

# FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

## (Cristianismo y religiones)

Joaquín FERRER ARELLANO

### INTRODUCCIÓN

#### OBJETIVO Y PLAN DE ESTE ENSAYO DE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

“El punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de otras religiones en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre, es que el cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre el que busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a ha hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo. Es lo que proclama el prólogo del evangelio de Juan: “A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único que estaba en el seno del Padre, Él lo ha contado” (1, 18). *El Verbo encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana.* Es misterio de gracia, preparado por la economía del Antiguo Testamento, esencialmente destinada a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del universo y de su Reino mesiánico”<sup>1</sup>

La *religión* es la expresión primera, teórica y práctica -en la que interviene la persona entera en la integridad de sus dimensiones-, de la originaria y connatural noticia experiencial que el hombre tiene de Dios, fundada radicalmente en la relación de total dependencia a su Creador, constitutiva de su ser personal<sup>2</sup>.

*El conocimiento originario que el hombre, naturalmente religioso, tiene de Dios es, en efecto, como la "palpitación sonora"*<sup>3</sup> *en la conciencia del espíritu creado de aquella ontológica religación a la Palabra creadora* que, al llamar a cada hombre por su propio nombre (voz en la nada) da origen a su ser personal, implantándole en la existencia, en constitutiva coexistencia con los otros hombres en el mundo creado, "para que tenga parte en su vida bienaventurada. Por eso en todo tiempo y lugar está cerca del hombre, *le llama y le ayuda a buscarle, a conocerle y a amarle con todas sus fuerzas*"<sup>4</sup>.

*Para que le busque; no cesa de atraer al hombre, ante todo dando testimonio de sí en la revelación natural* que Dios hace en la creación visible (Sb 13, 5, Rom 1, 20-23) y en la intimidad de la conciencia (Rom 2, 14-15), cuya *respuesta humana*, en ella fundada, es *la religión*, de tan constante y variada presencia en la historia. Si no se hace voluntariamente el sordo a la manifestación que hace de sí el Creador en la obra de sus manos, se dispone a reconocerle por el don gratuito de *la fe teologal en la Revelación sobrenatural*, que culmina en Jesucristo (Cfr. CEC, 37 y 54), en la cual alcanza su cumplimiento, más allá de toda expectativa humana, el anhelo presente en todas las religiones (al que trasciende “sine mesura”). Por ella Dios sale al encuentro del hombre naturalmente religioso que le busca “como a tientas (Hech 17, 27)”, para mostrarle el camino sobrenatural que permite alcanzarle, en oferta comunión salvífica en su íntima vida trinitaria, cuya culminación escatológica es *la Bienaventuranza* de la Jerusalén celestial (Cfr. CEC 26).

*Tal es -a la luz de la Revelación bíblica- la intención última de su acción creadora. Si el hombre religioso le busca como "a tientas" (Hch. 17,27) -porque ya ha empezado a conocerle, aunque muy imperfectamente en aquella revelación natural- se dispone a alcanzar la íntima comunión con El -en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo por el Espíritu- a la que ha querido gratuita y libremente elevar al hombre autocomunicándose por un designio benevolente de su voluntad (Ef 1 y 2), para que tenga parte en su vida bienaventurada.*

<sup>1</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Tercio milenio adveniente*, 1994, n. 6.

<sup>2</sup> La justificación de esa definición provisional y su esclarecimiento progresivo, se va haciendo, como es lógico, a lo largo del desarrollo expositivo y argumentativo de nuestro tema.

<sup>3</sup> La expresión es de X. ZUBIRI, Cfr. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993, 303. *La relación de dependencia de la criatura-Creador -"Relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi"* (TOMÁS DE AQUINO, De potentia, 3,3), no es predicamental, como falsamente sostienen no pocos discípulos de Tomás de Aquino, sino trascendental-constitutiva. (Así lo justificamos en nuestra *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998, c II, en el que este estudio alcanza su plena fundamentación e inteligibilidad, en el proyecto filosófico unitario que propongo como fruto de una reflexión de más de cuarenta años).

<sup>4</sup> Catecismo de la Iglesia Católica (aquí citado CEC) n.1.

*Quien no sabe escuchar aquella voz de Dios que da noticia de sí en la obra de sus manos, se cierra a sí mismo el camino que el Creador traza para cada hombre con admirable y oculta Providencia, que conduce al encuentro salvífico con El, malogrando su destino último sobrenatural. De ahí la importancia -resolutiva y resolutoria- que tiene este conocimiento originario de Dios, que el Cardenal Newman llamaba "experiencia religiosa fundamental" (Cfr. capítulo III). Ella abre el itinerario de búsqueda del "Deus absconditus" propio del hombre naturalmente religioso, y lo dispone a la respuesta de fe sobrenatural a la Revelación que Dios hace de su vida íntima, de la que desea hacerle participe. Por ella sale a su encuentro, "dándole al mismo tiempo una luz sobrenatural que le muestra el camino por el cual es posible alcanzarla, a todo aquel que busca el sentido último de su vida" (Cfr. CEC 26).*

*Parece muy conveniente, pues, dedicar la atención que se merece al estudio de la naturaleza propia del conocimiento originario de Dios, connatural a la "verdad" del hombre (a su más íntima naturaleza), que suele abordarse de ordinario como de pasada o muy superficialmente. En él se funda la experiencia religiosa, muy estudiada por los fenomenólogos de la religión, que emerge de aquella espontánea inferencia de Dios, (no hay experiencia intramundana inmediata de Dios aunque tantos -constato con sorpresa- entre los cultivadores de nuestra disciplina -sobre todo los de orientación fenomenológica- parecen ignorarlo). De esta cuestión, en sus condicionamientos psico-éticos e histórico sociales, trato en los capítulos III, IV y V.*

*Las pruebas de la Teodicea<sup>5</sup> no son sino inflexiones diversas de un mismo movimiento metafísico del espíritu -expuestas con rigor filosófico suscitado por aquel saber originario connatural al hombre constitutivamente religado- que alcanza a Aquél que es "por sí mismo" en tanto que Creador de todo cuanto es finito, haciendo que sea. Tienen -si son concluyentes- el cometido de poner en forma con rigor lógico, en su certeza metafísica, las diversas modalidades de aquella espontánea inferencia del hombre naturalmente religioso, apoyada en el principio de causalidad; "elevando una previa convicción intelectual en rigurosa y explícita intelección convincente" (Zubiri). El Dios de las religiones -el Dios vivido por el hombre- es el mismo que el de los filósofos: el Dios reflexivamente justificado y analizado por la razón natural (que difícilmente convence a quien no se dispone personalmente a vivirlo experiencialmente).*

Este estudio sobre la experiencia religiosa fundamental -categoría clave en la explicación del fenómeno religioso- sigue a dos capítulos iniciales dedicados, respectivamente, a una introducción temática e histórica a nuestra disciplina filosófica sobre el hecho religioso, y a su fundamentación antropológica y metafísica. En el capítulo I introductorio, se estudia, el objeto material y formal, y la historia de la filosofía de la religión: el hecho religioso, en sus dimensiones esenciales; la perspectiva metódica con la que lo estudiamos, que es la del saber propiamente filosófico en su relación con las ciencias y la teología; y el origen histórico de la filosofía de la religión como disciplina autónoma. Estudiamos a continuación la dimensión religiosa del hombre, radicalmente constitutiva de la persona humana. Es el tema capital de la fundamentación noética y ontológica del fenómeno religioso (Capítulo II), que presta plena inteligibilidad y sentido a todas las afirmaciones que aquí se hacen sobre la experiencia religiosa en la múltiple variedad de sus expresiones históricas, al paso que pone en evidencia la radical insuficiencia de las interpretaciones reductivas del fenómeno religioso que fueron proponiéndose en la modernidad filosófica, sobre todo a partir de la Ilustración.

Tal es, a mi juicio, la perspectiva adecuada para tratar (Capítulo VI, titulado significativamente "Religión y religiones") de las múltiples manifestaciones de la constitutiva dimensión religiosa del hombre en la gran variedad de religiones que registra la historia, y de los factores explicativos de la típica diversidad de expresiones tan dispares de un mismo nivel de experiencia religiosa, en aquellas fundadas, connatural al hombre que busca el sentido último de su vida. Es el justamente denominado "problema filosófico de la historia de las

---

<sup>5</sup> Las expongo ampliamente en mi libro *Metafísica de la creación y ciencias de la evolución*, publicado recientemente en Ed. Encuentro (Madrid, 2000). En el c. II de este libro trato de ellas muy sumariamente, porque los tratadistas actuales de Filosofía de la religión en nuestra área cultural, reclaman -salvo Zubiri- una autonomía respecto a la teología filosófica (no ocurre lo mismo en el ámbito anglosajón). Sea de ello lo que fuere, es evidente, sin embargo, que el desarrollo de aquella está condicionado por la concepción que se tenga de la teodicea.

Como tendremos ocasión de comprobar en nuestra exposición, todas las argumentaciones que se hacen aquí acerca del "problema filosófico de la historia de las religiones" y del fenómeno del ateísmo, se fundan en un modo muy preciso de concebir el tema de la relación hombre-Dios, en el contexto de una antropología filosófica y de una metafísica subyacente que culmina en la teología natural.

religiones" que *debe ser abordado por el creyente cristiano en apertura a la Revelación bíblica*. Así lo hace X. Zubiri con profundidad, muy superior, a mi juicio, a la de los tratadistas más conocidos de Filosofía de la religión -que no lo estudian, con frecuencia, con la radicalidad deseable, sin apenas trascender la fenomenología del hecho religioso-, en su conocida obra del mismo título, que me ha servido de inspiración (si bien no comparto su modo de concebir el orden trascendental que le es subyacente, ni alguna de sus tesis y desarrollos).

En el *capítulo VII* trato del debatido y trascendental tema de las *relaciones entre religión y Revelación judeocristiana*, sobre el que la "Comisión teológica internacional" ha publicado en 1997 un esclarecedor documento, que he tenido muy en cuenta. Trato en él de los *siete tipos, naturales y sobrenaturales, gnoseológicamente diversos, de conocimiento humano acerca de Dios, en su distinción y nexos*. El primero de ellos -*aquella originaria experiencia religiosa*, expresada en las diversas *religiones, connatural al hombre*- es el primer *preámbulo de la fe* en la *Revelación sobrenatural* que se consuma en la visión beatificante; y la puerta que abre -a título, al menos dispositivo- a los otros seis tipos humanos de conocimiento de Dios. La ausencia de esa distinción tipológica de acceso cognoscitivo a Dios es el origen, en no pocos estudios de fenomenología de la experiencia religiosa, de algunas lamentables confusiones y equívocos, que procuramos evitar en este ensayo.

Quizá pueda extrañar este enfoque aparentemente teológico en un libro titulado "Filosofía de la religión". Saliendo al paso de posibles objeciones de ese tipo, digamos que un creyente que reflexiona desde la filosofía sobre el fenómeno religioso, no puede menos de abrirse a las luces de la Revelación judeocristiana, si quiere interpretarlo de manera coherente y adecuada. De lo contrario incurriría fácilmente en interpretaciones unilaterales y desorientadoras. Jacques Maritain sostuvo que, para lograr una filosofía moral adecuada ("adéquatement prise") que sea verdaderamente práctica y orientadora, capaz de conducir al hombre a su último fin -que es de hecho sobrenatural, y sólo discernible a la luz de la Revelación- sobrenatural, debe *subalternarse* a la fe y a la teología. Es decir, tomar como principios para la propia argumentación noticias procedentes de esos saberes de orden sobrenatural<sup>6</sup>. (Yo personalmente creo que es mejor hablar de *subordinación*, en el sentido de recibir de ellos -como desde fuera- guía y orientación: control negativo para no errar, y positivo impulso de progreso en una argumentación netamente racional y filosófica).

A mi juicio, con mayor razón debe afirmarse esto mismo de la religión, que no sólo es inseparable de la moral, sino su fundamento radical y principal fuente de inspiración (en especial si acometemos la tarea de una fundamentación y hermenéutica filosófica del fenómeno religioso, más allá de su estudio meramente descriptivo o fenomenológico). Así lo hacen Zubiri y numerosos cultivadores actuales de la filosofía analítica anglosajona de la religión, de tan notable actividad y difusión en nuestros días<sup>7</sup>.

(He creído, por ello, no sólo oportuno, sino necesario, dedicar este capítulo VII -destinado a orientar toda la argumentación propiamente filosófica y estrictamente racional sobre el fenómeno religioso- al tema de las relaciones entre el Cristianismo y las religiones, que incluye un *excursus* sobre *la actual Teología de la religión*, de la que tanto se escribe ahora -quizá sea el tema teológico por excelencia de este tiempo de cambio de milenio- con creciente atención de muchos estudiosos, que no tiene visos de remitir).

Quedaría incompleto este estudio sobre la relación dialógica del hombre al Creador, si no incluyera el estudio de su negación o encubrimiento. Es *el fenómeno del ateísmo*, que me propongo abordar aquí *en la perspectiva que postula la filosofía de la religión*, como capítulo fundamental de la antropología metafísica: la del *espíritu humano que niega a Dios* (de una u otra forma), *en la intimidad de una libre actitud personal* que sólo Dios discierne con exactitud. *Todo ateísmo propiamente tal, según ha hecho notar acertadamente*, tiene su origen en una *desatención culpable* que encubre la Trascendencia del Ser Absoluto, y *es tendencialmente religioso*, en tanto que conduce por una suerte de dialéctica inmanente, a una forma de religiosidad inmanentista de sustitución (un motivo más por el que debe ser estudiado en una filosofía de la religión). Trataré, pues, en un *último capítulo* (VIII) -también a la luz de la Revelación bíblica- no tanto de los sistemas doctrinales ateos, como de las diversas *actitudes personales*, que impiden aquél originario acceso cognoscitivo, del todo connatural, al Creador -*en sí mismas y en su trágica conexión dialéctica*- que contradicen la verdad de sus ser. *La religión es natural, el cristianismo es sobrenatural, y el ateísmo es antinatural*.

En mi libro, *Metafísica de la creación y ciencias de la evolución*, de próxima publicación, trato ampliamente del tema de *evolución y religión*. En él muestro la superficial insuficiencia pseudoargumentativa de quienes hacen de *la evolución* algo

<sup>6</sup> Sobre este tema he tratado ampliamente en *Filosofía de las relaciones jurídicas*, cuya 2ª edición en Eunsa es inminente (1ª ed. 1963, n.º 3 de la colección filosófica, Vide introducción gnoseológica). Doy ahí la razón al gran teólogo Santiago María Ramírez, injustamente marginado en este tiempo de gran indigencia metafísica, en su polémica con Maritain sobre el tema (en el contexto del conocido debate abierto por E. Gilson, y E. Brehier en los años treinta del siglo que ahora termina, sobre la posibilidad de una filosofía cristiana).

<sup>7</sup> De ellos trato en el capítulo V.

así como *el dogma fundamental de una nueva religión* en el que debe creerse con un apriorismo anticientífico que sustituiría al viejo dogma de la creación por caduco e incompatible con “la ciencia” (así la llaman abusivamente). Pero sobre todo, *con la intención de mostrar cómo los datos verdaderamente científicos -que rara vez superan el rango de hipótesis más o menos fundadas- de esas teorías, refuerzan considerablemente el punto de partida de la prueba metafísica -no hay otra- de la Creación, fundamento radical del fenómeno religioso.*

\* \* \*

Este ensayo de Filosofía de la religión es el resultado de una larga reflexión que tiene su origen en las lecciones a ella dedicadas en numerosos cursos impartidos en la Universidad de Navarra, desde los orígenes de la sección de Filosofía en 1963, y -a partir de 1967- en la incipiente facultad de Teología. (En 1976 continué en Madrid mi labor docente con una dedicación más intensa a la Teología, pero sin abandonar la enseñanza y el estudio de la Filosofía -siempre en estrecha relación con aquella Universidad, de la que me honro en haber contribuido a sus orígenes y consolidación, que tan extraordinaria madurez ha alcanzado en nuestros días-).

