LA FILOSOFÍA, HOY (IV)

Filosofía de la religión

José Gómez Caffarena (Madrid, 1925) es jesuita, licenciado en Teología y doctor en Filosofía. Es profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Comillas (Madrid), colaborador del Instituto Fe y Secularidad (del que fue director entre 1972 y 1986 y actualmente presidente del Consejo) y del Instituto de Filosofía del C.S.I.C. Autor de una docena de libros del ámbito de la Filosofía de la Religión.

Como preámbulo es útil una breve reflexión sobre un hecho relacionado con el mismo título. Se advierte en el mundo filosófico reciente la tendencia a una parcelación en ámbitos múltiples, designados mediante un genitivo objetivo: «filosofía *del* lenguaje», «filosofía *de* la ciencia», «filosofía *del* hombre», etc. Tal tendencia puede ser sintomática de algo que bien podría expresarse así: los cultivadores de la filosofía han hecho autocrítica y reconsideran su función. No es el único indicio de una sensación de incomodidad social, en un mundo en que son las ciencias las que cuentan con un prestigio más indiscutido. (Antaño, incluso no se marcaba distinción entre ciencia y filosofía; sí, en cambio, desde Kant y, sobre todo, desde la segunda mitad del siglo XIX.)

La utilización del genitivo objetivo (con las preposiciones: *de*, *of*...; o el correspondiente artificio alemán de la composición: *Religionsphilosophie*, etc.) implica una sectorialización. Que tiene, sin duda, que ver con el amplio y complejo desarrollo de las ciencias. Han sido los científicos quienes más han sentido la necesidad de acotar ámbitos precisos de competencia, adecuados a mé-

* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a Ciencia, →

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

todos exigentes y diferenciados. Urgidos de este modo por la presencia social de las múltiples ciencias, los filósofos han sentido a su vez la necesidad de definir ámbitos y métodos diferenciados para su trabajo. Ello no supone necesariamente que renuncien a la ancestral voluntad de unidad y autonomía; pues la misma posibilidad de las filosofías sectoriales reclama en buena lógica la legitimidad de un ámbito previo como el que Aristóteles llamó «filosofía primera». Pero los filósofos de hoy, más modestos y realistas, cultivan con preferencia campos que fueron «filosofía segunda»; ahora con nuevas características.

Me parece que cabe dividir las hoy proliferantes «filosofías sectoriales» (filosofías de-) en dos bloques. De un lado caerían algunas que son abiertamente metateoría referida a *las ciencias* en general o a una determinada ciencia («filosofía de la física, de la biología...»); por otro, otras que se anuncian como reflexión sobre un sector *de la realidad*: «de la naturaleza, del hombre»; y en este último capítulo entrarían filosofía del arte, filosofía del lenguaje, filosofía de la historia... Mirando desde este ángulo, es ahí donde hay que situar, al menos de entrada, a la «filosofía de la religión».

Me parece, por otra parte, que puede la filosofía de la religión reclamar una posición de cierto privilegio dentro de las filosofías sectoriales; algo que quizá se refleja ya en el hecho mismo de haber sido una de las primeras denominaciones del tipo, vigente ya desde finales del siglo XVIII. La razón está en la vinculación entre la finalidad y función antropológica de filosofía y religión, tal como puede ser documentada en la historia de las culturas occidentales. Dedicaré a tal vinculación un primer punto de mis reflexiones, antes de pasar en los siguientes a presentar lo que hoy se trabaja a título de «filosofía de la religión».

→
Lenguaje, Arte, Historia, Prensa, Biología, Psicología, Energía, Europa, Literatura, Cultura en las Autonomías, Ciencia moderna: pioneros españoles, Teatro español contemporáneo, La música en España, hoy, La lengua española, hoy, y Cambios políticos y sociales en Europa.

'La filosofía, hoy' es el tema de la serie que se ofrece actualmente. En números anteriores se han publicado ensayos sobre *La ética continental*, por Carlos Thiebaut, catedrático de la Universidad Carlos III, de Madrid; *Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)*, por Fernando Quesada Castro, catedrático de Filosofía Política en la U.N.E.D; y *La filosofía del lenguaje al final del siglo XX*, por Juan José Acero Fernández, catedrático de Lógica de la Universidad de Granada.

