas capitales de la filosofía de la religión, debe, pues, la filosofía práctica kantiana dejarse modelar por la fenomenología de la voluntad y del sentir. Max Scheler, Rudolf Otto sin duda han tocado al menos los bordes de la experiencia originaria peculiar de la existencia religiosa; pero no han dado plena cabida en sus descripciones a la verdad que Kierkegaard reconoció: el hecho de que sólo más allá del estadio ético se abre la posibilidad auténtica del estadio religioso. Una cosa es la vislumbre primera de la diferencia entre experiencia moral y experiencia religiosa, y otra, la adecuada plenitud de la

experiencia religiosa. Conformarse con aquella vislumbre (empleo a sabiendas el término de Fries, de cuya escuela se declaraba Otto) es truncar la descripción. No hay que dar por supuesto que existe una esencia genérica de la religión, presente en todas las conductas que sociológicamente se pueden reconocer como religiosas. El de la religión puede muy bien ser el mismo caso que el de la vida, en la concepción que de ella se formó Aristóteles: no un género bien definible, sino un orden que, de ser definido todo él, sólo podrá serlo por su forma eminente, por su plena experiencia originaria. Los breves datos de mi descripción de cómo el hombre adulto sale por momentos del estupor habitual de la falta de lucidez sobre su condición primordial hacen por lo menos plausible mi posición.

En definitiva, es también parte de ella la afirmación de que la metafísica y la religión del hombre que se eleva al estadio ético de la existencia y procura, aunque su vida no se parezca en nada a la del filósofo profesional, permanecer en la indagación, en la fuerza de los problemas y del preguntar, contarán con la realidad objetiva en sentido práctico, con la fe racional-práctica en aquello mismo en que la ponía la *Crítica* kantiana, más ciertos complementos que considero que son esenciales.

El más importante de todos fue sugerido por Blondel, prolongando un tema central de san Agustín, y ha sido mencionado por Caffarena. Para abordarlo, tengo antes que recurrir a más datos primarios.

4. La experiencia de un hombre urgido por la conciencia de la situación humana fundamental permanece abierta a la posibilidad y hasta a la realidad de la presencia del mal auténticamente tal, o sea del mal que no tiene sentido y que rompe el hilo del relato del mundo o de la propia vida. En otras palabras: una existencia éticamente despierta a la plena responsabilidad es, por ello mismo, una existencia muy especialmente vulnerable al dolor, en la acep-

ción decisiva del término. Lejos de gozar de la experiencia de comunión con el sentido logrado, común y tradicional del conjunto de la realidad, se vuelve, en el mejor caso, infinitamente sensible a los estragos del mal.

La fenomenología del mal es, por cierto, sumamente extensa, pero siempre contiene un elemento que se repite en todas las formas de mal: la asfixiante falta de sentido, que amenaza, una vez presente, con disolver todo lo que hubo alguna vez de sentido.

La plenitud de la experiencia del mal, la plenitud del dolor presenta, por otra parte, una estructura extraordinaria: es como si no se realizara en el sujeto que la vive. El dolor más propiamente tal es la desesperación por la desesperación del otro próximo, y en especial cuando se ha contribuido a ella. El mal más intenso es la conciencia de haber colaborado en la desesperación de alguien que importa radicalmente dentro de la trama del sentido de nuestra existencia. La propia desesperación es entonces tan terrible precisamente porque es nada más que una magnitud despreciable, en comparación con la desesperación del otro. Ésta es el mal en plenitud, mientras que la desesperación de uno mismo es, por decirlo de alguna manera, el mal en su extrema despreciableidad, en su extrema miseria. Y es así porque el dolor que sólo o principalmente afecta a su sujeto siempre puede remitir, como ha sabido desde antiguo el pensamiento oriental y ha descubierto el occidental en Sócrates, al mal moral de uno mismo, cuyas consecuencias son incalculables y se extienden, en verdad, al infinito. No hay más que una pizca de exageración en la noción cristiano-oriental de la responsabilidad universal del individuo.

La conciencia religiosa postilustrada está, pues, confrontada esencialmente con la cuestión del mal sin sentido, con el problema de la desesperación y con el de la alteridad del prójimo. La historia del siglo XX subraya de una manera que ojalá sea inolvidable hasta qué punto es verdadera esta afirmación.