Por exigencias de los planes entonces vigentes, exponía la filosofía de la religión integrada en la asignaturas de Antropología metafísica y Teología natural. Aunque ahora está prevista, de ordinario, en muchos planes de estudio como disciplina autónoma, continúo pensando que tiene grandes ventajas tratar de ella en una secuencia lógica y cronológica con aquellas disciplinas, que permita poner de relieve las estrechas relaciones que con ellas tiene, dentro de la unidad del saber y de la experiencia filosófica; tanto en el nivel personal, como sistemático e histórico. Con este criterio inspirador han sido redactadas estas páginas.

Estoy convencido de que la frecuente separación, desde los orígenes de nuestra disciplina en el siglo de “la Ilustración”, respecto a la teología filosófica -con la intención de sustituirla- (y, a fortiori, de la teología de la fe), contribuyó decisivamente a acelerar el proceso -por lo demás inevitable desde sus orígenes cartesianos- que ha conducido a la modernidad postcartesiana, pese a sus brillantes logros en no pocos aspectos, a su actual trance agónico de extinción. Con sus materiales de derribo intentan algunos, con una irritante superficialidad, proponer un relativismo religioso subjetivista. Es la mal llamada “postmodernidad” del *pensamiento débil*, que renuncia a la metafísica teológica, para proponer en su lugar una frívola “religiosidad a la carta” -al estilo “New age”- que no puede satisfacer las exigencias de la apertura religada constitutiva de la condición humana, porque contradice la verdad de su ser. Así lo ha puesto de relieve, tan vigorosa como irrefutablemente, Juan Pablo II en su luminosa carta encíclica “Fides et ratio”.

Es explicable, en este contexto cultural de nuestro tiempo, que sean cada vez más los que piensan que la próxima centuria, que inaugura el tercer milenio, será -cerrados todos los caminos del antropocentrismo inmanentista- profundamente (esperemos que no perversamente) religioso (y cristiano). Seamos utópicamente optimistas. En lo que a la religión se refiere, la utopía es además una necesidad que habría que postular por *reductio ad absurdum*; o Dios, o el intolerable “sabor a nada” de un nihilismo, en el que el hombre es una pasión inútil -sin sentido- que se desliza por la pendiente que conduce antes o después, al abismo de la desesperación luciferina (Cfr. Capítulo VIII).

**Nota.** Este ensayo de Filosofía de la religión -fruto de la docencia y de una larga reflexión de muchos años- está concebido también como manual de estudio de esta disciplina. Se publica aquí, en versión reducida, con fines didácticos, un texto bastante más amplio que espero dar a la imprenta en fecha próxima.

Si, como es frecuente en los planes de estudio, el profesor dispone de un número limitado de clases para exponer toda su temática, podrá seleccionar las partes que juzgue más nucleares, o de más interés para los alumnos, según sus circunstancias -especialmente su nivel de formación filosófica o en otros sectores de saber humano. Prescindirá quizá -si es el caso- de aquellos temas que suelen exponerse en otras ciencias afines (tales como teodicea, antropología filosófica, historia comparada de las religiones; o aquellas disciplinas teológicas -como teología fundamental o moral- que también se ocupan de la religión). Pero creo que es muy conveniente disponer de una exposición integral y coherente de una reflexión filosófica acerca del fenómeno religioso en la perspectiva de totalidad que le es propia, en apertura consciente a la Revelación judeocristiana.

Pamplona, 25 de Enero de 1.976.  
San Sebastián, 15 de Agosto de 1.999.

## CAPÍTULO I. OBJETO, MÉTODO Y ORIGEN HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Antes de desarrollar un tema, sea cual sea, es preciso conocer bien lo que significan los términos de su enunciado (*filosofía* de la *religión*, en nuestro caso), en una primera aproximación, que nos permita delimitar el objeto de nuestro estudio, y con qué enfoque o desde qué perspectiva vamos a realizarlo.

Debemos, pues, ante todo, reponder a una doble pregunta: 1ª *¿qué se entiende por religión, en general? Tal es nuestro tema*, el objeto de nuestro estudio: el *fenómeno religioso* omnipresente en la historia de la humanidad en una gran diversidad de religiones y tradiciones religiosas. 2ª *Nos enfrentamos con él*, no en la perspectiva histórica, fenomenológica, ética, psicológica, sociológica, cultural, etnológica, etc., propia de las varias ciencias de las religiones, sino *filosofando*, en sentido estricto. De ahí la segunda cuestión: *¿qué “lugar” ocupa la filosofía de la religión en la estructura del saber filosófico?* (tal y como “entiendo” que debe “entenderse” la filosofía, en sus relaciones con las ciencias no estrictamente filosóficas y con la Teología de la fe, como es obvio). *De la respuesta a una y otra pregunta, deriva, como consecuencia, la perspectiva adecuada y el método a seguir* para alcanzar nuestro objetivo. Es el clásico tema del *objeto material y formal que tipifica* los diversos saberes humanos en su complementariedad relacional, y permite definir adecuadamente cada uno de ellos, en sí mismo y en la relación con el resto, en especial con los más afines.

Concluimos este capítulo con una breve *noticia histórica* de la reflexión filosófica sobre el hecho religioso, y el origen de la filosofía de la religión como disciplina autónoma en la Ilustración.

### I. OBJETO. EL HECHO RELIGIOSO. QUÉ SE ENTIENDE POR RELIGIÓN EN SENTIDO FUNDAMENTAL Y FORMAL, SUBJETIVO Y OBJETIVO. RELIGIÓN Y CULTURA.

#### a. El hecho religioso. descripción

*¿Qué es religión?* La *etimología* o semántica de la palabra con la que originariamente se designa una cosa -en nuestro caso el fenómeno religioso-, hace referencia a aspectos reales de la misma significados por ella, una especie de *definición nominal que nos permite conocerla en una primera aproximación*.

La palabra religión es de etimología discutida. Tres son las principales versiones de la misma:

- a. Algunos, como Cicerón, la derivan de *relegere*, volver a leer; porque hemos de releer con frecuencia las oraciones y demás actos del culto divino.
- b. San Agustín la deriva de *reelegere*, volver a elegir a Dios, perdido por el pecado.
- c. Según Lactancio, viene de *religare*, porque nos ata o liga al servicio de Dios

*Las tres*<sup>8</sup> -que tienen algo de arbitrario, sin duda-, no dejan de sugerir *algún fundamento en la realidad del hecho religioso*, sobre todo la última enumerada (religación). En efecto, la *religión importa siempre un orden o relación a Dios*, a quien principalmente debemos ligarnos reconociéndole como a primer principio del que depende totalmente nuestro ser y nuestro obrar y como a nuestro fin último.

Pero, *como no hay conocimiento intuitivo* o inmediatamente evidente de El, *es preciso leer su presencia en el libro* de la naturaleza o por la mediación de la voz de la conciencia, en las

---

<sup>8</sup> Hay otras etimologías menos difundidas que la hacen derivar de “religatur” que atribuye S. Agustín a algunos autores latinos (que no acepta. cfr. *Retractationes*, I, 12, 13) o “relinquere”: transmitir en herencia. La acepción moderna de religiones más comprensiva que las antiguas, pues abarca todas las dimensiones de la relación hombre-divinidad (en la antigüedad y en el medioevo se expresaban aspectos parciales de la misma). Sobre la historia del tema ha emprendido una minuciosa investigación E. FEIL, *Religio*. Han aparecido hasta ahora dos volúmenes muy eruditos, Göttingen, 1985, 1997.

El término *religio* no existe en el griego clásico. El cristianismo lo toma de la cultura pagana. Minucio Félix es de los primeros que designan al Cristianismo religión verdadera, en el diálogo apologético de “Octavio” con el pagano Cecilio, cuya “religión” sería falsa y supersticiosa. (La misma pretensión alega Cecilio en sentido contrario). Cfr. V. SANZ SANTACRUZ, *Filosofía y teología en el “Octavius” de Minucio Félix*, en “*Scripta Theologica*” 1999 (XXXI), 345-365.

tablas de los corazones (cfr. Rm 1, 20; 215). Además, la noticia que de El podemos tener, para establecer aquella relación, depende no poco de nuestra libre aplicación de la mente a esa lectura con voluntad de verdad, sin ceder a la tentación de una culpable desatención a descubrimientos tremendamente comprometedores que pudieran cuestionar quizá un planteamiento egocéntrico de la existencia como autonomía autosuficiente. *Requiere, pues, una libre elección* u opción de la voluntad que impere el ejercicio recto de las potencias del hombre, ante todo de la inteligencia, a la que pueden desviar de la debida atención a la verdad que ésta le muestra. (*La voluntad de verdad sin miedo a sus exigencias, requiere a veces no poco coraje*). De ahí que también las otras etimologías, más o menos fantasiosas, no dejen de tener algún fundamento en la índole del fenómeno religioso que las justificarían.

En el uso del nombre que registra el legado histórico de la tradición filosófica y teológica, la palabra religión designa *magnitudes diversas -relacionadas intrínsecamente entre sí* de modo tal que se justifica el uso analógico del mismo término-, *que hacen referencia al fenómeno religioso* en su desarrollo histórico (Cfr. capítulo VI) y *al principio radical ontológico del que emerge*: 1/ Religión como *relación ontológica* de total dependencia del hombre a Dios creador -también llamada *religación* o *respecto creatural*, que es una dimensión constitutiva de la persona humana, y fundamento radical de todas las otras acepciones de la palabra, que se refieren al plano operativo. El obrar sigue al ser y lo manifiesta. 2/ Religión como *relación dialógica con Dios en diversos actos y actitudes* en los que se expresa la experiencia religiosa, tanto en el nivel subjetivo personal, como el objetivo personal<sup>9</sup>.

La primera es, pues, religión en *sentido fundamental o radical*. La segunda lo es en *sentido propio y formal*, y es la acepción a la que ordinariamente nos referimos al hablar de religión (relación dialógica del hombre con Dios).

En esta última, la tradición clásica, distingue a su vez

a) un sentido *subjetivo*: la *religiosidad personal* como *actitud* habitual; rectificadora hacia los actos que le son debidos a Dios por la *virtud de la religión*, expresión en el orden operativo de quien vive según la verdad de su ser constitutivamente religado, y

b) otro *objetivo*, que expresa el anterior y contribuye a su vez a reforzarlo y encauzarlo. Es la *expresión objetivada institucional de la experiencia de lo sagrado* propia del grupo religioso -en el que cada hombre, naturalmente social, tiende a vivir su religiosidad personal- en un cuerpo de doctrina religiosa teórica y práctica.

Tratamos sucesivamente de uno y otro, y de su enlace en la *dimensión cultural* de la vida religiosa.

### **1. Religión en sentido subjetivo. Lo sagrado y lo profano.**

La tradición clásica del pensamiento cristiano, refiere todo el dinamismo de actos de la vida religiosa personal a un único hábito operativo virtuoso que los rectifica y regula. Es la *virtud de la religión* como *actitud habitual* reguladora del dinamismo religioso, o *recta religiosidad subjetiva*. La define como “una virtud moral que inclina la voluntad del hombre a dar a Dios el culto debido como primer principio de todas las cosas”.

Es *una sola virtud* no varias; porque, aunque tenga muchos actos distintos, todos ellos se unifican bajo un solo motivo formal: la veneración a Dios como primer principio de todo cuanto existe. Y es *virtud moral*, no teologal, *porque no tiene por objeto inmediato el mismo Dios* (como la fe, la esperanza y la caridad), sino el *culto* divino que le es debido como mediación de la vida teologal de los hijos de Dios. Tiene a Dios como fin, pero no como materia y objeto. Por

---

<sup>9</sup> Muchos manuales (Cfr. P.ej. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Roma 1998, 47-98) comienzan por la exposición del hecho religioso en su diversidad de manifestaciones históricas. Yo prefiero hacerlo más adelante (Cap. VI, que puede leerse antes si no setiene ninguna información previa; o bien acudir a un buen manual de historia de las religiones de los citados en la bibliografía, tales como el de M. GUERRA), porque no se puede comprender el problema filosófico de la típica diversidad de las religiones en profundidad, sino una vez estudiada la fundamentación radical y próxima del fenómeno religioso en sus condicionamientos éticos, telúricos y socio-culturales, que estudiamos en los capítulos II al V..

eso *no es virtud teologal* (si bien es la que más se parece y acerca a las virtudes teologales, y por eso ocupa el primer lugar y es la más excelente de todas las virtudes morales)<sup>10</sup>.

Según el organigrama clásico de las virtudes morales, todas se refieren a las cuatro llamadas, desde los griegos, cardinales. La de la religión está en la órbita de la justicia como parte potencial de la misma<sup>11</sup>

*Es, en efecto, una virtud derivada o parte potencial de la justicia*, ya que la religión establece en nosotros una obligación de justicia con respecto a Dios: tributarle el culto debido. No realiza, sin embargo, las tres condiciones exigidas para la justicia estricta (lo *debido* estrictamente a *otro* con plena *igualdad*), porque es imposible establecer la *igualdad* entre lo que Dios merece y lo que nosotros podemos darle. Por eso, la virtud de la justicia, que realiza plenamente esas condiciones, es virtud cardinal (que admite virtudes derivadas o anejas -en sentido lógico- llamadas potenciales, que las realizan solo en parte), y no lo es la virtud de la religión, a pesar de ser intrínsecamente más excelente y perfecta que la justicia. Tampoco la *alteridad* es -como veremos- unívoca con la que se cumple en las criaturas en su mutua distinción, pues ellas, sin ser Dios, ni un momento de Dios, sólo son reales en Dios. (Por eso decía San Agustín de Dios que era *intimior intimo meo*). He aquí el fundamento último de la facilidad con la que es espíritu humano se desliza hacia el panteísmo.

*Como todas las virtudes morales consiste en el medio*. Porque aunque no cabe propiamente el exceso en el culto divino considerado en sí mismo, puede haberlo por parte nuestra en el modo de ejercitarlo, ofreciéndoselo a quien no se debe, o cuando no se debe, o de modo distinto al debido (superstición, magia, sacrilegio, etc...).

En cuanto a los *actos* a los que inclina esta virtud, regulándolos y rectificándolos a su fin cultural debido, la tradición clásica distingue dos clases: elicitos e imperados.

a. *Actos elicitos*. Según Sto Tomás, gran sintetizador de una brillante y rica tradición, los actos culturales, propios o elicitos de la virtud de la religión son los siguientes: la devoción, la oración, la adoración, el sacrificio, las oblaciones, el voto, el juramento, el conjuro y la invocación del santo nombre de Dios. Todos ellos expresan el culto que le es debido como primer principio y último fin del que todo depende y a quien todo se ordena, con objeto de glorificarle, darle gracias, impetrar bienes a su Omnipotencia providente y expiar la rebeldía humana a su voluntad con espíritu de desagravio. Si se desviara el culto de esos fines que le prestan valor religioso auténtico, degeneraría en magia y en peligrosas manifestaciones de sectarismo, de tan corrosiva influencia a lo largo de la historia; también, y con más virulencia quizá en esta época de secularismo, que Ratzinger califica de “vuelta al terror de los demonios”<sup>12</sup>.