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

1. Religión y filosofía en la historia occidental

Caben diversas versiones de la mencionada vinculación; y puede ser útil partir de la que expresó Augusto Comte en su conocida «ley de los tres estadios»: la humanidad, en su evolución cultural, ha pasado del estadio religioso (mítico) al filosófico (metafísico) y de éste al científico («positivo»). Esta sucesión está vista desde un mayor aprecio del saber científico (menos ambicioso, pero al fin operativo) y deja entender que cada estadio elimina en principio a los anteriores. Esto último es patentemente cuestionable, por cuanto no aparece realizado ni en vías de realización. Pero la visión comtiana tiene la innegable ventaja de relacionar no sólo religión y filosofía sino filosofía y ciencias. Y expresa un hecho indudable, que es la sucesión cronológica de la aparición. No es difícil reconvertir el modelo y entenderlo referido a la progresiva aparición de funciones antropológicas. Lo que se pide es, entonces, precisar el significado de éstas.

Esbozaré, pues, ante todo, una descripción elemental de la función de la «religión». El punto de partida más razonable es el histórico, buscando lo común bajo sus múltiples manifestaciones. No es fácil, pero tampoco es imposible. A la recopilación de datos observables del pasado y del presente debe seguir un intento de interpretación comprensiva, así como la apelación a ciertas categorías básicas de las actuales ciencias humanas (psicología, sociología). He aquí una posible formulación sintética:

La religión se sitúa en la esfera humana de lo que hoy nos gusta denominar «sentido de la vida» –algo que entendemos bien, aunque no es fácil de describir; pues quizá es ya, mirando a la inversa, secularización de una palabra clave del léxico religioso, «salvación»–. Ésta tiene que ver con la realización plena de nuestras aspiraciones; y supone que la realidad no queda agotada por lo empírico que somos y en lo que estamos, sino tiene una dimensión «de profundidad». Los estudiosos actuales del hecho religioso prefieren para esta dimensión el término «sagrado» –buscando algo universalmente válido, toda vez que hay religiones que no cuentan con «Dios»–. Como instancias concretas del «sentido de la vida» cabe reconocer la legitimación de las instituciones sociales, la fun-

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

damentación del orden ético y una suficiente conciencia de que el Universo «está bien» a pesar de lo que en él encontramos de mal. Debe aún añadirse que el medio expresivo propio del ámbito de lo sagrado y del sentido es «simbólico» (típicos los ritos y los mitos).

Se trata, dicho de otra manera, de una *sabiduría* (teórico-práctica) que ayuda a llevar el peso del existir. Es bueno darle este nombre, porque prepara la conexión con esa profesada «búsqueda de sabiduría» que es, según su misma etimología, la «filo-sofía». En las culturas arcaicas, hay que añadir, no hay gran diferenciación entre el *saber* de esa *sabiduría religiosa* y los saberes concretos relativos al quehacer humano en el mundo. La progresiva complejificación social va acrecentando la diferencia: «lo sagrado» se va paulatinamente separando de «lo profano»; se desarrollan también específicas instituciones religiosas.

Sólo al final del proceso aparecerán las *ciencias* (más y más fraccionadas y más rigurosas en sus exigencias metódicas); en su posición intermedia, la *filosofía* prolonga de algún modo lo sapiencial-religioso, a la vez que anticipa lo científico. Si un término la caracteriza, es «razón». Pues mientras el medio expresivo de la sabiduría religiosa es (según dije) el símbolo, la filosofía intenta otro más riguroso (conceptual y argumentativo). Ahora bien, la misma necesidad de rigor conducirá finalmente a usos racionales más manejables y contrastables, cuales son los de las ciencias. La filosofía tendrá entonces su crisis.

La evocación de este proceso ayuda mucho a percibir la peculiar relación de la filosofía a la religión. Puede decirse que es «su heredera». Un papel que ha realizado en sus momentos más creativos (en Grecia, en la Modernidad occidental) reemplazando a la religión en sus funciones –algo así es, a este respecto, lo que llamamos «secularización»–; en otros momentos, en el seno de las grandes tradiciones religiosas culturalmente dominantes (Judaísmo, Cristianismo, Islam), ha sido llamada a prestar su ayuda para la elaboración de un pensamiento propio de la religión (la «teología», de la que la filosofía habría de ser «doncella»).