Blondel, siguiendo los pasos de la noción agustiniana de la doble voluntad en el hombre, ha descrito la dialéctica de la acción humana en un modo que creo poder recoger desde los fenómenos fundamentales que acabo de evocar someramente. La conciencia religiosa postilustrada es, entonces, la que, sin dulcificar en absoluto la hosca cara del mal sin sentido, descubre al fin –y sólo al fin– que la desesperación que realmente aniquila la existencia no es la última palabra. Mejor dicho: que una desesperación aniquiladora vivida hasta el final se supera a sí misma, muestra su interna imposibilidad.

El filósofo describe esta situación límite y la trae a conceptos; el hombre religioso del tiempo posterior a la crítica radical de la religión, la vive en la forma de la experiencia originaria, la cual, por cierto, es en este caso siempre precaria, siempre pendiente de haber cometido una fatal ingenuidad respecto de las poderosísimas capacidades de sinsentido del mal. Tal experiencia le abre, con todo, la posibilidad de una celebración del arcano de la esperanza absoluta y la gracia redentora en la que se reúne en principio con sus hermanos los hombres sin hacer excepciones, porque no puede nadie excluir a nadie de antemano de la comunidad de quienes han conocido en la práctica real de su acción, aunque no hayan podido elevarlos a plena lucidez, estos fondos reales de la experiencia de lo que significa existir.

Además, una vez que la profundidad de la mediación ética se ha vivido realmente, la sabiduría tradicional y aun ciertas instituciones que de ella dependen adquieren un sentido que de ninguna manera podían tener en el estado de somnolencia antiguo. Esto es sobre todo verdad de las religiones que han conocido fundadores históricos. El Iluminado renunciando a entrar en su *parinirvâna* para acometer la tarea de redimir todo el dolor de todos los hombres; el Cristo que se vacía en la angustia de la condición humana; el Siervo cuyo sufrimiento está misteriosamente relacionado con la expiación de toda violencia, son otras tantas figuras ejemplares de

la conciencia religiosa que atraviesa la crítica de lo sagrado y la devastación del mal en la historia, para adentrarse en la alteridad insuprimible de lo santo, en la pregunta abierta confrontada con el dolor y, por ello mismo, con la celebración de una esperanza más allá de cuanto cabe esperar en el horizonte del mundo finito.

5. No es en absoluto evidente que el hombre sólo se encuentre en la edad adulta con la posibilidad de empezar su camino hacia las experiencias originarias de los ámbitos ético, filosófico y religioso, y que lo tenga que hacer en la mediación que le prestan el miedo y la esperanza (las tormentas providenciales de la vida, como las describe una y otra vez san Agustín). Ya siempre antes ha habido un contacto primero, verdaderamente primordial, involudable –aunque capaz de quedar adormecido– con las realidades esenciales que configuran la situación fundamental de la existencia. Antes de que el concepto trabaje con el material de ella, y antes de que el imperativo categórico de la no violencia y la responsabilidad plena reoriente la vida hacia los factores reales que se descubren con fe práctica ya en los umbrales de la experiencia religiosa madura, el hombre sabe y no sabe sobre lo que significan existir, verdad, tiempo, plenitud. Ha tropezado un día con esas realidades primordiales en su desnuda presencia inesperable, y quizá las ha elaborado lenta y hasta inconscientemente en la fase estética de la existencia, en la fase épica y lírica de ella, antes de la madurez ambigua de la edad adulta. Precisamente en el tiempo entre la inocencia, o sea (y mejor dicho) entre la existencia aún sin estructura de tal, y el otro tiempo en el que ya hay dada esta estructura: posibilidades que no volverán a serlo, opciones y proyectos, decepciones inconsolables...