"La Evangelización ha liberado al Occidente cristiano del terror de los demonios, que está volviendo con fuerza". Criticando teorías tales como aquella del "cristianismo anónimo", hace notar ahí que "no se trata de exaltar la condición precristiana, aquel tiempo de los ídolos, que era también el tiempo del miedo en un mundo en el que Dios está alejado y la tierra abandonada a los demonios. Como ya ocurrió en la cuenca del Mediterráneo en la época de los apóstoles, también en África el anuncio de Cristo, que puede vencer las fuerzas del mal, ha sido una experiencia de liberación del terror. El paganismo incontaminado e inocente, es uno de tantos mitos de la Edad Contemporánea. Por mucho que digan ciertos teólogos superficiales, el diablo es para la fe cristiana, una presencia misteriosa, pero real, personal, no simbólica. Y es una realidad poderosa, una maléfica libertad sobrehumana opuesta a la de Dios: como muestra una lectura realista de la historia, con su abismo de atrocidad siempre renovada, y no explicable sólo desde el hombre, que no tiene por sí mismo la fuerza de oponerse a Satanás (...). Diré más: la cultura atea del Occidente moderno, vive aún gracias a la liberación del miedo a los demonios aportada por el cristianismo. Pero si la luz redentora de Cristo se apagara, aún con toda su sabiduría y tecnología, el mundo recaería en el terror y la desesperación. Hay ya señales de retorno de estas fuerzas oscuras, mientras crecen en el mundo secularizado los cultos satánicos (...). Hay algo de diabólico en el modo con que se explota el mercado de la

<sup>10</sup> Cfr, por ejemplo -entre millares de excelentes escritos de esta clásica doctrina- la clara exposición que hace A. ROYO MARÍN, en *Teología moral para seglares*, t. I, Madrid 1979., de la S. Th. II-II, 27 ss de Sto Tomás de Aquino dedicada a la virtud de la religión. En ella se inspira J. TODOLÍ, uno de los primeros tratadistas entre nosotros de esta disciplina, en su clásica *Filosofía de la Religión* (Madrid 1955), muy difundida en los años 50 y 60 (como la de Ismael QUILES en la América de habla española. Cfr. bibliografía)

<sup>11</sup> Se llaman *partes subjetivas* a las formas fundamentales de cada virtud cardinal (por ejemplo, justicia conmutativa distributiva y social), partes *integrantes* las que -teniendo un objeto típicamente distinto- facilitan su íntegro y perfecto ejercicio (por ejemplo, la experiencia o la circunspección para la prudencia) y *potenciales* las que poseen las notas constitutivas propias de cada una de ellas, pero no todas ellas, o de distinto modo. (Ibid)

<sup>12</sup> RATZINGER, *ibid.*, 36 ss. En la entrevista que le hizo V. MESSORI, publicada en la revista "Jesús", 1984.

pornografía y la droga; en la frialdad perversa con que se corrompe al hombre aprovechando su debilidad, su posibilidad de ser tentado y vencido. Es infernal una cultura que persuade a la gente de que los únicos fines de la vida son el placer y el interés privado".

b. *Actos imperados*. La religión puede -y debe, como también las virtudes teologales, la prudencia "auriga virtutum" y la justicia general del bien común- imperar los actos ilícitos de cualquier de cualquier otra virtud, ordenándolos al culto y al honor de Dios. De esta forma adquieren una nueva excelencia sobreañadida a la que ya tienen por sí mismos. *La vida entera del hombre debe tener una dimensión cultural*. "Ora comáis, ora bebáis, hacedlo todo para la gloria de Dios" (1 Cor 10, 31), según la feliz fórmula de S. Ireneo, "*Gloria Dei vivens homo, et vita hominis visio Dei*" (*Adv. haereses*, IV, 20, 7).

"No podemos ser hijos de Dios sólo a ratos, aunque haya algunos momentos especiales dedicados a considerarlo, a penetrarnos de ese sentido de nuestra filiación divina, que es la médula de la piedad", repetía con frecuencia el Bto. Josemaría E. Estos últimos serían los actos ilícitos de la virtud de la religión. Pero debe ella también ordenar la vida entera para dar a Dios la gloria que le es debida, como a su primer principio u último fin. Se evita así caer en la incoherencia "de llevar como una doble vida: la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de la otra *distinta y separada*, la vida familiar, profesional y social, plena de pequeñas realidades terrenas. (...) Necesita nuestra época devolver -a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares- su noble y original sentido, ponerlas al servicio del Reino de Dios. (...) Se comprende, hijos, que el Apóstol pudiera escribir: todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios (I Cor. III, 22-23). Se trata de un movimiento ascendente que el Espíritu Santo, difundido en nuestros corazones, quiere provocar en el mundo: desde la tierra, hasta la gloria del Señor. Y para que quedara claro que -en ese movimiento- se incluía aun lo que parece más prosaico, San Pablo escribió también: ya comáis, ya bebáis, hacedlo todo para la gloria de Dios (I Cor. X, 31)>><sup>13</sup>.

Los fenomenólogos, después de *Max Scheler*, y sobre todo *Rudolf Otto*, suelen separar tajantemente al ámbito de lo santo o sagrado de lo profano (lo que se encuentra en el ámbito creatural, etimológicamente "en el umbral de lo sacro"). Lo sagrado corresponde a la categoría bíblica QÔDES<sup>14</sup>, derivada de una raíz que significa cortar, separar, que atañe al misterio de Dios inaccesible; pero que se aplica también, por metonimia, al culto y a las personas, lugares y tiempos, en estrecha relación con él, los cuales se presentan cargados de un halo misterioso designado por R. Otto con el término, que hizo fortuna, de "numinoso" -porque participa de la majestad divina y provoca un sentimiento mixto de sobrecogimiento y admiración (no sólo en la religión bíblica, sino también -según los fenomenólogos de la religión- en el mundo multiforme de las religiones en todos los tiempos y lugares).

¿Cómo interpretar correctamente esta distinción de ámbitos sagrado y profano? A la luz de cuanto acabamos de decir nada hay radicalmente profano. Esta distinción es legítima si comparamos las realidades directamente culturales -acciones, personas, tiempos y lugares-, en inmediata relación con los actos culturales ilícitos de la virtud de la religión, con el resto de los sectores de la vida humana. Pero en sentido amplio nada hay absolutamente profano para el hombre religioso que todo lo refiere al Creador, y con doble motivo después de la Encarnación redentora del Verbo, que asumió una naturaleza humana en esencial vinculación al entero universo creado, que está también llamado a participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Rm 8, 21). *La dimensión religiosa del hombre "pertenece a la estructura de la realidad personal", en virtud del respecto creatural constituyente de la persona* (capítulo II) que se manifiesta en una actitud religiosa omnienglobante que todo lo refiere a la gloria de Dios. *El ámbito objetivo de lo sagrado en sentido estricto es "sagrado" consecutivamente a lo radical "religioso" subjetivo constitutivo de la persona. Lo sagrado en sentido más estricto lo es por pertenecer al "sancta sanctorum" de los religiosos*. Zubiri lo expresa diciendo: "ciertamente lo religioso puede ser sagrado. Pero es sagrado porque es religioso, no religioso porque es sagrado"<sup>15</sup>.

## **2. Religión en sentido objetivo Proceso de institucionalización de la vivencia religiosa del hombre, mediado por su doble condición somática y social.**

<sup>13</sup>J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amar al mundo apasionadamente*, Homilía, Pamplona 8-X-1967.

<sup>14</sup> Cfr. X. LEON DUFOUR, *Vocabulario de Teología bíblica*, Barcelona 1965, 740.

<sup>15</sup> Cfr. X. ZUBIRI, *El problema*, cit, 26 y 58. "Lo sagrado y lo profano son dos vertientes de una misma realidad que es justamente la vida religiosamente tomada, la realidad religiosa" o. c., 93. V. SANZ, *Los radicales de la religión*, en "Scripta Theologica", XXVII (1995) 573 ss. J. PIEPER, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea, (Sobre la dificultad de creer hoy)* Madrid 1980, 25. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, I, Madrid 1960, 31-32.

La religión, en cuanto relación del hombre con Dios, es primariamente un *acto subjetivo que se realiza en la interioridad propia de la persona*, pero no es un acto puramente interno, ya que es *el hombre en tanto que hombre quien es afectado por lo divino. Como toda actividad consciente es intencional y se dirige a algo trascendente, sobrehumano, divino*, que constituye su meta y su fin: al Dios Creador y Salvador más o menos oscuramente percibido, o al menos presentido<sup>16</sup>. La religión abarca todas las dimensiones de la persona humana, constituida como tal por su apertura ontológica religada a Dios creador. Ahora bien, la realidad personal del hombre no es pura interioridad; no es un espíritu puro, sino *una unidad de interioridad y exterioridad, de cuerpo y alma. No es sólo un individuo, sino también un ser social*. No es un alma espiritual encerrada en el cuerpo humano, como en una cárcel, sino como una unidad originaria de cuerpo y de alma (“corpore et anima unus”, en íntima vinculación al cosmos infrahumano “que por él alcanza su fin”. LG 51).

En su virtud, el reconocimiento personal de Dios necesita manifestarse en diversas *mediaciones y expresiones corpóreas, que constituyen el lado visible de la vida religiosa*. Cuanto más originaria es la forma en que el hombre realiza su propia existencia, tanto más íntima es la unidad de la interioridad y de la exterioridad, tanto más inseparables resultan ambos aspectos. Las formas de expresión hacen patente la interioridad y la revelan a otros hombres; pero a su vez ejercen una acción de clarificación, afianzamiento, intensificación y estímulo sobre la interioridad<sup>17</sup>.

La conmoción que la experiencia de lo divino provoca en el hombre le hace doblegarse en su gesto, le hace caer de rodillas; la conciencia de la propia indignidad frente a lo divino le hace humillar la vista y golpearse el pecho; por el deseo de salvación extiende sus brazos; la salvación experimentada en su encuentro con lo divino le hace prorrumpir en gritos de júbilo y acción de gracias. *Tan plurales como los actos que se desencadenan en el interior del hombre son las formas de expresión en que se realizan*. (Puede ocurrir que las formas de expresión religiosa se realicen sólo de un modo externo, hasta el punto de que ya no estén animadas por los actos internos a los que se ordenan como medios. Por ese camino la esencia de la religión degenera en su completa negación, bien porque los medios de expresión religiosa se ponen al servicio de un objetivo distinto del religioso, bien porque funcionan con fines egoístas o porque se explotan en un sentido mágico).

*Junto a la dimensión somática, y en conexión con ella, la dimensión social es un aspecto esencial de la existencia humana*. El “coexistir” del hombre con otros no es un mero añadido; el hombre más bien está constituido de tal modo que sólo a través del coexistir con otros puede realizarse a sí mismo (Capítulo V). *También la conducta religiosa está determinada socialmente y referida a la sociedad*. El hombre necesita entenderse con otros en el campo religioso y saberse de acuerdo con ellos. Es la comunidad religiosa la que suscita, desarrolla, informa y sostiene la conducta religiosa de cada miembro de esa comunidad; como -a la inversa- la eficacia de la respectiva comunidad religiosa se nutre de la autenticidad y fuerza con que se alienta la conducta religiosa de sus individuos<sup>18</sup>.

Y cuando un individuo ha tenido alguna personal peculiar experiencia religiosa, se siente impulsado a testimoniarla ante otros hombres, invitándolos a que participen de ella. El hombre experimenta el misterio divino no como algo a lo que sólo él puede pretender el acceso, sin incorporar también a sus semejantes.

J. MOUROUX<sup>19</sup> describe así las características fundamentales de la religión. En primer lugar una relación personal a Dios, que constituye el acto supremo del ser humano. Pero no es un mero vínculo individual entre el hombre y Dios -“*la relación religiosa, que es profundamente individual, no puede ser individualista*”- sino que comporta necesariamente una *dimensión social* y comunitaria, ya que la religión verdadera debe ser una fuerza de comunión entre los hombres. Además, la religión es una relación integral del hombre a Dios, donde toda la persona -su inteligencia, élan espiritual, su libertad, su mismo cuerpo y todo su obrar- está implicada, porque “*la actividad moral, cultural, social, es la encarnación necesaria de la*

<sup>16</sup> Cfr. V. SANZ, *Los radicales de la religión*, “Scripta Theologica”, XXVII (1996), cit. 579.

<sup>17</sup> Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Roma 1998, 283 ss.

<sup>18</sup> Cfr. A. ALESSI, o. c., 288 ss; J. SCHMITZ, *Filosofía de la religión*, Barcelona 1987, 70 ss; 134 ss. F. CONESA, *Filosofía de la religión*, Pamplona 1998 (Pro manuscrito)

<sup>19</sup> Cfr. *L'Expérience chrétienne*, París 1952, 18 ss.

*religión en la vida, el compromiso verdadero al servicio de Dios.* Esta relación personal e integral, se constituye como la relación más unificante y “personalizante” (realizadora de la perfección personal) del ser humano; por ella, la persona, vocación viviente, se pone en marcha en grado supremo hacia su fin: la comunión con el Ser y los seres”.

*Si consideramos la religión desde esta perspectiva institucional -externa y comunitaria-de su expresión doctrinal, teórica, práctica y cultural, en un determinado grupo religioso, cabe descubrir en las variadas formas de expresión del mismo nivel de experiencia religiosa (cfr. capítulos III y VI) connatural al hombre, que atestigua la historia de las religiones (que corresponden, como veremos, al genio particular de cada pueblo), tres sectores fundamentales en un unitario cuerpo orgánico, relacionados armónicamente entre sí, objetivados en expresiones culturales que configuran -a veces de forma decisiva- el conjunto de la cultura de un pueblo o grupo social<sup>20</sup>.*

Estos tres sectores son (en terminología de Zubiri):

- Una visión de Dios y del mundo en relación con Él (*Teocosmogonía*) de orden *teórico* o doctrinal. (a)
- Un modo de vivir la relación cultural (de culto), personal y comunitaria, con Dios (*Eclesiología*, o convocación para el culto). (b)
- Un saber se salvación, que implica una normativa ética en el comportamiento humano que Dios requiere del hombre para que logre la salvación, que todo hombre -si es genuinamente religioso-naturalmente espera alcanzar de El. (*Soteriología*). (c)

La religión, como expresión de la experiencia religiosa fundada en la religación ontológica radicalmente constitutiva de la persona afecta al hombre en todas sus dimensiones, de modo tal que ese sentimiento de temor y amor se expresa a través de todos los medios que le proporciona su condición antropológica. De esta manera, encontramos expresiones religiosas *en el ámbito racional y verbal* (a), *en el ámbito de la acción*, exteriorización de la experiencia religiosa a ella connaturalmente consecutiva y expresiva de la misma (el culto) (b), *en el ámbito de la conducta moral, en el de la estética, y en el de la convivencia social* (c).

(a) En el *nivel noético verbal*, la manifestaciones de la experiencia religiosa sin múltiples, y van desde los *mitos* primitivos de las sociedades arcaicas a las *elaboraciones teológicas más reflexivas*<sup>21</sup>.

Una primera forma de expresión noética y verbal de la relación con lo sagrado -connatural a los pueblos más primitivos, aunque no exclusiva, pues acompaña siempre al hombre religioso en una de las irrenunciabiles dimensiones de su “logos”- está constituida por *los mitos*. Estos son tanteos de respuesta al enigma de los orígenes y destino del cosmos y del hombre, de la vida del más allá y de la muerte. (Cfr. Capítulo VI).

*El mito es un modo de conocimiento distinto del racional, pero no por ello debe desvalorizarse como irracional, al modo de la fábula, la leyenda o la narración fantasiosa*<sup>22</sup>. Por el contrario, el mito es un modo auténtico del que se sirve el hombre para expresar verdades que trascienden la capacidad de la razón, connatural al hombre, *animal symbolicum o mythicum*. No se limita al pasado, sino que sigue presente en nuestros días. Por ello, *todo intento de desmitificación radical no constituiría un progreso en la humanidad, sino más bien un grave atentado contra la misma dignidad del hombre*.

Los mitos religiosos son expresiones de una experiencia religiosa genuina, en los que se narran de forma histórica realmente acontecida, acontecimientos que se sitúan más allá del tiempo (el llamado tiempo mítico del que tratamos en el capítulo VI), los cuales tienen un carácter paradigmático para los creyentes de todos los tiempos.

Junto a los mitologías, surgen progresivamente, sobre todo en tradiciones religiosas más evolucionadas, otros modos de expresión de tipo más conceptual y discursivo, *en formulaciones doctrinales, y sistematizaciones teológicas*, que a veces remiten al silencio agnóstico respecto al misterio del Absoluto de una *teología negativa (apofática)* contrapuesta a la *validez analógica*

<sup>20</sup> Cfr. A. BRUNNER, *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas*, Barcelona 1963, 101 a 138.

<sup>21</sup> Cfr. A. ALESSI, o. c., 263: *Dai mitti alla “summae theologiae”*.