Es, pues, una relación ambivalente. Evoquemos su punto neurálgico: las filosofías han tendido a conceptualizar a «Dios» (que era como el polo último del ámbito religioso de «lo sagrado»). Han

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

teorizado sobre «Dios», entendiéndolo como *lo Absoluto* (el «Ser Necesario, Infinito, Único»), y han argumentado en su favor. Esta ayuda ha dado a los monoteísmos una fuerza especial, dotándolos de una vertiente «racional» menos presente en otras religiones –o bien, presente de otros modos–. Al final, no obstante, ha conducido a crisis: no pocos creyentes han rechazado al «Dios de los filósofos» en nombre del «auténtico Dios»; y, por el otro lado, análisis más críticos de una filosofía ya alertada por el crecimiento de los conocimientos científicos han problematizado la noción de «Absoluto» y, sobre todo, sus presuntos argumentos.

2. *El surgir de la filosofía de la religión*

Así es como se ha llegado –en la Europa del siglo XVIII– al nacimiento de la filosofía de la religión. Una filosofía sectorial en la forma. Pero no una cualquiera; ya que surge de la misma situación de «heredera de la religión» que tiene en su historia la filosofía y conserva, por tanto, una peculiar cercanía a la filosofía primera. (No hay que olvidar que, para el mismo Aristóteles, que fraguó la denominación, la filosofía primera era «teología».)

Precipitó este cambio el desarrollo –ya en clima moderno– de la llamada «Teología natural», una disciplina de «metafísica especial» centrada en el tema «Dios» (tema que los escolásticos medievales abordaban simplemente en la Metafísica). Hecho objeto de una disciplina filosófica resultaba más claramente problemático, al no ser objeto de experiencia como el mundo y sus componentes. No fue difícil ver que si una disciplina había de abordar tal tema, no sería una «Teología (natural)», sino más bien una «Filosofía de la religión».

Coincidieron también relevantemente otros factores culturales típicos de la Modernidad europea. Las guerras de religión habían evidenciado los males de las concepciones religiosas estrechamente dogmatistas, haciendo añorar una «religión natural» universal, no ligada a sistematizaciones concretas. Los descubrimientos geográficos habían también ensanchado ya el mundo conocido y mostrado la realidad de otras formas concretas de religión. En un orden

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

diverso, los avances de las ciencias positivas ponían en cuestión toda filosofía propiamente metafísica: la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant (1781), hacía obligado el replanteamiento.

El acta de nacimiento de la filosofía de la religión ha quedado firmada por tres filósofos, que, por cierto, le han conferido tres orientaciones muy diversas. Todavía sin el nombre, la certificación cronológicamente más antigua es la dada con la aparición (1779, póstuma) de los *Dialogues concerning Natural Religion*, de David Hume. La elegante ambigüedad del estilo (diálogo) no oculta la opción escéptica del pensador escocés. No encuentra fecundo el camino más metafísico de argumentación en pro de Dios empleado por las grandes filosofías racionalistas del siglo XVII. Si un argumento puede dar plausibilidad a la fe monoteísta es el más empírico que parte del orden del mundo; pero se trata sólo de un débil argumento de analogía y que tiene que arrostrar, en el terreno menos propicio, el tremendo contraargumento que supone la existencia del desorden.

El acta definitiva de nacimiento será la firmada 40 años después, en el último decenio de su vida (1821-1831), por el alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quizá el mayor metafísico de todos los tiempos. Es muy sintomático que sean las *Lecciones sobre filosofía de la religión* su último gran esfuerzo: siempre le preocupó la religión –y mantuvo que, en el proceso histórico de las religiones, es el Cristianismo el estadio final, «la religión consumada»–. En realidad, como él mismo reconoció, la filosofía de la religión no hace sino expresar, en relación con la historia humana concreta, la esencia misma del sistema filosófico. En el estilo hegeliano aparece al máximo que la filosofía de la religión no es sectorial sino en la forma, coincidiendo en el fondo con la filosofía primera. La filosofía se declara sin ambages heredera de la religión; un honor para ésta que, naturalmente, tiene un precio: ha de «superar» sus expresiones más propiamente religiosas en favor de los conceptos filosóficos. Es sabido con cuánto énfasis proclamaría el danés S. Kierkegaard su negativa a pagar tal precio.