La experiencia ontológica fundamental se realiza en esa indescriptible bisagra entre la inocencia y la juventud: en el tiempo de la infancia, cuando se revelan conjuntamente la verdad y la muerte, la apariencia y el gozo, la individuación y la alteridad. Ese acto inaugural, no anticipable, que, en el lenguaje de los fenomenólo-

gos, no viene a cumplir ningún horizonte de expectativas de sentido, sino que los inaugura todos a la vez –todos los habituales de la existencia en su familiar estructura), no se sitúa sólo en la protohistoria del género humano, sino en la protohistoria de cada hombre. Y como el niño no puede describir con plenitud conceptual el desbordante contenido de su experiencia, no puede tampoco compartirla con nadie, ni aun con sus compañeros de infancia, más que en las formas protoestéticas del relato, del dibujo, de la melodía. La infancia crea siempre sus mitos, sobre los que en seguida adviene la igualación, quizá brutal, del imaginario colectivo: en el rito de paso esencial, las preguntas abiertas de la mitología semiprivada de la infancia son ahogadas en las respuestas de la mitología ancestral; el sentido quebrado de la existencia estética del niño se recompone en el exceso de sentido de las instituciones sociales sagradas y sus relatos de fundación arquetípica. La precariedad y la ignorancia ambigua de la existencia se curan con el saber abrumador de los dioses. Y así curadas, quedan a la espera de reabrir su llaga con ocasión del miedo y de la esperanza del hombre adulto.

### III

#### Participación escrita del público (selección)

Con el fin de suscitar preguntas y comentarios de los interesados en el tema del seminario, las tesis, resumen de las conferencias, fueron difundidas a través de un folleto y de la dirección de internet de la Fundación Juan March. Algunos de esos comentarios y preguntas llegaron antes de la segunda sesión y contribuyeron a la discusión abierta, otros llegaron después. La selección siguiente procede de unos y otros.

Las religiones postaxiales suelen creer en la posibilidad de un estado de plenitud absoluta y definitiva: la “salvación” o “liberación”. Esa unión plena con lo divino podría alcanzarse prácticamente ya en vida en el estado de santidad o perfección religiosa, que dichas religiones proponen a sus fieles como ideal de vida. Sr. Trías: ¿Puede conservar la religión ilustrada del límite que usted propone este ideal práctico de santificación o divinización del hombre o tiene que renunciar a él? Si debe renunciar a ese ideal ¿no pierde entonces la religión su contenido específicamente religioso quedando sólo en un adorno meramente teórico y estetizante sin praxis ni finalidad propias?

**Javier Ruiz Calderón**

*Profesor de Historia de las Religiones  
Universidad Pontificia Comillas*

\* \* \*

En su conferencia, el profesor Trías hizo mención de un aspecto, a mi entender, fundamental, del fenómeno religioso, como es el de buscar referentes éticos en un entorno dominado por un pensamiento único y por una suerte de mercantilismo exacerbado. Quisiera conocer la opinión del conferenciante acerca de si el hecho religioso tiene por sí mismo capacidad de ofrecer respuestas al menos orientadoras a una sociedad carente de eticidad y dominada por esos paradigmas.

En ese sentido, y también dirijo las siguientes preguntas al profesor Caffarena, ¿qué opinión tienen, por ejemplo, del fenómeno conocido por Teología de la Liberación? ¿Creen que esa Teología, extendida sobre todo entre los sectores sociales más empobrecidos de América Latina, tiene capacidad de ofrecer alternativas éticamente transformadoras a las sociedades del mundo desarrollado?

¿Qué otras manifestaciones religiosas pueden tener esa capacidad en el momento actual?

**Javier Gimeno Perelló**

*Bibliotecario*

*Universidad Complutense de Madrid*

\* \* \*

Tras escuchar ayer sus interesantísimas conferencias, me cabe la duda de si se puede encontrar fuera del ámbito estrictamente religioso un paradigma ético. En mi duda, me inclino a pensar que sí, pero me gustaría que ustedes me dieran su opinión al respecto. Entiendo que ese paradigma ético debe fundamentarse en una concepción más humana y solidaria de la persona y de la sociedad, y que el laicismo, al igual que lo religioso, puede y debe tener cabida en dicho paradigma.

**Jesús Buendía Silvano**

*Estudiante*

*Universidad Complutense de Madrid*

\* \* \*

Sobre la cuestión referente a si el fenómeno religioso admite ser conocido plenamente con la racionalidad, de acuerdo con los planteamientos ilustrados, o si desborda los límites racionales, desde una perspectiva postilustrada, desearía plantear una pregunta sobre la posibilidad de compatibilizar ambos enfoques mediante un concepto amplio de la cognitividad humana en el que se incluyeran las experiencias religiosas, a las que se refiere la tercera tesis de la primera conferencia y que figuran en las experiencias simbólicas de las historias de las religiones.