<sup>22</sup> Cfr. H. G. GADAMER, *Mito y logos. Fe cristiana y sociedad moderna*, n. 2. Madrid 1984, 14. J. MORALES, *Mito y misterio*, “Scripta Theologica” XXVIII (1996), 77-95.

de afirmaciones sobre Dios, que sostiene la llamada *teología catafática* de otras tradiciones religiosas.

(b) El hombre, además, exterioriza lo vivido interiormente en su experiencia religiosa mediante *el culto*. En todas las religiones encontramos lugares y acciones rituales sagradas. El rito es una repetición cultural que reactualiza una acción divina originaria expresada –en las religiones cósmicas extracristianas (cfr. cap. VI)- en el mito que asume un valor paradigmático o ejemplar para la vida del hombre. Desde este punto de vista, la acción sagrada no sólo evoca hechos divinos extraordinarios, sino que los hace eficazmente actuales prolongando la “*hierofanía*”<sup>23</sup> y trayendo nuevas gracias celestiales. De ahí la noción de *tiempo sagrado*<sup>24</sup> y *espacio sagrado*. El ritual religioso tiene un valor atemporal o supratemporal, pues la historia mítica atemporal no siendo -a diferencia de la pura sucesión cronológica- irreversible, permite la ritualización, a la vez misteriosa y real, de las acciones divinas, haciéndolas salvíficamente presentes. (Cfr. Capítulo VI)

Paralelamente la celebración de los ritos religiosos implica un *espacio sagrado*. La existencia de lugares sagrados es confirmada por todas las religiones. En ellos el hombre religioso se comporta de modo diferente a como lo hace en los lugares sagrados.

*La oración* es esencialmente un acto de recogimiento mediante el cual el hombre vive la comunión con lo divino con un espíritu de adoración, es decir, de reconocimiento del carácter trascendente de la divinidad y de confianza respecto a ella.. En la oración se manifiesta no sólo la imagen que el individuo tiene de la divinidad, sino también la forma peculiar de relación dialógica que sostiene con ella.

*El sacrificio* consiste en hacer sagrado algo, en el ofrecimiento a la divinidad, dueña de la vida y de las cosas, algo que le pertenece, con la finalidad de reconocer su dominio soberano o la de participar en su misma naturaleza, de expiar las faltas propias o las del grupo étnico-político, manifestarle agradecimiento o congraciarse en la petición de algún favor.

*Las formas más significativas que asume el sacrificio en las distintas religiones son tres: sacrificio cruento expiatorio*, que consiste en la inmolación de una víctima viva con derramamiento de sangre y tiene por lo general un valor expiatorio, sacrificio *incruento* que consiste en ofrendas de productos de la naturaleza en reconocimiento de la dependencia respecto a la divinidad y el sacrificio de *comunión* cuya modalidad más común es el banquete de comunión, para unirse a lo sagrado de un modo íntimo y profundo con intención salvífica<sup>25</sup>.

(c) La presencia de lo divino así creída y celebrada se manifiesta también, por último, objetivamente, en una exigencia de *comportamiento específico* del creyente con el mundo, consigo mismo y con los demás. En la historia de las religiones antiguas la adoración de lo sagrado está ligada con la idea de obligación moral. La relación religiosa del hombre con lo divino es totalizadora debido al carácter absoluto y trascendente que ésta tiene; por ello no puede menos de afectar a la praxis humana, que tiene su expresión en *determinadas obligaciones morales, cuyo cumplimiento conduce a la salvación. (La “obligación” moral se funda -dice acertadamente X. Zubiri- en la “religión”)*.

*El anhelo de salvación es común a todas las religiones*. Expresa la necesidad de salir del estado actual de indigente miseria del hombre vivamente sentida en casi todas ellas. *Lo específico del Cristianismo no es la noción de salvación, es la fe en que esa salvación ha sido dada en el acontecimiento salvador de Jesucristo en el que Dios ha venido al encuentro del hombre que había creado para salvarle, con la fuerza del Espíritu que nos conquista en la Cruz,*

<sup>23</sup> Así llamaba Mircea ELIADE a las manifestaciones especialmente significativas de lo divino o sagrado en experiencias religiosas expresadas con frecuencia en forma mítica. Cfr. Cap. VII.

<sup>24</sup> Cfr. E. BRUNNER, o. c., “Fiesta y culto” 229-252.

<sup>25</sup> *Sobre la oración y el sacrificio*, cfr. la exposición de A. BRUNNER, *La religión*, cit, 253-285. Me remito a este autor y -en especial- a los lugares correspondientes del tratado de Tomás de Aquino sobre la religión (S. Th., II-II, qq. 27 ss). He preferido seleccionar en mi exposición, tras una breve presentación de conjunto del fenómeno religioso y de la amplísima temática de la Filosofía de la religión, de carácter introductorio, las cuestiones más estrictamente filosóficas, que no tienen como sede de tratamiento promenorizado la Teología fundamental o la Teología moral. Esta última se ocupa de modo especial de los actos propios de la virtud de la religión referida al culto de Dios. Es ella la que regula -según la medida racional ilustrada por la fe- los actos culturales que le son propios, que aquí describimos brevemente; orientando todos los actos humanos (“imperados” por ella) a la gloria de Dios.

“en la cual está la vida, la salud y la resurrección del hombre” (Gal 6, 14). Sobre este tema trato en el capítulo VII.

*La división clásica de los catecismos católicos -lo que tenemos que creer (el Credo), que celebrar (los sacramentos, y la vida litúrgica en general) vivir (moral, los mandamientos) y esperar (la oración, el Padrenuestro), en relación a Dios-, se corresponde con esta estructura común a todas las religiones. El cristianismo es la religión -asumida en todas las varias expresiones de su catolicidad- purificada y elevada por la autocomunicación sobrenatural de Dios en Jesucristo por la fuerza del Espíritu, para salvar al hombre haciéndole participe de su intimidad, y reunir así a los hijos de Dios dispersos por el pecado de los orígenes en el Cristo total. “Así como la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres, y se llama Iglesia”<sup>26</sup>.*

### **3. Dimensión cultural de la religión. Estética y religión.**

*Ambas vertientes del fenómeno religioso, subjetiva -religiosidad personal- y objetiva -formas de vida religiosa institucionalizadas- confluyen en la dimensión cultural de la religión.*

*Cultura* es el modo de la vida de un pueblo, en tanto que no procede únicamente de su herencia biológica, pues básicamente consiste en contenidos de conocimiento, lenguaje y pautas de conducta que tienen su origen en las personas singulares; influyen sobre ellas mediante su *objetivación o institucionalización social (espíritu objetivado)* que dan origen a formas de vida (*espíritu objetivo*) transmitidas por tradición, en virtud del proceso de socialización<sup>27</sup>. (Véase Capítulo V).

*Ninguna cultura puede aparecer o desarrollarse -observa justamente T. S. ELIOT, sino en relación a una religión<sup>28</sup>, que es, sin duda, uno de sus ingredientes fundamentales; tanto en sentido subjetivo -cultivo de la personalidad decisivamente configurada por ella, como objetivo, en el que la religión es, de hecho, uno de los factores más decisivos de la dinamización y creación cultural (literatura, artes, instituciones); la cual recibe, a su vez influjo -a veces negativo- de otras instancias culturales. Es evidente que las tradiciones religiosas de una comunidad o un pueblo, suelen ser frecuentemente, los principales puntos de referencia cultural que configura la idiosincrasia de sus miembros, también a veces en forma de disenso o incluso de oposición ante lo religioso (que ordinariamente se transforma en un implícito proceso de sustitución que sacraliza valores intramundanos)<sup>29</sup>.*

La multiforme tradición, entregada al hombre, en cuanto *homo socialis culturalis*, es también necesariamente *tradición religiosa*: religión y tradición se hallan vinculadas por su misma naturaleza, dado que la religión es un fenómeno social. Donde hay religión, padres e hijos se encuentran juntos, se reúnen en determinados lugares *sagrados* y en tiempos *sagrados* precisos para cumplir con los ritos propios del culto, para expresar y comunicar su sentido profundo: mitos y doctrinas arcanas. El continuo repetirse del mito (aquello que el rito contiene, es decir, mitos y doctrinas), es una prueba de que la religión va vinculada al tiempo y una verificación de su herencia y de su subsistencia a través de las generaciones. Mas, a la base de la tradición como instrumento de conservación de la religión, está la experiencia originaria de lo sagrado. La tradición es “iteración asidua y fiel del contenido originario de la verdad, o de la ley, o del dogma (...). El hecho religioso de bases es y sigue siendo evento que está en el origen, el que inició la comunicación divina en el *hoppening* extraordinario e irreplicable de la teofanía, en su comunicar con la orilla humana a través de la figura representativa del soberano, del sumo sacerdote, del caudillo, del profeta (...). Pero aquel suceso no permanece aislado, es decir, el hecho religioso, no se agota en un *hápax legómenon*, sino que está destinado, según el mismo precepto divino, confesado, o sólo aludido, a recorrer en el tiempo a lo largo de una secuencia de puntos, de trámites cualificados, es decir, toda una serie de consignas y pasos, de nivel en nivel, a lo largo de una escala coherente ya que religiosamente competente en virtud del carácter hierático conferido al mismo *tradere*.”

Esta tradición religiosa, como *vehiculum, vis tradens*, verdadera y propia de la verdad religiosa, vive en el enlace de dos formas: tradición oral y tradición escrita. La conciencia religiosa antigua las percibió siempre en una relación recíproca y complementaria: por una parte, la dimensión tradicionalística como acto interrumpido de conservación no estática, no inerte, sino de impulso asiduo del precioso bien de la revelación, para custodia y garantía de su disponibilidad y función siempre plena y actual (tradición oral); y, por otra, elk carácter en última instancia apologético y por lo tanto su estricta e íntima vinculación con la ortodoxia (tradición escrita). Es el caso, no sólo del Judaísmo y del Cristianismo, sino de las otras grandes religiones: piénsese en el Islamismo, el Hinduismo, el Budismo<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* I, 6.

<sup>27</sup> Cfr. E. B. TYLOR, *Primitive culture*, Londres 1871, S. GINER, *Sociología*, Barcelona 1984, 67 ss.

<sup>28</sup> *Notas para una definición de la cultura*, Barcelona 1984, 37.

<sup>29</sup> Cfr. V. SANZ, *Los radicales*, cit 575; C. DAWSON, *Religión y cultura*, Buenos Aires 1953, 62-64.

<sup>30</sup> *Enciclopedia della Religión*, Firenze, vol. V, col. 1848.

Juan Pablo II<sup>31</sup> nos ofrece una reflexión filosófica sobre las *relaciones entre la religión y la belleza*, y un esbozo de *teología del arte*. <<Si Dios es la Belleza y el artista la busca incansablemente, el arte -en última instancia- ha de encontrarse con Dios. En definitiva, el arte sale de Dios, y a Él -si el artista quiere- puede volver. “El artista divino, con admirable condescendencia, transmite al artista humano un destello de su sabiduría trascendente, llevándolo a compartir su poder creador” (n. 1).

>>La inspiración divina de la experiencia religiosa y la experiencia artística pueden estar muy cerca: En toda creación auténtica hay una cierta vibración de aquel *soplo* con el que el Espíritu creador impregnaba desde el principio la obra de la creación (n. 15).

>>La belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente. Es una invitación a gustar la vida y a soñar el futuro. Por eso la belleza de las cosas creadas no puede saciar del todo y suscita esa arcana nostalgia de Dios que un enamorado de la belleza como san Agustín ha sabido interpretar de manera inigualable: “¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé!>> (n. 16).

En las épocas históricas de religiosidad más influyentes en la vida social, la belleza artística de inspiración religiosa quedó perfectamente integrada en la cultura cristiana. <<Mientras en Oriente los iconos mostraban el rostro inefable de dios, en Occidente surgían distintos estilos artísticos, como el románico y el gótico. Así ocurrió en la cristiandad medieval. La fe, el arte y la geometría se aliaban para construir las catedrales. “Una entera cultura, aunque siempre con las limitaciones propias de lo humano, se impregnó del Evangelio y, cuando el pensamiento teológico producía la *Summa* de santo Tomás, el arte de las iglesias doblegaban la materia a la adoración del misterio, a la vez que un gran poeta como Dante Alighieri podía componer el *poema sacro*, en el que han dejado sus huellas el cielo y la tierra, como él mismo llamaba a la *Divina Comedia* (n. 8).

>>El Humanismo y el Renacimiento serán también buenos colaboradores del cristianismo. Buena muestra de ello es la obra de Miguel Ángel, Rafael, Bramante, Bernini y Borromini -entre otros- en el ámbito de la arquitectura y las artes plásticas; o Palestrina y Victoria en la música, por citar únicamente algunos ejemplos>>.

“Es cierto, sin embargo, que en la edad moderna, junto a este humanismo<sup>32</sup> cristiano que ha seguido produciendo significativas obras de arte, se ha ido también afirmando un humanismo caracterizado por la ausencia de Dios, y con frecuencia con la oposición a Él”. Sin embargo, “incluso en las condiciones de mayor despegue hacia la Iglesia, *el arte continúa siendo una especie de puente tendido hacia la experiencia religiosa*” (n. 10)

## II. MÉTODO. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN LA ESTRUCTURA DEL SABER FILOSÓFICO. SU RELACIÓN CON LAS CIENCIAS DE LAS RELIGIONES, CON LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y CON LA TEOLOGÍA DE LA FE.

*Nos enfrentamos, decíamos, con nuestro tema -el fenómeno religioso- con la intención de filosofar sobre él.* Tal es la perspectiva metódica -el objeto formal- con el que nos proponemos estudiarlo.

*Hay una prioridad en el tiempo de la religión respecto al saber filosófico* que se constituye de hecho -explícitamente a partir de Jenófanes (cfr. epígrafe IV de este capítulo)- como un progresivo distanciarse del saber mítico-religioso; lo cual explica, por un lado, el carácter fuertemente crítico que en algunos casos adoptará la filosofía frente a la religión, pero también la profunda huella que su origen religioso deja en su constitución como saber autónomo.

La actividad intelectual propia del *saber filosófico* que brota de la admiración, es la de una mirada inquisitiva sobre cualquier sector de la realidad -en nuestro caso el fenómeno religioso- en la perspectiva de totalidad -en latitud y en profundidad- que le es propia, en búsqueda del fundamento (sus últimas causas). *La religión* es primordialmente “experiencia vivida en su sistema de relaciones entre el hombre y un poder supremo que se manifiesta y que exige nuestra obediencia”<sup>33</sup>, como fundamento radical de la existencia humana. Por eso *el hombre religioso “vive” la relación al fundamento último de la realidad total que busca la filosofía, de un modo reflexivo y temático, que es una Realidad trascendente a su experiencia inmediata intramundana.* Es evidente, que el filósofo que, por un racionalismo “a priori”, niega esa Realidad, interpretará el hecho religioso como un fenómeno sin fundamento trascendente que justifica su pretensión humana de relacionarse con un poder supremo divino, con una actitud de sumisión. Así ocurrió a partir de la Ilustración -que es cuando se constituyó la Filosofía de la religión como disciplina autónoma- que lo interpretaba de modo reductivo y antropocéntrico con fundamentaciones imanentistas. Pero una filosofía abierta a la trascendencia descubre en la religión una dimensión esencial del hombre, la más radicalmente constitutiva de su existencia, la única que da pleno sentido a su vida.

<sup>31</sup> “Carta a los artistas”, *El esplendor de la belleza*, 1999.

<sup>32</sup> A nivel ontológico, el arte y la belleza deben aliarse con el ser y, por tanto, con la verdad y el bien. Poniendo el ejemplo del canto gregoriano -aunque la referencia podría extenderse a otras manifestaciones artísticas-, el Papa escribe: “Lo bello se conjugaba con lo verdadero, para que también, a través de arte nuestro ánimo fuera llevado de lo sensible a lo eterno” (n. 7). Cfr. P. A. URBINA, *Filocalia*, Madrid 1987. A. RUIZ RETEGUI, *Pulchrum*, Madrid 1998.

<sup>33</sup> Así lo describe J. M. NEWMAN, en *La fe y la razón*, Madrid 1993, 72.