Y entre 1779 y 1821, señala aún 1793 otra fecha natalicia para la filosofía de la religión. Tampoco esta vez llevaba aún el nombre, pero sí uno muy cercano. «Doctrina filosófica de la religión» lla-

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

mó Immanuel Kant a la de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*. También con un estilo peculiar, el más complejo de los tres. Kant incorporaba el impacto de Hume –por quien dijo haber sido «despertado del sueño dogmático»–; pero trataba de superarlo. Hegel, por su parte, pondría empeño en marcar distancias con Kant (cifrándolas certeramente en la revalorización del «argumento ontológico», que había focalizado la crítica kantiana a la Teología natural). La actitud kantiana respecto a la religión no es escéptica como la de Hume. Es, como en Hegel, de heredero; pero heredero más respetuoso con la figura histórica de la religión, que no intenta su trasfiguración filosófica. Por eso precisamente –tras mantener un «teísmo moral», es decir, una versión mejor de los intentos de conceptuación y prueba de Dios, en «fe racional»– filosofa sobre la religión *dentro de los límites de la razón*, sin negar legitimidad a la religión histórica más allá de esos límites. Como filósofo, profesa mantenerse en un «círculo interior», inscrito en el más amplio de las religiones históricas –a las que sólo impone el *no excluir* nada del «interior», de la «religión de la razón»–.

No es, en modo alguno, anecdótica esta historia del nacimiento triple de la filosofía de la religión. Se trataba de tres enfoques posibles. O bien se mira lo religioso como un hecho entre los hechos, filosofando sobre él con los mismos criterios que se emplean ante cualquier otro. O se reconoce la matricialidad de lo religioso en la cultura y, en especial, respecto a la filosofía; en cuyo caso, cabe aún: o bien concebir la filosofía como su versión madura, llamada a suplirlo, o bien mantener la diferencia de funciones, buscando armonizarlas críticamente[1]. La muy rica producción posterior –que ha adquirido, incluso, ritmo creciente en el último tercio de nuestro siglo–, aun divergente en muchos otros puntos de enfoque y supuestos, sigue mostrando la huella de la triple posibilidad que evidenció en su primer nacimiento.[2]

3. Situación actual y tareas pendientes

Tal vez lo más característico del trabajo que se realiza en este ámbito en los últimos decenios viene dado por la búsqueda de un

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

más correcto tratamiento de los temas, en perspectiva interdisciplinar. Ante todo, ¿cómo hablar de religión sin atender a la *historia de las religiones*? Ni a Hume ni a Kant ni, sobre todo, a Hegel se les pasó por alto esa obligada atención. Pero es incomparablemente más que lo que ellos pudieron saber lo que, sobre la realidad histórica del hecho religioso, podemos saber hoy, tras un siglo largo de serias investigaciones monográficas. Esto hace incluso que muchos juzguen hoy con dureza lo escrito por los filósofos sobre lo religioso y lleguen a mirar con recelo la «intromisión» filosófica. Esta última actitud es ya injusta; pero es innegable que a quien hoy quiera filosofar sobre religión hay que exigirle ante todo un buen conocimiento de su historia.

También, como es obvio, se le pedirá tener en cuenta el trabajo científico que se viene haciendo sobre lo religioso desde los métodos propios de las ciencias humanas: etnología, sociología, psicología. En realidad, son los mismos cultivadores de estas disciplinas los primeros que, sin el nombre, hacen filosofía en no pocos momentos de su esfuerzo, puesto que se elevan a consideraciones teóricas de gran envergadura para encuadrar el trabajo más empírico. (Las ciencias humanas, incluso si se proponen como modelo ideal las ciencias naturales, deben siempre apelar a hipótesis más generales y alejadas de la contrastación.)

Como complemento necesario de la historiografía, y para corregir el defecto en que incurrieron historiadores apresurados de finales del siglo XIX y comienzos del XX, se ha desarrollado ampliamente en los dos últimos tercios de nuestro siglo una tendencia que se ha autodenominado «fenomenología de la religión» y ha apelado a la necesidad del máximo de «comprensión» de los fenómenos religiosos, evitando «explicaciones reduccionistas». Aun con dificultades a la hora de definir su estatuto epistemológico, la tendencia se ha acreditado por sus innegables resultados. Con la fenomenología, pues, más todavía que con las ya mencionadas ciencias humanas, ha de contar hoy la filosofía de la religión. Ello hace que, para muchos de los que la intentan, un buen programa arranque de la fenomenología (a través de la cual incorpora la aportación historiográfica), para prolongarse en un tipo de reflexión a la que cuadra bien el título de «hermenéutica».