**Mercedes Palencia Sánchez**

## IV

### Contestación de los conferenciantes

En la sesión del segundo día del SEMINARIO PÚBLICO José Gómez Caffarena y Eugenio Trías, tras escuchar las intervenciones de los dos participantes sobre sus propias conferencias, tuvieron ocasión de contestarles oralmente. Para su publicación en estos *Cuadernos* han preparado además una contestación escrita.

## 1. José Gómez Caffarena

Deseo empezar expresando, ya que no tuve ocasión de hacerlo el martes, mi felicitación agradecida a Eugenio Trías por su magnífica conferencia. Me causó, sobre todo, gran satisfacción lo cercano que pude sentirme del espíritu ecumenista que la inspiraba. Espero que él haya podido también percibirlo así. Es algo más hondo que las diferencias que haya en nuestros planteamientos.

Pasando a las dos excelentes intervenciones de esta tarde, tengo también que expresar, antes que nada, un caluroso aplauso y agradecimiento. Han sido una aportación extraordinariamente sugerente en el esfuerzo por pensar la religión.

Voy a centrar mi atención en la de Manuel Fraijó y sólo con suma brevedad diré antes algo de la de Miguel García Baró. Ésta me ha parecido una meditación muy honda y muy densa, que requeriría de mi parte lectura pausada antes de permitirme tomar posición o hacer observaciones. Y, como realmente ha suscitado en mí mucho interés, quedo a la espera de leerla y con la promesa de hacerlo, dándole el tiempo de reflexión que merece.

Centrándome, pues, ahora en Manuel Fraijó, diré ante todo que lo primero que creo hay que agradecer a su intervención, como a todas las suyas, es su extraordinaria claridad y cercanía. Y ese admirable dominio del pensamiento alemán de los últimos siglos; que en este caso le ha servido para percibir, de modo certero y oportuno, el **cambio de centro de gravedad** que supone nuestro debate: desde el “tema Dios” al “tema religión”.

No es sólo que ya no demos sin más a Dios como un tema de obligado tratamiento en la Metafísica; y que lo que nos preocupe ante todo como objeto de la reflexión filosófica sea la religión en

cuanto hecho antropológico (en el que el ser humano busca a Dios). Ese es un giro que ha marcado nuestra época y que Manuel Fraijó tiene bien estudiado y asimilado. Pero lo que Manuel Fraijó ha destacado hoy acertadamente como llamativo se refiere a un paso ulterior del proceso dicho. Porque podría ser –y es muchas veces– que, incluso en “filosofía de la religión”, sea Dios lo que podemos llamar “centro de gravedad” de los debates. Que pueda no ser así, eso es aquello sobre lo que Fraijó ha querido llamar la atención como algo nuevo y significativo.

Creo que hay que darle razón y agradecer su llamada de atención. Es muy justa la extrañeza que ha expresado Fraijó ante el hecho de que puedan hoy formularse dos series de diez tesis sobre la religión que no contengan mención de Dios. Esto es algo sintomático. Y que no se explicaría suficientemente en nuestro caso por el solo hecho de que el lema del seminario no haya sido “Pensar a Dios”, sino “Pensar la religión”. Pues en nuestro mundo occidental era la religión, hasta hace muy poco, tan inseparable de Dios que no hubiera sido pensable tal separación. Fraijó cultiva la filosofía con rigor académico pero también con cercanía a la sensibilidad de los humanos de aquí y ahora. Es eso, creo, lo que le ha hecho detectar más agudamente el cambio ocurrido.

Que pueda ocurrir es, desde luego, significativo y hay que preguntarse de qué. Por supuesto, indica que los autores de las tesis hemos tomado el presente seminario –creyendo interpretar la idea de los organizadores– con ánimo fuertemente académico. Creo que los acentos puestos en las tesis atestiguan además esa voluntad “ecumenista” a que he aludido antes: una concepción universalista de la religión y la voluntad de atenerse a ella.

Como no será difícil comprender, a mí no me deja satisfecho lo que acabo de decir, aun teniéndolo por válido. No puedo por menos de preguntarme por la medida en que, en mis tesis, no sea Dios “centro de gravedad” y, en esa medida, por la razón de ello.