*La filosofía -amor a la sabiduría- busca alcanzar la explicación de la realidad, no en función de sus causas inmediatas -o condicionamientos aparentes quizás tan sólo de sus aspectos fenoménicos, como las ciencias positivas de los fenómenos-, sino de sus causas últimas y principios radicalmente constitutivos. Exige una perspectiva de totalidad, en latitud y profundidad; y aspira para alcanzar su objetivo, al rigor argumentativo de la metodología científica. Esto se cumple, simpliciter, en la filosofía primera o metafísica, la ciencia del ser en cuanto ser.*

Hay también filosofías segundas -que se subordinan esencialmente a la metafísica o filosofía primera, que es la filosofía por excelencia, en cuanto participan de su condición filosófica- que restringen su ámbito temático a un sector de la realidad en su modalidad propia de ser, teniendo en cuenta sus relaciones con el todo, que es el objeto de la metafísica (si no, no serían filosofía, sino ciencias positivas que no trascienden los aspectos fenoménicos de la realidad que estudian).

*La metafísica no restringe -a diferencia de las filosofías segundas (como la filosofía de la naturaleza, la ética, la estética o la filosofía del derecho)-, el ámbito temático de su estudio a un sector de la realidad (categorial) con exclusión de otros; porque todos ellos son modalidades de ser, y el ser los trasciende a todos. La perspectiva metódica propia de la metafísica es, pues, "trascendental", omniabarcante; pues el ser comprende y constituye todo cuanto escapa al naufragio de la nada.*

*Es clásica la división tripartita en la exposición "metódica" de la metafísica (que por su perspectiva trascendental, es de suyo indivisible, como la teología de la fe: es un saber "átomo"): 1/ La relación del ser con el conocimiento humano (crítica del conocimiento o gnoseología), que muestra la primacía del ser sobre la verdad -que se "impone" a la conciencia humana, no es "puesta" por ella. 2/ El estudio del ente en cuanto tal, en sí mismo y de los trascendentales que se convierten con él, (unidad, verdad, bondad y belleza, que es el esplendor de todos los trascendentales reunidos); de los primeros principios que enuncian aquellos en forma de juicios axiomáticos; de la estructura del ente y de su dinamismo causal en un mismo orden de participación trascendental. (Ontología). 3/ Justificación racional de Dios, (Teología natural o teodicea), que estudia la inferencia de Dios como ser imparticipado -primera causa, de todo cuanto participa de modo finito en el ser- y de su naturaleza: los atributos que nuestra mente distingue en el Ser por esencia, que se funden en la simplísima llamarada de la Deidad, el Ser Absoluto trascendente al mundo de lo finito, pues de El depende por entero todo el orden de entes finitos que participan de la perfección del ser, y es totalmente relativo al Ser por esencia.*

*La filosofía de la religión -como referida a una dimensión constitutiva del hombre en cuanto tal- es, evidentemente una parte de la antropología filosófica. Pero no una parte cualquiera, sino -al menos en su fundamentación última- su capítulo fundamental, fundante de los demás<sup>34</sup>.*

Si bien es el hombre un ente finito entre otros entes finitos que forman parte en el orden de participación en el ser, es también, sin embargo, por su apertura al ser trascendental intencionalmente infinito, "*finitus capax infiniti*". Se abre a todo lo que es por la experiencia ontológica del ser del ente, vigente siempre en una percepción sensible, la única que le es dado a conocer de modo directo: el ente corpóreo percibido por los sentidos. *Esta apertura al ámbito trascendental postula, pues, el estudio filosófico del hombre en la perspectiva propia de la*

---

<sup>34</sup>Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre mutuamente implicadas, (fundadas en la primera las otras seis): "*Homo religatus*" por su respecto creatural constituyente originario; "*Homo socialis*", por su esencial respecto de socialidad a los otros (cuyo fundamento originario no es otro que la coexistencialidad esencial a la persona y la dimensión corpórea o reiforme del "hombre", en la necesaria disyunción constituyente de la diversidad más radical de la persona humana, varón, mujer); "*Homo sapiens*", por su constitutiva apertura al orden trascendental -a la metafísica, que se abre la experiencia religiosa-; "*Homo viator*", por su libre autorrealización ética heterónoma en su ordenación final al estado de plenitud o beatitud que sigue al logro de su último destino en Dios, Suma Verdad y Bien irrestricto y trascendente; "*Homo faber et oeconomicus*", por sus relaciones de dominio cuasi-creador al cosmos infrahumano, que lleva consigo un correlativo perfeccionamiento del hombre ("el perfeccionador que se perfecciona a sí mismo", en feliz frase de L. Polo) mediante la ciencia y la técnica; "*Homo historicus*", por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición psicósomática; y finalmente, "*Homo ludicus*", que en virtud de su condición "tempórea" -por la que asume consciente y libremente la duración temporal propia de lo material- precisa de espacios "festivos" de distensión y de más intensa contemplación de la Belleza. Aquí se incluye el arte, la poesía y la contemplación mística. Si bien los dos primeros inciden en el ámbito de la "*techne*" -los griegos incluían en ella el arte y la técnica- y la ética en la dimensión sapiencial. La "apertura religada" al Fundamento debe ser omniabarcante. La dimensión cultural o religiosa se actúa no sólo de modo directo, sino en la mediación de toda la existencia personal, en unidad de vida. Fue la temática desarrollada en el *Curso policopiado de Antropología filosófica* de 1970 profesado en la Universidad de Navarra. Algunos desarrollos de ese esquema aparecen actualizados en el libro que recientemente he publicado en la colección filosófica de esa Universidad, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998.

*metafísica. Como dice Sto. Tomás, no puede entenderse lo que participa de modo subsistente en el ser -y sólo la persona subsiste en sentido propio-, “nisi ut deductum ab esse Divinum”<sup>35</sup>, como constituyéndose por la voz en la nada de la Palabra creadora de Dios (cfr. capítulo II). Por eso sólo es posible alcanzar la plena inteligibilidad de la persona, en la perspectiva trascendental propia de la metafísica.*

*El ser me trasciende y me constituye como ente entre los entes; pero su epifanía en el mundo acontece en subjetividad personal espiritual, en tanto que capaz -en cuanto abierta al ámbito trascendental- de vivir la infinitud del ser. Esta apertura y capacidad propias de la dimensión espiritual del hombre son como la imagen del Creador, impresa en él por la Palabra creadora de Dios que le constituye en persona. Es la única criatura querida por sí misma -llamada por su propio nombre- que refleja su imagen, y lugar de manifestación de “Aquél que es”, al que todo el cosmos irracional está radicalmente subordinado: creado en función de él y a su servicio, para que pueda rendirle la gloria que le es debida a su Creador, que da sentido o finalidad inteligible al mundo creado. El hombre, sacerdote del universo, presta lengua y corazón al cosmos irracional, que sólo puede glorificarle por la mediación de su espíritu inteligente y libre, en un cántico de alabanza al Creador (que puede negarle la libertad humana, sometándolo a vanidad. Rm 8, 20).*

*La filosofía del hombre -la antropología filosófica- no es, pues, estrictamente una filosofía segunda si se estudia en su radicalidad como persona constitutivamente religada a Dios, tal y como se anticipa aquí. Sólo una perspectiva metafísica permite acceder al fenómeno religioso en su fundamentación última. Pero cabe elaborar también diversas filosofías acerca de diversas dimensiones de la persona humana, de la sociedad, de la historia, de la moral, del derecho, de la técnica, del trabajo, del ocio, etc, como ya apuntamos, que por ser sectoriales, no son de orden metafísico -filosofía primera-, sino diversas filosofías segundas de orientación ontológica -por eso forman parte del saber filosófico-, esencialmente subordinadas a la metafísica -saber acerca del ser en cuanto tal. No son ciencias positivas por su voluntad de trascender los aspectos fenoménicos, investigando sus causas y principios ontológicos, en función de la totalidad que estudia la metafísica, a la que se subordinan esencialmente. Los aspectos entitativos del sector de lo real que toma como objeto de estudio una filosofía segunda, exige la guía sapiencial de la metafísica que orienta toda su argumentación más allá de los aspectos empíricos en la que se detienen las ciencias positivas de los fenómenos<sup>36</sup>.*

*Tienen, pues, estas ciencias filosóficas particulares una referencia ontológica puramente inteligible -que no es empíricamente perceptible como tal, si bien sólo se capta en una percepción- que las distingue de las ciencias positivas de los fenómenos que tratan de reducir a ley los fenómenos.*

*Por supuesto que también es posible una filosofía segunda -sectorial o particular- de la religión, pero no alcanzaría la radical fundamentación acerca del fenómeno religioso- solamente a sus aspectos entitativos sectoriales, y sus causas propias -ontológicas- inmediatas; explicando, por ejemplo, el porqué de su diversidad, según el genio religioso y las condiciones de vida de cada pueblo (tal sería la temática del capítulo VI de este ensayo, sobre la tipología de la vivencia religiosa; o de su ocultamiento en el capítulo VIII); pero no accedería -insisto- a su fundamentación radical, que le presta plena inteligibilidad, que es siempre y sólo metafísica; de la cual constituye, a mi modo de ver, su primero y fundamental capítulo, a la luz del cual aquella argumentación alcanza su cabal sentido.*

*Hay, también, ciencias no filosóficas del hecho religioso -algunas de las cuales han alcanzado un extraordinario desarrollo, sobre después de los trabajos de Mircea Eliade-, por ejemplo, la ciencia de las religiones comparadas que no buscan causas explicativas radicales del fenómeno religioso, en sentido ontológico, sino meros condicionamientos en búsqueda de una cierta esquematización en la compleja variedad de sus manifestaciones históricas.*

*Estas ciencias no nos dicen -como ocurre en cualquier otra ciencia positiva- qué es la religión, la vida, o el derecho, etc..., sino, cómo son sus fenómenos o manifestaciones empírico-*

<sup>35</sup> S. Th. I, 44, 1, 1.

<sup>36</sup> “No es este el caso de las ciencias filosóficas, ni siquiera el de aquellas que no constituyen la filosofía primera o simplemente dicha. Las ciencias filosóficas particulares, aunque distintas del saber metafísico, se articulan con él en un sistema unitario atravesado en todas sus partes por una misma aspiración fundamental. Lo que hace posible esta unidad del organismo filosófico es la subordinación de las filosofías segundas a la ontología; y, en consecuencia, lo que, en último término, da a la filosofía su esencial sentido de la totalidad de la realidad es la incondicionada orientación al ser, propia del la filosofía primera” (Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, 1978., 53).

sensibles. Trata de reducirlos a leyes regulares y constantes, pero sin la pretensión de averiguar lo que son, en un intento de explicación propiamente etiológica o causal. Se desentienden del ser de los objetos, limitándose sólo al estudio, con metodología científica positiva, de sus aspectos fenoménicos.

*Hacia finales del siglo XIX se dio un rápido desarrollo de las ciencias de la religión.* Este desarrollo está conectado, por una parte, con la tendencia a valorar los conocimientos humanísticos en los ámbitos científicos y, por otra parte, con los numerosos descubrimientos arqueológicos que se realizaron en torno a la segunda guerra mundial, la investigación sobre las culturas de Mesopotamia, Egipto, Irán y Grecia y la adquisición de nuevos materiales procedentes del estudio de las culturas de Irán, India, China, América, etc. Surge entonces la etnología comparada y la historia de las religiones, la psicología de la religión y la sociología de la religión<sup>37</sup>.

Se pueden considerar como *ciencias de la religión clásicas, o primarias, la "historia de las religiones", la "sociología de la religión" y la "psicología de la religión"*.

La *historia de las religiones* ha sido la primera de las ciencias que versan sobre la religión en erigirse como tal. A lo largo de su desarrollo ha adoptado diversos métodos científicos para acceder a su objeto de estudio, que, en síntesis, se pueden reducir a dos: uno de tipo fundamentalmente descriptivo -aplicado por lo general a una determinada tradición o creencia religiosa- y otro en el que predomina el aspecto comparativo. En este caso, *la historia comparada de las religiones*, según la denominación que recibe esta corriente, se aproxima a la fenomenología de la religión, en cuanto que busca dar con la estructura fundamental de la religión o lo religioso.

La *sociología de la religión* se centra en la dimensión externa y social de la religión. La relevancia de lo religioso, tanto desde el punto de vista personal como institucional, tiene en la constitución de la sociedad una favorecida atención que la sociología le ha prestado. La sociología adopta un punto de vista más especulativo que descriptivo y reduce su campo de interés a un aspecto muy determinado de la religión, su dimensión social, con el fin de explicar lo religioso mediante el recurso a lo social. La aplicación de los principios y métodos de la ciencia sociológica al ámbito particular de la religión, no raramente ha incurrido en un reduccionismo que desnaturaliza la religión, buscando en esta dimensión la explicación última del fenómeno, marginando otras dimensiones constituyentes del mismo.

La *psicología de la religión* se centra en el aspecto interior y subjetivo de la religión y constituye así un contrapeso a la sociología de la religión y constituye así un contrapeso a la sociología de la religión, aunque no se trata de dos puntos de vista contradictorios, sino más bien complementarios. El problema que presentan algunos tratamientos psicológicos de la religión es la resistencia a salir del sujeto, a trascenderlo en busca del objeto al que apuntan los actos propiamente religiosos, religando a un segundo plano la dimensión intencional del mismo, haciéndolos consistir en una sola vivencia o experiencia subjetiva, como una creación de la subjetividad sin referencia trascendente a ella misma, que es precisamente la religión.

A una segunda categoría de ciencias de la religión -derivadas de estas ciencias primarias mencionadas, o que tienen una estrecha relación con alguna de ellas- pertenecen otras *ciencias secundarias del fenómeno religioso*, disciplinas -alguna de ellas en estado naciente- tales como: -la *tipología de la religión*, que ofrece propuestas de clasificación y ordenación de las diferentes religiones históricas; -la *geografía de la religión*, que estudia cómo influyen las relaciones medioambientales -el espacio físico y humano- en el desarrollo y difusión de las religiones; -la *etimología de la religión* (también llamada *antropología cultural*), que estudia las religiones de los pueblos ágrafos o sin escritura, que en los inicios de las ciencias de las religiones alcanzó un considerable desarrollo por el valor que se concedía a lo primitivo u originario para la explicación de las formas posteriores y más completas de religión; -la *estética de la religión*, que se centra en el estudio de los signos, símbolos, imágenes, ritos y acciones de culto desde el punto de vista estético, tratando de investigar cómo la religión influye decisivamente en su configuración y significado<sup>38</sup>.

*El desarrollo de las ciencias de la religión supuso una alteración del estatuto de la filosofía de la religión*, que había sido hasta entonces la única vía de explicación del fenómeno religioso. Surgieron nuevos problemas, que requerían nuevos modos de acercamiento y nuevas soluciones. La riqueza de material proporcionado por las investigaciones sobre el fenómeno de la religión hizo más necesaria todavía la reflexión filosófica. La filosofía de la religión intentó sintetizar los datos de las ciencias humanísticas y armonizar y explicar sus conclusiones. El desarrollo de la *crítica de la religión* -especialmente por obra del positivismo y del marxismo- produjo una fuerte reacción y el consiguiente intento por subrayar la autonomía y primariedad del fenómeno religioso<sup>39</sup>.

*La Filosofía de la religión debe tomar como punto de partida empírico de su estudio -de intención ontológica y causal- estas ciencias de la religión.* Sin embargo, "no se requiere que el

<sup>37</sup> Una amplia exposición sobre estas ciencias, sus orígenes y sus más importantes cultivadores, muy bien hecha, en A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1192, 27-85. Cfr. también J. De S. LUCAS, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Madrid 1999, 35-42, y el breve resumen que ofrece V. SANZ, *Fenomenología y psicología de la religión* (pro manuscrito), Pamplona 1998, 8 ss.

<sup>38</sup> Cfr. V. SANZ, o. c., 8-12.