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

Pero habrá que subrayar que no habrá auténtica filosofía si no se va más allá del esfuerzo de descripción comprensiva (y estructuración) del fenómeno religioso, que define a la «fenomenología de la religión». Como tampoco si, con las ciencias humanas de lo religioso, el análisis queda en las funciones que lo religioso juega en la vida humana. La ambición que dio origen a la filosofía no queda satisfecha si no formula esas cuestiones radicales que clásicamente ha expresado como cuestiones sobre la «esencia» y «verdad» de las cosas. El científico enuncia: los humanos necesitan «sentido de la vida» y lo buscan en los símbolos religiosos. El fenomenólogo ensaya el comprender los logros de «sentido» de cada religión y de la religión como tal. El filósofo no podrá inhibirse de buscar (encuéntrelo o no) *qué es eso del «sentido»* que el hombre religioso busca, y *qué plausibilidad racional* tiene su presunto encuentro por el hombre religioso.

Naturalmente, el filósofo hablará hoy de todo eso con lenguaje muy modesto. Y se preocupará muy primariamente de analizar y autocriticar los supuestos desde los que habla (que fácilmente lo distancian de otros). Quizá acabo de mencionar con estas últimas sugerencias una de las tareas más importantes que tiene aún pendientes la filosofía de la religión. Falta no pocas veces esa autorreflexión –en éste como en otros ámbitos filosóficos–. Con lo que el diálogo mutuo se hace difícil y se genera animadversión en los lectores, con desprestigio de la filosofía. Llamemos, si se quiere, *metodológica* a esta tarea.

Añado sólo una mención de otras tareas que entiendo están planteadas. Hay una *epistemológica*: urge delimitar (sin cicatería pero sin excesiva laxitud) los fueros del peculiar lenguaje «simbólico» religioso y su contraposición con el conceptual; ello es relacionar el «mundo» de las representaciones religiosas con el de las científicas, algo que hoy necesitan también los creyentes. Afín con ésa es otra tarea quizá denominable *psicológica*: la delimitación de la «experiencia religiosa» en su peculiaridad (incluida la mística) y en su relación con otras afines, como la ética y la estética. No podrá olvidarse otra tarea, quizá más cercana a la *metafísica*: la indagación de la coherencia de cada determinada visión religiosa del mundo. Urge también como tarea *una filosofía de la historia de las*

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

religiones; la coyuntura actual de la humanidad hace muy relevante una justa apreciación de lo común y lo diferencial en las diversas tradiciones religiosas. De ahí brotarían criterios que podrían orientar el diálogo interreligioso.

Pero, en vez de proseguir, con afán de exhaustividad que sería ingenuo, esta enumeración de tareas que dan actualidad a la filosofía de la religión, veo importante ponderar, para terminar, la relevancia práctica de la últimamente mencionada. En el mundo actual –para sorpresa de quien tomara en sentido muy riguroso la ley de Comte– vivimos, más bien, un «retorno de lo religioso». Y son patentes sus grandes ambigüedades y el peligroso potencial de intolerancia y violencia que acumula. Pienso que, entre los esfuerzos humanos que más pueden contribuir a superar justa y equilibradamente tal peligro está la filosofía de la religión. Y que esto es lo que la hace más digna de atención. □

Notas

[1] Ya en 1967 acertó James Collins, en su libro *The Emergence of Philosophy of Religion* (Yale Univ. Press), a destacar la relevancia de la triple autoría (Hume, Kant, Hegel) de la naciente filosofía de la religión.

Es sugestiva la fiel correspondencia del triple estilo con la tipificación ternaria de las «cosmovisiones» esbozada por W. Dilthey (ver, p. ej., su *Teoría de las concepciones del mundo*, publicada póstuma en 1911, trad. «Revista de Occidente», Madrid, 1974). Hume es claro representante del tipo «naturalista»: epistemología empirista, ontología materialista, ética hedonista. Kant, del «idealista de la libertad»: prevalencia de lo ético, epistemología y ontología con relieve de la subjetividad. Hegel, del «idealista objetivo»: buscador del sistema y la armonía de contrarios, epistemología y ontología simplemente «racionales», ética de coherencia con lo real.

[2] Para una idea de conjunto de lo que ha sido hasta ahora la disciplina, nada mejor que el libro colectivo, editado por Manuel Fraijó, *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994. Útil también la serie con subtítulo *Materiales para una filosofía de la religión* (eds. J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones), Anthropos, Barcelona, 1992 ss., de la que hasta ahora han aparecido tres volúmenes.

Para apreciar el auge reciente del interés por estos estudios en nuestro país, valga remitir al documentado estudio de Gabriel Amengual: «25 anys de filosofia de la religió. ¿Un nou ressorgir?», en *Comunicació* (Mallorca), 83 (1995), 15-36.

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)