Para responder, debo –claro es– comenzar observando que la omisión de Dios no es total en esas tesis: aparece en la sexta y la séptima; que son las únicas de las diez en las que se desciende a lo concreto. Y debo también observar que los términos usados en tales menciones (“Dios único” y “revelación de Dios”) hacen que ellas no sean menciones cualesquiera, sino muy densas y específicas. Resultan aun así breves en exceso y posiblemente crípticas en su contexto. Tengo, pues, que agradecer a Manuel Fraijó la oportunidad que su observación me brinda de explicitar un poco su sentido. Y hacerlo ahora, si no con la extensión que el tema pediría, al menos con la que tolere el espacio posible en esta última intervención.

La preocupación que presidía mis breves menciones, acorde con la tarea más general de las tesis y del seminario, era lograr una **comprensión correcta del significado peculiar del monoteísmo** en el ámbito del universo (de experiencia y expresión) de las grandes religiones. He llegado a pensar, tras muchos años de reflexión sobre algo que me importaba personalmente mucho, que **sólo así se capta y valora lo que el monoteísmo dice cuando dice: “Dios”**.

La idea que he llegado a hacerme, mediante la aplicación de categorías fenomenológicas a los datos históricos, es que a lo que expresa la confesión del “Dios” único –y a la experiencia religiosa que subyace– no se llega como se llegaría al “más excelente de los dioses”. Sino por una profundización en la religiosidad que hace trascender todo ese despliegue hierofánico que es el politeísmo “hacia el **Misterio allende las hierofanías**”. Y que quizá, en consecuencia, es esto lo más importante que hay que decir sobre Dios. O, expresándolo con otras palabras: que a Dios condujo una experiencia homóloga de la que en la India condujo contemporáneamente a *Brahman*. Eso sí, con la peculiaridad de no implicar abandono de la actitud personal de invocación.

**Dios** no es menos “Absoluto” que **Brahman**, pero es abordable con actitud interpersonal: lo que implica la síntesis de absoluto

con predicados como “amor”. Como destaco (t. VII), es por ello esencial en el monoteísmo la figura mediadora del “profeta”, que invita a invocar con él a Dios y trasmite su “revelación”.

Todo esto quedó demasiado poco desarrollado, no sólo en mis tesis escritas sino también en la exposición oral del martes. Quizá, aun tras la aclaración que acabo de hacer, resulta todavía poco atento a lo que es de hecho nuestro clima cultural. Para mí, la comprensión que lo dicho permite del significado de “Dios”, si no le devuelve el papel de “centro de gravedad” que tiene en la mente de muchos aún hoy, y que tuvo en el debate teológico y filosófico tradicional, sí le asigna un papel absolutamente singular en ese nuevo planteamiento en el que el centro de gravedad más manifiesto es la religión como tal.

Y, empalmando con esto que acabo de decir, me voy aún a permitir añadir -y querría que no fuera simple autojustificación- un alegato en favor de lo que esas mis tan sobrias menciones tienen de **“discretas sobre Dios”**. Temo que tanto la teología tradicional como la filosofía clásica de Occidente no han tenido, por razones diversas, esa “discreción sobre Dios”. Unos y otros han querido muchas veces saber demasiado; y temo que eso, que es en sí muy comprensible por el interés humano de tal saber, haya agravado - y agrava aún a veces- los problemas siempre arduos del tema que es “pensar a Dios”. ¿No nos vendría bien tener siempre más rigurosamente delante aquel cauto aviso de San Agustín: *“si comprehendisti, non est Deus”*?

Y añadiría aún en este improvisado alegato a favor de esa “discreción sobre Dios”: aunque “Dios” es una figura del Misterio que no podemos tener por empíricamente universal en el ámbito de las grandes religiones –sino surgida en las condiciones concretas a que me he referido y que, insisto, deben no echarse en olvido–, **a lo que los creyentes en Dios apuntamos, lo queremos universal**. Séame permitirlo expresarme así: “Si Dios es Dios, es de todos;

incluso de los que no lo invocan como ‘Dios’”. Es el Misterio allende toda hierofanía, al que todos vamos.