<sup>39</sup> Especialmente los fenomenólogos de la religión desde R. OTTO y M. SÉLLER se esforzaron en mostrar el carácter irreductiblemente originario del fenómeno religioso, como una magnitud "sui generis".

filósofo tenga un conocimiento de aquellos hechos de la ciencia positiva completamente pormenorizado y tan copioso y circunstanciado como el que conviene al especialista. Más bien, por el contrario, *le interesa olvidar el detalle en beneficio mismo del conjunto y del sentido fundamental de las grandes líneas sistemáticas. Los hechos capitales, principales, son los que ha de atraer su atención.* Mas, para que estos hechos puedan ser manejados con plena garantía se necesita, por cierto, que en verdad gocen de la condición de tales, de manera que no se encierre en ellos alguna confusión, frecuente a veces, entre lo que es realmente un hallazgo seguro de la ciencia y lo que sólo tiene un valor simplemente hipotético<sup>40</sup>, como ocurre especialmente en las ciencias de la evolución y del origen del hombre y las de la evolución del fenómeno religioso, que es siempre coextensivo y concomitante al fenómeno humano, tanto en la prehistoria como en la historia propiamente tal.

La aplicación del método fenomenológico de *E. Husserl* a los datos aportados por la historia, la psicología y la sociología de la religión, ha dado origen, por último, a interesantes propuestas sobre la esencia de la religión, la esencia del acto religioso, de la divinidad y de lo santo, que se integran en la así llamada “*fenomenología de la religión*”.

Algunos AA (como *R. Otto, M. Eliade, G. Van del Leeuw; F. Heiler*) practican una *fenomenología no en el sentido riguroso del método husserliano*, sino como una ciencia humanística obtenida a partir de la descripción del fenómeno religioso en sus diversas manifestaciones. A ellos nos referiremos más adelante.

*Una orientación filosófica más rigurosa de la fenomenología husserliana* en cuanto ciencia eidética, fue desarrollada por *Max Scheler* (1874-1928), que investiga la esencia de lo religioso, los modos de su revelación y el pensamiento religioso. El acto religioso se manifiesta al análisis intencional, como constitutivamente fundado en Dios. Cfr. capítulo III.

*La fenomenología de la religión*, que se esfuerza por aprehender la esencia y comprender el fenómeno en su globalidad, *prepara el camino a la filosofía*<sup>41</sup>. Al ser de naturaleza sistemática, la fenomenología es una especie de puente entre las diversas disciplinas relacionadas con la historia de las religiones y la filosofía. La fenomenología simplemente plantea preguntas, cuya respuesta es propia de la metafísica y las filosofías segundas de intención ontológica y ética<sup>42</sup>, que ella misma no puede responder<sup>43</sup>.

*De la necesaria apertura de la filosofía de la religión a la fe y a la teología* -de la que ya he hecho alguna referencia en las páginas introductorias-, trataremos temáticamente en el capítulo VI de este ensayo. Baste subrayar aquí que ninguna de las dimensiones de la condición humana se ha visto tan afectada por la caída de los orígenes. Se comprende, por lo demás, que sea la más tenazmente atacada por la “antigua serpiente” en su intento de obstaculizar el itinerario del hombre hacia el Dios vivo (en tanto que naturalmente religioso) que tiene su origen precisamente en la experiencia religiosa que emerge espontáneamente en todo hombre que busca el sentido último de su vida; pues es ahí precisamente, en la dimensión religiosa del hombre, donde le sale al encuentro la revelación salvífica sobrenatural. Es, por ello, la más necesitada de abrirse al acontecimiento salvador de Jesucristo, pues “no tenemos otro nombre bajo el cielo en el cual podamos ser salvos” (Hech 4, 12).

Solo en esa apertura se logran evitar desviaciones en la religiosidad natural, disponiendo así al hombre naturalmente religioso -antinaturalmente ateo y sobrenaturalmente cristiano- a recibir, superando entorpecimientos, la gracia salvífica de la autocomunicación sobrenatural de Dios en Jesucristo. A ella ha destinado, por un libérrimo decreto de su voluntad, a todos y cada uno de los hombres, como oferta a su libertad que puede rechazar culpablemente el don salvífico de Dios -que actúa a veces por caminos sólo por Él conocidos- en la historia de la

<sup>40</sup> A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos*, cit. 216-217.

<sup>41</sup> Se entiende <<a la filosofía “del ser”>> (que es puesto entre paréntesis en la descripción fenomenológica). En sentido amplio la Fenomenología es, evidentemente, una filosofía -reductiva, como la de otras corrientes de pensamiento de la modernidad postcartesiana- que forma parte, como capítulo fundamental, de su historia más reciente.

<sup>42</sup> Apoyándose en la fenomenología de M. SCHELER, se desarrolla la filosofía alemana católica de la religión. Entre los diversos autores, cabe destacar a R. GUARDINI (1885-1868), para quien la religión es el concreto ponerse en relación un hombre concreto con el Dios vivo. Cfr. *Religión y revelación* (vide bibliografía). Y E. PRZYWARA (1889-1972), quien fundamenta la religión en la unión no sólo de los actos del hombre y de Dios, sino del mismo ser.

<sup>43</sup> Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *La fenomenología de la religión: entre la ciencias y la filosofía en La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992, 85-14.

salvación que culmina en Cristo, siempre vivo en su Iglesia como único sacramento universal y arca de salvación. (Cfr. el *Excursus*, capítulo VII).

J. Ratzinger, en una entrevista a la revista cultural polaca *Fronda*<sup>44</sup> contesta a la pregunta: “Hoy día se afirma que todas las religiones son verdaderas, y la religión cristiana constituye solamente el camino más corto para llegar a Dios”.

Responde con estas palabras: “Las religiones no son ni absolutamente verdaderas ni absolutamente falsas; se encuentran en ellas -en diferentes grados- elementos verdaderos y falsos, debido a que las religiones proceden en parte de la revelación natural. De un lado proceden del Creador, pero por otro lado están esperando la plenitud de la Revelación. Vemos que por la transformación precedente del pecado, la verdad del Creador en cierta manera se distorsiona en las religiones. Pero ellas mismas señalan que son algo no autosuficiente y encierran en sí mismas la espera de un Salvador, que en definitiva es la espera de Cristo”.

Para distinguir los elementos verdaderos de los falsos señala algunos ejemplos. En los mitos de Krishna -pertenecientes al hinduismo- “es posible reconocer el deseo, la nostalgia, el presentimiento de Cristo. Pero se quedan sólo en un sueño, sueño que todavía no ha encontrado su realización. Así pues, es posible, me parece, apreciar muy bien hasta que punto precisamente en este pensamiento de los *avatar* se encuentra el peligro: el hombre no quiere ya a Cristo y hace de Él un *avatar* más, una de las muchas epifanías de la divinidad. Así pues, de un lado, esperanza, nostalgia, camino; de otro lado: peligro”.

### III. NOCIÓN DE RELIGIÓN

#### a. Ensayos de definición de religión

Siendo, como acabamos de comprobar en la exposición anterior, la religión un fenómeno tan complejo, y tan múltiples las perspectivas metódicas con que se ha abordado su estudio, se comprende que el número de definiciones de religión sea enorme. Es tópico recordar que ya en 1912 J. H. Leuba contaba 148 definiciones a las que añadía la suya propia. Desde entonces el número se ha multiplicado<sup>45</sup>.

1. En la aproximación etimológica al nombre de “religión”, del que hemos partido, ya hemos obtenido una incoativa *definición nominal* descriptiva de algunos rasgos típicos del fenómeno religioso, en los que se apoya la primera *imposición del nombre y su posterior uso semántico*.

2. Es frecuente entre los cultivadores de la *sociología religiosa* proponer *definiciones operativas o funcionales* de la religión en el contexto de la estructura y la vida de la sociedad humana, que coinciden en caracterizarla como un conjunto interrelacionado de doctrina, praxis salvífica, sentimientos y ritos socialmente institucionalizados. Se subraya así la dimensión social como algo que pertenece a la esencia de la religión, pero se deja de lado la investigación sobre las notas esenciales que la constituyen y su fundamento trascendente, pues escapa, obviamente, a su perspectiva metódica.

La mayor parte de los sociólogos consideran la religión como un mundo de sentido erigido por el hombre con medios lingüísticos para explicar la realidad. Quizás el ejemplo más claro lo ofrezca Thomas Luckmann, quien en *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (1963) considera la religión como “la capacidad del organismo humano para trascender su naturaleza biológica a través de la construcción de universos de significación que son objetivos, imponen una moral y todo lo abarcan”. En esta definición se acentúa la función que ejerce la religión en cuanto unificadora de sentido. El problema es que fácilmente se designará como religión todo lo que cumpla con las *funciones sociológicas analizadas*. Una consideración funcional de religión –aun atendiendo a un aspecto sin duda real de la misma- se muestra radicalmente insuficiente. Mientras no se aluda a la realidad cuya presencia origina la realización de esas funciones por la religión, no se habrá captado lo esencial de la vida religiosa ni siquiera la forma específica en que la religión desempeña esas funciones.

<sup>44</sup> *Fronda* n. 15/16, 1999.

<sup>45</sup> J. H. LEUBA, *Psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future*, New York 1912. Acerca de las diversas definiciones de religión, cfr. P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971, 241-246; G. BAUM, *Definiciones sociológicas de religión*, en “*Concilium*” 16, 2 (1980) 348-362; M. TERRIN, *Las definiciones de religión en la historia de las religiones*, en IDEM, 416-423. Algunas definiciones filosóficas se encuentran en M. DESPLAND, *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, fides, Montreal 1979, 537-542; B. MONDIN, *Dio: Chi è? Elementi di teologia filosofica*, Massimo, Milano 1990, 47-53.

Estas *definiciones funcionales* que indican cuál es la función o fin de la religión y dominan gran parte de las ciencias de la religión, ayudan, sin duda, a contemplar la realidad de la religión desde diversas perspectivas, pero no tienen en cuenta sus rasgos esenciales; que es, justamente, lo que busca la filosofía. Es cierto que la religión ofrece una finalidad y sentido a la vida del hombre; que estructura los diferentes componentes de la persona y permite al sujeto la integración armónica de todos ellos; que cohesiona al grupo y sanciona la organización de la vida de sus miembros. Pero aparte de que funciones análogas pueden ser desempeñadas por actividades no religiosas, la religión no puede ser sólo objeto de análisis sociológico, reducido a sus formas de expresión y a sus efectos sociales, olvidando la religión misma en sus notas esencialmente constitutivas.

3. Aunque sólo el final del estudio que ahora emprendemos, no será posible alcanzar una inteligencia cabal del fundamento y la esencia de la religión en sus diversas manifestaciones, en la *perspectiva filosófica* con la que se estudia, creo que puede ser útil y aclarador presentar ya en este primer capítulo introductorio una *definición esencial*, que ha propuesto A. Alessi con bastante acierto: *La religión es esencialmente la recta ordenación del hombre a Dios (“religio est essentialiter recta ordinatio hominis ad Deum”)*<sup>46</sup>.

La rectitud hace referencia a la certeza subjetiva en quienes buscan honestamente la verdad con buena voluntad, de que las propias creencias, están objetivamente fundadas aunque no sean objetivamente verdaderas, de un modo pleno, sino parcial. Si no es así estamos frente a sucedáneos, no a expresiones genuinamente religiosas.

Estos sinceros esfuerzos de búsqueda de Dios del hombre religioso -como a tientas- en la medida en que no alcanzan plenamente la verdad objetiva acerca de Dios, la cual sólo puede establecerse desde la metafísica (y la teología de la fe en el plano sobrenatural de la revelación que presta a la filosofía un importante servicio de guía y orientación para no errar), aunque dan origen a “verdaderas religiones” no puede decirse que sean la “religión verdadera” (Zubiri).

Pueden ser calificadas, en efecto, de “verdaderas religiones” en cuanto son modos o vías de acceso del hombre a Dios más o menos aproximadas (*verdad lógica*) a la *Verdad ontológica* que Él es, mediante las cuales se intenta dar respuesta a las inquietudes del corazón humano<sup>47</sup>. Constituyen distintas modulaciones de la experiencia religiosa fundamental según *diversas vías de plasmación de la religión* (Zubiri) condicionadas -cada una de ellas- por diversos factores socioculturales, históricamente cambiantes, que estudiamos en su variada tipicidad en el capítulo VI. La verdad tiene, en efecto, una dimensión histórica (cfr. cap. V) expresada por *el hacia*, el “ad” de la “*adaequatio*” intellectus et rei, más allá de la “conformidad” con el aspecto asimilado en la búsqueda progrediente de la verdad religiosa. “Es la verdad de un *hacia*, de una marcha, la rectitud de una vía”. *En cuanto vías son correctas, pero conducen de modo más o menos adecuado*, muchas veces dando un rodeo -de modo aberrante-, como a tientas, a la realidad divina, a la “verdad ontológica” *que encontramos en el cristianismo en plenitud, la religión objetivamente verdadera*, que no ha sido tantas veces existencialmente vivida por los cristianos (“verdad moral”)<sup>48</sup>. Por eso, cuando se dice que el cristianismo es la religión verdadera y definitiva, estos adjetivos no deben entenderse como referidos al cristianismo tal cual se ha realizado históricamente, sino a Jesucristo, el único que es la plenitud de la vida religiosa. “En el cristianismo no hay más verdad y santidad que Cristo<sup>49</sup>, el Evangelio y las verdades contenidas en él”<sup>50</sup>. No cabe, pues, en él, arrogancia ni prepotencia, especialmente cuando se es consciente de la propia infidelidad al Evangelio<sup>51</sup>.

Cada religión tiene sus propios criterios de verdad, pues todas -al menos la mayor parte de las más evolucionadas (cfr. capítulo VII)- tienen la pretensión de ser verdaderas (para el Cristianismo el criterio es la Revelación de Dios en Jesucristo). F. Conesa propone algunos criterios que facilitan el diálogo interreligioso aceptable para todos. Uno *genérico* -la coherencia o no contradicción lógica-; y otros que se siguen de la naturaleza *específica* de la religión. Señala tres. 1/ que se dirija a una realidad divina que trasciende lo meramente humano e intramundano. 2/ que humanicen al hombre promoviendo su desarrollo en todos sus aspectos o

<sup>46</sup> *Filosofía della religione*, Roma 1991, 288. Inspirada en la conocida fórmula de Tomás de Aquino: “*religio proprie importat ordinem ad Deum*”. S. Th. II-II, 81, 5 y 85, 5.

<sup>47</sup> Cfr. F. CONESA, *Sobre la “religión verdadera”*, “Scripta Theologica”, XXX (1998), 39-85.

<sup>48</sup> Cfr. X. ZUBIRI, *El problema filosófico del origen de las religiones*, 156 ss. F. CONESA, *La religión verdadera*, cit. 66.

<sup>49</sup> Se entiende, “y de los cristianos que con Él se identifican, viviendo de su plenitud de verdad y de vida” (que nunca faltarán en el Iglesia por Él fundada, indefectiblemente santa, con una santidad también subjetiva).

<sup>50</sup> X. ZUBIRI, o. c. 322. “El cristianismo es la religión verdadera, en cuanto es la vía hacia Dios de la inteligencia confortada y elevada por la Revelación y la gracia de Dios mismo, que se autocomunica al hombre; en el sentido de que es “la verdad definitiva”, por ser el acceso *divino* a Dios. Por eso es la verdad definitiva, única vía que conduce definitivamente a la realidad de Dios” (o. c., 330).

<sup>51</sup> Cf. J. MARITAIN, o. c., 120 ss.

dimensiones. Y 3/ que sean capaces de responder a las cuestiones fundamentales sobre el sentido del mundo y de la propia existencia, dando luz sobre las experiencias de la muerte y el dolor; al anhelo de felicidad, de paz, de salvación.

4. Una definición como la propuesta, de carácter más *filosófico-ontológico* que fenomenológico, puede completarse con una *descripción explicativa más amplia, fruto de una consideración de tipo fenomenológico*. De modo general, se puede describir la religión como “un conjunto de comportamientos, de creencias y de sentimientos a través de los cuales se expresa una relación viva del hombre con un Ser sobrehumano”.