Repetiré, para concluir mis aclaraciones sobre Dios, que en este seminario me ha guiado, –quizá en exceso– el *pathos* de lo ecuménico, al que ya aludí al destacar lo cercano que me había encontrado de la preocupación de Eugenio Tρίας. Estoy convencido que, en el ámbito religioso, el gran tema del siglo XXI va a ser el diálogo convergente de las grandes religiones.

Pero deseo aún añadir algunos comentarios más a las tan certeras observaciones de Manuel Fraijó. Para subrayar la relevancia humana del monoteísmo, hizo otra afirmación en relación con la “**salvación**”, que yo he destacado como clave pero en términos generales; y mantuvo que le encuentra en la figura de la **plenitud escatológica** propuesta por los monoteísmos (Cristianismo e Islam) un **sentido humano** que no alcanza en otras de sus figuras históricas. Para nuestra humanidad contemporánea, tan sensible al mal y a la muerte, esa figura (por misteriosa que haya siempre de quedar) será hoy una clave de **esperanza** la más comprensible –“que el verdugo no haya triunfado definitivamente sobre sus víctimas”–; quizá la que más atraiga hacia la religión. Comparto lo sustancial de estas afirmaciones. Pienso que no es separable el monoteísmo de la esperanza escatológica; y que tiene ahí un atractivo singular, aunque quizá al precio de un plus de dificultad ante la mente crítica.

Esto último que acabo de insinuar me lleva a referirme por fin, ya muy brevemente, a la otra observación crítica que me formulaba Manuel Fraijó: la escasa entrada que mi tesis primera da a la consideración de “la **verdad** de la religión”. Creo que tiene simplemente razón; y que hubiera podido ser mayor. Tal como está, todo mi esfuerzo por pensar la religión queda finalmente referido a su función antropológica y a su “**esencia**”. El que así haya sido se debe, seguramente, a la constricción que me imponía la necesaria

brevedad al unirse a una voluntad mía de relativa compleción, posiblemente desacertada.

La advertencia que hago, en la tesis I, sobre que quien se aventura a abordar el tema de la verdad de la religión debe empezar explicitando los supuestos desde los que lo hace responde a una convicción personal ya antigua, siempre más y más confirmada por el mal resultado de discusiones que no la han tenido en cuenta. Supongo que eso habrá pesado en mi excesiva sobriedad: incluso ahora no veo claro por dónde habría que orientar un desarrollo oportuno de este tema. Que tiene aún, como es patente, otra dificultad: un tratamiento de la “verdad” de la religión ha de aludir a los compromisos personales (“fe”, de uno u otro tipo); lo que obliga a desarrollos complementarios que habrían exigido no poco tiempo.

Tampoco ahora es ya oportuno que yo consuma más tiempo. Sólo querría para terminar felicitar a los organizadores del seminario por su iniciativa, al público por su paciencia y a los colegas participantes por sus aportaciones tan enriquecedoras.

## 2. Eugenio Trías

Tiene razón Manuel Fraijó en su observación, relativa a la intervención magnífica de mi amigo Gómez Caffarena y a la mía, que en un diálogo sobre religión no se haya hablado de Dios. Su intervención, lo mismo que la de García-Baró, han perfilado aspectos que pueden dar una visión amplia y certera respecto al asunto que nos ocupa. Y si Dios no ha aparecido, salvo en perífrasis o en forma elíptica, quizás se deba a un particular pudor, o a un modo de aprensión responsable, como si la omisión fuese el mejor modo de aproximarse a lo que, quizás, en su más secreta esencia consiste. Quizás al silencio que le constituye, o a ese silencio que encarna y personifica, sólo puede responderse de

modo indirecto y analógico, a través de símbolos. Quizás sea, en principio, una personalización posible de la trama simbólica en la cual, en tanto que sujeto de ese silencio que le es constitutivo, parece mostrarse y manifestarse. Insisto en ese carácter simbólico que, lejos de aminorar su realidad y existencia, la preserva y resguarda en su misterio. Pues Dios es quizás la encarnación personificada de ese misterio que nos rodea y embiste, constituyendo lo más familiar y próximo en su mismo modo de ofrecerse como lejanía y trastorno.

Ignacio de Antioquía, antes de los gnósticos valentinianos, ya hacía referencia a ese Dios del Silencio que parece constituir el más propio nombre o atribución de su esencia. El abismo de su misterio era, para los gnósticos, sólo comprensible como Silencio, de ahí que iniciaran la procesión de sus atribuciones con una peculiar conjunción, o enlace matrimonial: el que forman Abismo y Silencio. El gran misterio de Dios y del mundo, el misterio onto-teológico por excelencia, tiene que ver con el hecho, empírico, de la *revelación* mediante la cual ese *ignotum* = X se llega a manifestar, o da lugar a una mostración *ad extra*. Esa constitución de otro es, sin duda, el gran tema y problema que arrastra toda reflexión religiosa y teológica. No el Otro relativo a nosotros; más bien esa alteridad que *somos* en relación a ese misterio abismal –y silencioso– respecto al cual *algo somos*.

Insisto en el carácter simbólico, sim/bálico, de esa conexión; o de esa conjunción tensa y dificultosa, quizás conjunción/disyunción, en donde las dos partes de la moneda y medalla que componen el símbolo se arrojan una contra otra (con el fin de que su encaje, o desencaje, se revele). Ese carácter simbólico es, para mí, definitorio y definitivo en relación a todo el ámbito y entramado que constituye la religión. Ésta halla en esa madeja simbólica su verdadera esencia, de la que extrae su exégesis narrativa, el mito, o su implantación ritual, el sacrificio. Y el símbolo es *eso que somos* en la medida misma en que nos hallamos polarizados y

vinculados con esa “otra parte” (simbolizada) que no está a nuestra disposición.

Yo creo que todas las religiones adquieren su verdad en el reconocimiento de ese carácter simbólico; éste les preserva de su específica revelación; y a la vez les impide su *hybris*. Una religión que adquiere la plena conciencia de ese natural simbólico alcanza, a mi modo de ver, su sana y saludable madurez, su mayoría de edad, su estadio adulto. Tal carácter no disminuye lo más mínimo su capacidad de verdad; tampoco sus efectos salutíferos, relativos a la “gran salud” que de toda religión se espera. Y adquiere así mismo su conciencia de fragmento, en la cual se halla implantada su necesaria oblación. Se sabe al fin como una parcela insustituible del gran tapiz que la religión, como inagotable fuente de revelación, va tejiendo.

**Manuel Fraijó** (Guadalcazar, Córdoba, 1942) es catedrático de Filosofía de la Religión en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Entre sus obras figuran: *Fragmentos de Esperanza* (1992), *Filosofía de la Religión. Estudios y Textos* (1994), *El cristianismo. Una aproximación* (1997) y *A vueltas con la Religión* (1999).

**Miguel García-Baró** (Madrid, 1953) es profesor de Filosofía en las Universidades Complutense y Comillas (Madrid). Es Director de la colección *Hermeneia* de Ediciones Sígueme (Salamanca) y director de *El Olivo* (revista del Centro de Estudios Judeo-Cristianos de Madrid). Entre otros, es autor de los siguientes libros: *La verdad y el tiempo* (1993), *Ensayos sobre lo absoluto* (1993), *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* (1999) e *Introducción a la teoría de la verdad* (1999).

**José Gómez Caffarena** (Madrid, 1925) es profesor emérito de Filosofía en la Universidad Comillas de Madrid. Colaborador en el Instituto Fe y Secularidad (del que fue director entre 1972 y 1986 y actualmente presidente del Consejo) y del Instituto de Filosofía del CSIC. Autor de una docena de libros del ámbito de la Filosofía de la Religión, entre los que figuran: *Metafísica fundamental* (1969, reed. 1983), *El teísmo moral de Kant* (1983) y *La entrada humanista del Cristianismo* (3ª ed. 1987).

**Eugenio Trías** (Barcelona, 1942) filósofo y escritor, es actualmente catedrático de Historia de las Ideas en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Ha obtenido entre otros, el Premio Nacional de Ensayo por *Lo bello y lo siniestro* (1981) y el Premio Internacional Friedrich Nietzsche (1995) por el conjunto de su producción y trayectoria filosófica. Es también autor de *La edad del espíritu* (1994), *La razón fronteriza* (1999) y *Ética y condición humana* (2000), entre otros títulos.