Más precisa y detallada es la siguiente definición propuesta por *Lanczkowski*: “Religión es un fenómeno irreductiblemente originario, una magnitud “*sui generis*” (terminología muy característica en el mundo de la fenomenología), que se constituye por la *mutua relación existencial entre la divinidad*, cuyas manifestaciones el hombre conoce, y la *respuesta del hombre*, en su <<orientación hacia lo incondicionado>>; que *se realiza mediante la veneración y la adoración*, la forma de *vida ética* y las acciones de *culto*, la prosecución de un *camino de santidad que libera del dolor y del pecado y conduce a la salvación*”<sup>52</sup>.

5. V. SANZ ha propuesto en un interesante estudio los *radicales o dimensiones esenciales de la religión*, que se descubren de la observación atenta del fenómeno religioso; y están presentes, de una u otra manera y con diversos acentos, en todas las expresiones o manifestaciones que legítimamente se pueden denominar como religiosas. *Son cinco: social, sagrado, cultural, personal y divino*; de tal modo implicados entre sí, que la ausencia de alguna de estas dimensiones fundamentales o la exclusiva polarización en alguna de ellas ha dado lugar a los diferentes reduccionismos (cfr. infra capítulos II y III) en la fundamentación del fenómeno religioso, que lo desvirtúan totalmente. Serían, pues, *notas esenciales definitorias del fenómeno religioso*. Si definir es delimitar los rasgos esenciales de algo, puede considerarse esta propuesta como un ensayo de aproximación a una definición del mismo.

En la exposición del hecho religioso que acabamos de hacer, nos hemos referido, en un orden lógico, a todos ellos. En efecto, *los dos últimos radicales* de esa enumeración *-personal y divino-* son *los dos términos de la relación dialógica religiosa* del hombre con Dios (la religión en sentido propio y formal) *-en el plano operativo-* fundada en el respecto creatural al Creador *-en el plano ontológico-*, constitutivo de la persona humana (religión en sentido fundamental), que integran la dimensión religiosa del hombre (cfr. capítulo II). Ambos radicales son, a su vez, *los dos polos de la dimensión intencional de la religiosidad humana* *-en la que el polo objetivo (el radical divino) funda tanto la experiencia religiosa subjetiva personal, como sus mediaciones en los actos culturales (capítulos II, III y IV).*

*El radical social* está implicado en el *personal (individual)*, dada la constitutiva *socialidad de la persona humana en el ser y en el obrar* (capítulos II-II y V). A él hace referencia la *religión en sentido objetivo*, en tanto que institucionalizada en una comunidad o grupo religioso. Es el espíritu objetivo, en su *dimensión sagrada*, fundada en la *dimensión religiosa* constitutiva de la persona humana, que configura *la forma típica de la religiosidad de sus miembros en sentido subjetivo*, la cual *-a su vez-* trasciende a aquélla, al paso que contribuye a su proceso histórico cambiante, que afecta al ámbito de lo sagrado. Este proceso de mutuo influjo acontece por la mediación de la *dimensión cultural* del fenómeno religioso, que como acabamos de describir, *es un puente entre lo objetivo y lo subjetivo*. El radical cultural, por ello, realiza la sutura entre ambos aspectos; y al estar presente en la religión en cuanto ésta es uno de los ingredientes de la cultura *-con frecuencia el más determinante de su configuración-*, contribuye decisivamente a armonizarlos mediante el llamado por los sociólogos *proceso de socialización*<sup>53</sup>. (Cfr. capítulo V).

## **b. Formas espúreas de religión**

<sup>52</sup> G. LANZKOWSKI, *Einführung in die Religionwissenschaft*, Darmstad, 2ª ed, 1991, 23-24.

<sup>53</sup> V. SANZ, *Los radicales*, cit 570 y 582. Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978.

Hay, decíamos, verdaderas religiones, que -en tanto que parcialmente falsas en el plano de la verdad objetiva- no son la religión verdadera. Pero hay también *degeneraciones de la religión que no cumplen los caracteres definitorios de la misma*, aunque puedan tener alguna apariencia religiosa meramente externa. Concluimos este epígrafe tratando brevemente de las más comunes, con la intención de mostrar mejor, por contraste de lo que no es verdadera religión, -de manera negativa- la positiva noción de la misma aquí propuesta.

*La religión no debe confundirse*, en efecto, *con sus disfraces en formas espúreas*, que pudieran tener alguna falsa apariencia religiosa por algunos rasgos externos, pero que no son religión en sentido propio, sino sucedáneos suyos; tales como *las religiones de sustitución*, la *magia*, la *idolatría* como instrumento de dominio político o el *fanatismo* religioso fundamentalista<sup>54</sup>.

Las primeras *-religiones o mitos de sustitución-* se caracterizan por una idealización idolátrica -absolutización de lo relativo- de los bienes y valores intramundanos. Se pueden descubrir no sólo en las culturas primitivas, en las cuales abundan los ídolos y fetiches, sino también -de modo más sutil- en culturas más evolucionadas. *Al fenómeno de la secularización*, entendido como rechazo explícito -tanto positivo como negativo (indiferencia religiosa)- de la dimensión divina, no ha seguido tanto una situación de a-religiosidad, sino una aberrante *búsqueda de nuevos ídolos que dan vida a nuevas formas de experiencias pseudosacrales* que llegan, en el límite, a lo que J. Danielou llama *religiosidad salvaje*. (De este tema hablaremos en el último capítulo).

Sirva de ejemplo la conocida ley de *los tres estadios* de A. Comte. Al estadio religioso y al metafísico -ya en trance de superación irrevocable- le seguirá una época esencialmente a-metafísica y a-religiosa, que Comte transforma paradójicamente en una nueva forma de religiosidad de caracteres absolutos. El entusiasmo de Comte ante esta nueva época, de la que es profeta y realizador, se traduce no sólo en un lenguaje que tiene resonancias religiosas, sino también en un *pathos* sacral que se rodea de ritos inspirados en las religiones. En este contexto, el mismo Comte se considera como el gran sacerdote de la humanidad que otorga culto a la "Trinidad positiva", es decir, la síntesis del "Gran Ser" (la humanidad), el "Gran Medio" (el mundo) y el "Gran Fetiche" (la tierra). He aquí una forma de ateísmo religioso que reviste la forma pseudo religiosa de un panteísmo idolátrico

Son también religiones de sustitución, ideologías y praxis socio-políticas tales como las llamadas *religiones de la humanidad* (J. C. Flügel; R. B. Castell); el nacionalsocialismo, el marxismo, el culto al dinero y al éxito propio del llamado "capitalismo salvaje". En todos estos casos se trata siempre de "valores" intramundanos que son absolutizados hasta convertirse en nuevos "dioses".

Se trata evidentemente, de formas de "religión" que no tienen sino una analogía muy débil y meramente externa con la religión propiamente dicha. No son "religión" en el sentido propio y formal que hemos definido aquí. La diferencia entre verdadera religión y pseudoreligión radica en que la primera, la realidad a la que se venera es verdaderamente sobrehumana, es Dios; y por eso exige al hombre un movimiento de trascender el propio yo, de superación de sí mismo: Dios es buscado por sí mismo y reconocido como Dios. En la segunda, el hombre pone su corazón en algo que no es sobrehumano (dinero, poder, placer,...), sino que está por debajo del hombre, en una suerte de "absolutización de lo relativo", y que por eso no es término de un acto de trascendimiento sino de un movimiento de deseo o de posesión: no es Dios, sino un ídolo, un mito de sustitución del Dios vivo, tasado por encima de su precio. Por eso todas las idolatrías, al poner por encima del hombre algo que en realidad sólo puede estar a su servicio, llevan al hombre a la alienación y a alguna forma de esclavitud. (Volveremos sobre el tema en el último capítulo VIII).

Tampoco es religión, sino una de sus degeneraciones espúreas, la relación con lo sagrado de la *magia* propiamente dicha. La magia religiosa tiene generalmente un carácter demoníaco,

---

<sup>54</sup> Cfr. F. CONESA, *Sobre la religión verdadera*, cit, 55 ss; *Filosofía de la religión (pro manuscripto)*, Pamplona 1998.

que esencialmente consiste en el intento de someter fuerzas divinas, controlándolas para obtener egoístamente fines personales (distinta de la magia profana que somete en beneficio propio fuerzas de la naturaleza creada por Dios al servicio del hombre, sin una actitud de insumisión a la Divinidad).

Aunque el mago puede tener actitudes religiosas y el creyente puede estar contaminado por prácticas mágicas, hay una diferencia esencial entre los dos fenómenos<sup>55</sup> en sí mismos, típicamente considerados. La religión implica sumisión obediente, mientras que la magia presenta una actitud imperiosa, autoafirmativa. *Una persona religiosa considera lo sagrado como sujeto trascendente con el que se relaciona en actitud de sumisión, mientras que un mago lo trata como un objeto manipulable con intención de controlar sus fuerzas numinosas.* A la magia le mueve sobre todo el deseo de constreñir la potencia divina para que cumpla los propios deseos. En ella el hombre se busca, en definitiva, a sí mismo.

*Las prácticas mágicas suelen ser, además, antisociales o, al menos, asociales.* Mientras que la religión tiene un carácter fuertemente cohesivo y socializante (ya que tiende a crear comunión no sólo entre Dios y el hombre, sino también entre los creyentes), la magia tiene un carácter antisocial.

Así lo ha expresado M. Guerra: "El hombre religioso quiere agradar a la divinidad, a la que se puede implorar, pero no forzar; la divinidad puede concederle lo que pide o demorar su concesión y no dársela jamás; el religioso lo acepta y se pliega a su voluntad divina. El mago se sirve de la divinidad, manipulando lo sagrado con sus "técnicas", que le "obligan", pues - según él- se da relación inmediata y necesariamente eficaz entre el rito del tipo que sea y el éxito de la empresa o consecución de lo significado por el gesto o rito y por lo pedido. La eficacia del conjunto mágico reside más en las palabras pronunciadas y en las acciones concomitantes (fórmulas, exclamación, gestos, invocaciones, encantamientos mágicos) que en la divinidad invocada"<sup>56</sup>.

El mago también invoca y suplica, pero con la intención de manipular la potencia divina coaccionándola, no de rendirle homenaje. Son expresiones de una voluntad de afirmación, no de sumisión confiada. A diferencia de la religión, no tiene como objeto la alabanza y el reconocimiento adorante, no busca sino el interés de quien recurre a ella.

*La religión no es una ideología al servicio del poder político, sino, justamente lo contrario*<sup>57</sup>, lo opuesto a toda ideología. Al proclamar la soberanía y primacía de Dios, se opone a toda forma de absolutismo político o de tiranía (recuérdese el enfrentamiento de Tomás Moro con Enrique VIII). Frente a la crítica marxista, que confunde la religión con ideología hay que recordar que precisamente la ideologización de la religión no es sino una forma de abuso de la misma.

La actitud genuinamente religiosa, por último, es incompatible con el *fanatismo* que se caracteriza por un apasionamiento ciego y sectario; por una exaltación de la inteligencia (obcecación) o de la voluntad (terquedad). El fanático religioso intenta imponer violentamente sus propias convicciones, sin respeto alguno a la libertad de las conciencias. (No hay nada más ajeno a la Revelación bíblica, en la que Dios se autocomunica al hombre manifestándose a Sí mismo en el designio salvífico de su alianza con el hombre, cuya libertad interpela sin forzarla)<sup>58</sup>.

## IV. DESARROLLO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

### a. Reflexión filosófica sobre la religión hasta la Ilustración

<sup>55</sup> Según van der LEEUW la magia se asemeja a la religión en cuanto que se relaciona con una potencia divina, pero se diferencia esencialmente de ella por la actitud opuesta: no hay en el mago sumisión adorante, sino pretensión de dominio de fuerzas divinas. (Cfr. Obra cit. En bibliografía y Cap. VI). Una buena exposición de la magia propiamente dicha, las actitudes mágicas, el tabú, etc, puede verse en A. BRUNNER, *La religión*, cit. 301-344.

<sup>56</sup> M. GUERRA, *Historia de las religiones, II. Los grandes interrogantes*, Pamplona 1984, 2, 227.

<sup>57</sup> Se entiende aquí ideología en el sentido negativo popularizado por el marxismo como superestructura conceptualizante con la que la clase dominante justifica estructuras económicas opresoras.

<sup>58</sup> Cfr. M. GUERRA, *Diccionario de sectas*, BAC, Madrid 1998. *Los nuevos movimientos religiosos (las sectas). Rasgos comunes y diferenciales*. Pamplona 1993.

La filosofía de la religión como disciplina específica, en perspectiva antropológica -como reflexión temática sobre la dimensión religiosa del hombre y el hecho religioso al margen de la teología filosófica- no surge -como disciplina autónoma- hasta la edad moderna con la Ilustración.

Durante más de veinte siglos (desde el VI a C. al XVIII) la religión fue, con todo, objeto de atención intelectual constante<sup>59</sup>. He aquí un breve “excursus” histórico sobre ese largo período de 24 siglos, que preceden a la Ilustración.

La reflexión filosófica sobre la religión en *la antigüedad clásica* –de la sabiduría de las religiones orientales<sup>60</sup>, nos ocuparemos más adelante (Capítulo VI)- apareció en Grecia como una *teología natural filosófica*, que convivía con la religión mítica de la cultura griega, a veces para criticarla con intención desmitologizadora, ya en los primeros filósofos de la naturaleza (*peri phiseos*). El objetivo inmediato de los filósofos presocráticos era descubrir la naturaleza del cosmos y su principio (*arjé*), primordial fuente de todo lo que es, una “realidad última”.

Los pensadores del ss. VI y V antes de Cristo comparten en sus grandes líneas una noción común del universo concebido como una esfera cósmica limitada por el cielo, cuyo centro era la tierra, en cuya circunferencia se encontraban fijas las estrellas. Pero este cosmos no era toda la realidad, pues estaba y penetrado de una sustancia indefinida; un principio más allá de los procesos cósmicos, eterno, vivo y activo, que da inicio y guía a los cambios que lo han formado, que es de naturaleza divina. El “Logos-fuego” del que habla *Heráclito* es un principio divino, a la vez exterior inmanente al mundo y dirige todos sus cambios de modo tal que llega a entrar él mismo en el proceso cósmico<sup>61</sup>.

*Anaximandro* dirá -es la misma inspiración de fondo- que el principio de todo, el “*apeirón*”, es inmutable, indestructible, inmortal, posee conciencia y omniscencia, y “circunda todas las cosas y las gobierna”: es divino. Más adelante se concebirá a Dios como “espíritu” (en las visiones teológicas de *Anaxágoras* y *Diógenes*)<sup>62</sup>.

*El esfuerzo filosófico condujo -así- a una reflexión sobre Dios “desmitologizadora” de la religión griega popular del Olimpo y su panteón de dioses mitológicos*, arquetipos y rectores de fuerzas, tanto benéficas como maléficas, de la naturaleza y de la vida. Por eso sirvió a los primeros apologistas cristianos que solían descalificar en bloque las religiones paganas. Veían en la especulación filosófica de los griegos los “*semina Verbi*” (*S. Justino y Clemente de Alejandría*, p. ej.) que podrían constituir una preparación evangélica (más en la filosofía que en la religiosidad oficial y popular).

En la concepción filosófica lo divino no podía ser, en efecto, algo finito y limitado, mientras que los dioses griegos eran, después de todo, limitados en su capacidad de decidir e influir en el destino del mundo y de la humanidad. *Se empieza a imponer así entre los filósofos una nueva concepción de la religión, una “religión filosófica” de carácter crítico y filosófico.*

*Jenófanes*, por ejemplo, atacó a los poetas por promulgar una imagen falsa de la divinidad. Sobre todo luchó contra el antropomorfismo de la religión popular helena, observando que “Homero y Hesíodo dicen que los dioses hacen todo aquello que los hombres considerarían vergonzoso y reprehensible: son adúlteros, roban, se engañan unos a otros”. Esto sucede, según Jenófanes, porque la gente concibe a los dioses según su propia imagen<sup>63</sup>.

*Protágoras de Abdera* (481-411 a. C), adoptó un agnosticismo acerca de la existencia de los dioses. Sin embargo, destacó que la adoración de los dioses es un elemento esencial de la cultura, pues deriva de una inclinación innata de la naturaleza humana y, debe ser tenido en

---

<sup>59</sup> No pretendo ofrecer aquí una historia de la reflexión filosófica sobre la religión (como hacen algunos manuales), sino exponer unas breves notas históricas sobre sus jalones más significativos; pues es mas bien cometido de la historia de la filosofía (especialmente recomendable en nuestro tema es la conocida historia de COPLESTON). He tenido también en cuenta en mi exposición de M. GUERRA (*Ibid*); F. CONESA en sus “apuntes” de docencia en la Universidad de Navarra sobre “Filosofía de la Religión” de 1998, que trata del tema acertadamente y con más amplitud; y los primeros capítulos de L. ELDERS, *Theologie philosophique*, trad. del original inglés, París 1996.

<sup>60</sup> Cfr. J. MORALES, *Para el diálogo entre Oriente y Occidente sobre la verdad*, en “Fe y razón” (I Simposio internacional Fe cristiana y cultura contemporánea, Universidad de Navarra), Pamplona 1999, 160-170).

<sup>61</sup> Cfr. W. K. C. GUTRIE, A. *History of Greek Philosophy*, I; 382. L. ELDERS, *La Theologie philosophique de Saint Thomas d'Aquin*, París 1996, 57. W. JAEGER, *Paideia*, 15 ed. Madrid, 1994.

<sup>62</sup> Cfr. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952.

<sup>63</sup> H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratike*, Weidmann, Berlín 1922, fr. B 11-16.

cuanto tal, como algo normal y necesario. Pensó que la raíz de las ideas (imágenes) de Dios habría que buscarlas en ciertas manifestaciones perceptibles mediante los sentidos que tienen lugar en los sueños. El temor sentido por la gente ante “milagros” de la naturaleza y sus fuerzas (meteoros, tormentas, eclipses solar y lunar) condujeron a imaginar que los autores de tales acontecimientos eran los dioses soñados.

Para *Critias* la religión no es un resultado de un sentimiento natural de temor o gratitud, sino una invención de los políticos, y su fin es asumir el papel de un policía ideal; la religión es la consecuencia de una ficción política.

La escuela *pitagórica* se caracteriza por una interpenetración entre el pensamiento filosófico y religioso, que combinaba el misticismo órfico religioso con una imagen racional del mundo que justifica las verdades conocidas por la religión (es una racionalización del mito). Según nos refiere un testimonio antiguo: “Todo lo que los pitagóricos definen acerca del haber o el no haber tiene como meta la comunión con la divinidad; éste es el principio, y toda su vida se halla coordinada hacia este fin de dejarse guiar por la divinidad”.

*Platón* reconoce el importante papel psicológico que tiene la religión mitológica en la vida humana, además de una irremplazable función sociopolítica. Cree que en muchas ideas mitológicas y especialmente la religión órfica, se contenían intuiciones valiosas que debían ser purificadas y profundizadas intelectualmente para extraer las principales implicaciones de tales intuiciones. Atribuyó al mundo de las ideas un orden divino y consideró la idea suprema del Bien y la Belleza, como la quintaesencia de la divinidad. Platón dice que la idea de Bien es el Bien subsistente. Así como somos incapaces de mirar directamente al sol, que es la fuente de la luz gracias a la cual vemos las demás cosas, también somos incapaces de mirar directamente a la fuente de cognoscibilidad mediante la cual entendemos las demás cosas. La divinidad se identificaría con la suprema inteligibilidad.

Parece, pues, que según Platón, son sólo los filósofos quienes resultan capaces de alcanzar una verdadera sabiduría, moralidad y actividad política y, por lo mismo, sólo ellos son capaces de alcanzar una auténtica religión y gobernar a la masa ordinaria de ciudadanos comunes. (Cfr. *Fedón*, 62 b; *Las Leyes*, X, 966 c.).

En el pensamiento de *Aristóteles* (384-322 a. C.) se da una completa identificación del principio filosófico supremo con el concepto religioso de Dios. La reflexión de Aristóteles sobre la divinidad se encuentra en la disciplina filosófica más básica, la filosofía primera, a la que también denominó “teología natural”. En Aristóteles la filosofía de la religión se halla totalmente identificada con la teología natural.

Aristóteles reconoce la permanencia e importancia de la religión mítica pero expurgándola de todo lo que esté en conformidad con lo que establece la teología filosófica<sup>64</sup>. A partir de la tradición religiosa, elabora una demostración de la necesidad de la existencia de una “sustancia eterna e inmutable”, acto puro, “un principio que es sustancia en acto”, que es inmaterial, la condición universal del movimiento, y fin que apetecen los demás seres, produciendo movimiento, por atracción, como un bien que es amado. La esencia de Dios es autocontemplación. “Este Entendimiento se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección”<sup>65</sup>. El concepto aristotélico de Dios excluye el interés providente de Dios por el mundo y el destino del hombre. El Dios de Aristóteles no es una providencia; ni siquiera conoce el mundo, el cual no ha sido formado –ni podría serlo– por él, ya que este Dios es pensamiento del pensamiento.

Los *estoicos* reconocieron la existencia de una deidad, pero no la consideraron trascendente en relación con el mundo; identificaron la deidad con el alma del mundo (panteísmo hilozoísta)

---

<sup>64</sup> “Ha sido transmitida por lo antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la Naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y el bien común. Dicen, en efecto, que estos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y en otras cosas afines a éstas o parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno se separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las sustancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrollados muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas estas opciones. Así pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva” ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 1074 b.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 1075 a 4-1071 b5.

y derivaron de ello el postulado de vivir de acuerdo con la propia naturaleza, que es divina. Los *epicúreos* afirmaron la existencia de dioses, pero dijeron que los dioses no se implican en los asuntos humanos, ya que esto destruiría su perfecta tranquilidad (*ataraxia*). Los *escépticos* aunque negaron la existencia de las divinidades, pensaron que no había pruebas para su existencia ni para su no existencia. Estas escuelas no produjeron nada esencialmente nuevo distinto de las reflexiones previamente existentes.

La expresión no cristiana más perfecta de las tendencias religiosas filosóficas de este período helenista aparece en *Plotino* (203-270) y los representantes de la *escuela neoplatónica*. La filosofía de Plotino tiene a la vez un carácter teórico y práctico. Se trata de una teoría que explica la relación del mundo con el ser divino (el Uno) así como una teoría sobre el modo de unión con Dios. Se trata de una filosofía orientada religiosamente, en la que los problemas de los primeros siglos fueron recogidos en un esquema metafísico, que a su vez tenía un carácter propedéutico respecto a la experiencia mística.

Con el advenimiento de Cristo, culmina la revelación salvífica de Dios a los hombres preparada por Israel<sup>66</sup>. Ya desde el siglo II se intenta aclarar la relación entre *el cristianismo* y las otras religiones, y determinar los “motivos de credibilidad” del contenido revelado. Según *S. Justino*- se da una participación de todos los hombres en el Verbo (“*semina Verbi*”), que explica las analogías con el cristianismo en los elementos de verdad de otras tradiciones culturales (se discute si se refiere también a las religiones, que habitualmente condena en bloque), de modo que “quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueran tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito”. De modo semejante piensan *Orígenes* y *Clemente*, a diferencia de otros escritores occidentales del siglo III, que tienden a acentuar la distinción entre el mundo antiguo y el cristianismo y a afirmar la autonomía de la revelación como una oposición a casi toda la cultura pagana (por ejemplo *Tertuliano*<sup>67</sup>).

*San Agustín* concibe la religión como una relación personal, basada en el amor, entre el ser humano y Dios. En *De vera religione* (Cap. 55) y las *Retractationes* (I, 13, 9) pone el acento en la religión como religación con Dios: “Tendiendo a Dios y religando (*religantes*) a Él nuestras almas –este me parece el sentido original de la palabra *religión*- abstengámonos de toda superstición”. El amor es lo principal en las relaciones mutuas entre Dios y el hombre. Por ello dice en *De civitate Dei* (X, 3) que la religión consiste en un *reeligere Deum* con el fin de amarle y descansar en Él.

En contraste con la filosofía griega de orientación cósmica, *S. Agustín* desplaza el punto de partida de la reflexión filosófica a la experiencia interior. El alma y lo que permanece en su interior -la verdad- son la fuente originaria del conocimiento de Dios que es correlativo al conocimiento de sí mismo. La filosofía contemporánea de la religión, especialmente la fenomenología (p.ej., *Max Scheler*) y el actual personalismo de raíz clásica e inspiración bíblica (cfr. capítulo IV) -cuyo eco se encontrará en esta páginas-, son de evidente raíz agustiniana.

*La reflexión sobre la religión cristiana, su naturaleza y fundamento, iniciada por S. Agustín, se prolongó hasta fin del medioevo.* En el *pensamiento medieval* encontramos diferentes inflexiones en el tratamiento de nuestro tema. Existe una corriente, conectada con la tradición neoplatónica (*Pseudo-Dionisio el Aeropagita, Juan Escoto Eriúgena*), que se centra principalmente en el lenguaje y en la teología (problema de la negación y la metáfora). Otra posición sigue a la tradición agustiniana (*S. Anselmo, Hugo de San Victor, S. Buenaventura*), la cual sostiene la cognoscibilidad de Dios y la filosofía en conexión íntima con la fe. Los partidarios de la visión tomista, se centran en los modos de conocimiento de Dios a partir del conocimiento de las criaturas (la perspectiva analógica). Por último, la posición voluntarista (*Juan Duns Scoto*) y crítica (*Guillermo de Ockham*), acaba separando el problema del conocimiento de Dios de la filosofía.

<sup>66</sup> También en el mundo pagano se dio una “preparación” a la venida del Redentor. Lo atestiguan las expresiones de espera de un salvador universal que encontramos, por ejemplo, en los Oráculos Sibilinos, en Virgilio (*Egloga IV*) y en muchas religiones naturales. Existe en el hombre una sensación de indigencia y de separación de la Divinidad, que fomenta los deseos de un restablecimiento de la amistad con Dios. Atendiendo a estos deseos y a las formulaciones más elevadas del pensamiento ético pre-cristiano (el estoicismo) Tertuliano pudo hablar de un alma *naturaliter christiana*.

<sup>67</sup> Trataremos de este tema en el capítulo VII.

Aquí tendremos especialmente en cuenta el pensamiento de *Tomás de Aquino*, en el que podemos encontrar los elementos básicos para realizar una reflexión filosófica sobre la religión. La concepción tomista de la religión, además de estar presente en muchos textos explícitamente, es sugerida también por la estructura de la obra más importante de Tomás de Aquino, la “*Summa theologiae*”. *Sus posiciones y desarrollos estarán presentes a lo largo de este ensayo*. Nada añadiremos aquí; sólo queremos subrayar que el esquema de la *Summa Theologiae* corresponde al esquema de la relación religiosa en general. La primera parte se ocupa principalmente de la relación de origen con Dios del mundo y del hombre (*exitus*) con Dios. Las dos siguientes partes presentan la realización del diálogo con Dios, que es entendido como un retorno del hombre a su Principio originario (*reditus*).

En el siglo XIV se realiza una ruptura con la mentalidad anterior. El ocaso de la escolástica es parte responsable de ello, junto con un *nominalismo* antropocéntrico con su nuevo ideal de vida naturalista, basado en valores puramente humanos, que irá consolidándose cada vez más en el *Renacimiento* que se inicia en Italia, de tan brillante fulgor artístico como indigencia filosófica (con la excepción del renacer del pensamiento clásico tras la reforma católica en España, que hizo posible la brillante escuela de Salamanca, que tanta y tan benéfica proyección tuvo en Europa, como se va redescubriendo en la medida en que se va separando los tópicos de la conflictiva historiografía de la época, saturada de prejuicios y leyendas tan negras como de turbio y pasional origen).

Es emblemático de este período el pensamiento de *Marsilio Ficino* (1433-1494) bastante superficial, propia de la indigencia filosófica de la época en casi toda Europa. En *De Religione christiana et fidei pietate* (1474) realiza una síntesis de su platonismo cristiano. Para Ficino, *religio* es una característica común a todos los hombres. Insiste en que la religión es verídica: la idea de Dios está puesta por Dios mismo en nosotros y, por tanto, no nos conduce al error.

*Nicolás de Cusa* (1401-1461) observa que así como el Absoluto es intangible en sí y sólo puede ser comprendido por aserciones aproximativas (*conjecturae*), así también la única religión no es identificable con ninguna forma específica, finita, ya que todas son inadecuadas y cada una expresa, en su variedad de ritos, el culto al Absoluto. Por ello, para el cardenal de Cusa habrá una *religio in rituum varietate* (*De pace fidei*, I, 5-6).

En el siglo XVII las guerras de religión fueron utilizadas por los escépticos para poner en discusión el valor de la fe. *Jean Bodino* (*Collquium heptaplomeres* de 1593) y *Hugo Grocio* (*De iure belli ac pacis*, de 1625) se proponen la búsqueda, a la luz de la razón natural, de un contenido religioso elemental que constituyera la base común de todas las religiones positivas, y fuera capaz de garantizar la coexistencia en la tolerancia recíproca. *Así nace y se difunde la idea de “religión natural”*. Por otro lado, la concepción de la razón dominante en esta época deja poco lugar a las religiones históricas. Es una razón que se atiene exclusivamente a la evidencia (*Descartes*) y se somete a los hechos (*Newton*), rechazando todo dogma (*P. Bayle*) y la presencia del misterio (*John Toland*). Ante esta razón, que tiende a absorberlo todo, *la religión positiva se presenta como algo sospechoso*.

*Descartes* (1596-1650)<sup>68</sup> partió de la afirmación de sí mismo como un ser pensante y sostuvo que, ya que el concepto de Dios (el concepto de un ser perfecto) se encuentra en la mente, Dios debe existir en la realidad como causa de esta idea innata. De este modo, para Descartes era posible establecer racionalmente la tesis de la religión. Esta actitud fue el inicio del desarrollo de la noción “religión natural”<sup>69</sup>.

Como consecuencia de esta actitud se multiplicaron los esfuerzos por comprender la religión de una manera puramente racional. En esta línea destaca el filósofo panteísta *Baruch Spinoza* (1632-1677), quien parte de la idea de que existe una religión simple, universal. El culto a Dios y la obediencia a sus mandatos consisten únicamente en la justicia y en la caridad,

---

<sup>68</sup> Contemporáneo del gran Doctor de Alcalá *Juan de Santo Tomás*, que con tanto acierto y profundidad trató de la religión en su “*Cursus Philosophicus*” y su “*Cursus Theologicum*”. *J. Maritain* se lamentó con frecuencia de que hubiera acogido Europa el fermento patógeno del “cogito” cartesiano, en vez de haber puesto sus ojos en el “esplendor de la verdad” de la filosofía clásica, a la sazón tan brillantemente cultivada por Juan de Santo Tomás. Yo, personalmente, prefiero no plantearme futuribles.

<sup>69</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*. Oeuvres, VII, Vrin, París 1964, 80 ss.

es decir, en el amor al prójimo. “Todas las opiniones que le sea dado forma a este respecto, resultan equivalentes”. Esto significa que la fe no requiere “dogmas verdaderos” sino “dogmas píos”, capaces de inducirnos a la obediencia, y que por lo tanto hay lugar suficiente para las diversas sectas religiosas. Pero lo verdadero y lo falso no pertenecen a la religión, sino a la filosofía (la filosofía de Spinoza que se presenta como visión absoluta de lo verdadero absoluto). De ahí el desprecio total del filósofo panteísta -del “Deus, sine substantia, sive Natura”- a lo que denomina “religión revelada” de las masas, fundada, no es la luz de la razón, sino una revelación supuesta de Dios. Cfr. *Tractus theologico politicus*, c. 14.

*John Locke* (1632-1704), como Spinoza, sostiene la necesidad de un estado laico y de tolerancia religiosa con el fin de impedir que las divergencias religiosas comprometan la vivencia civil pacífica. En su *Ensayo sobre la razonabilidad del cristianismo* (1695) intenta demostrar la conformidad del cristianismo con la razón, despojándolo de sus elementos irracionales. El cristianismo se manifiesta, ciertamente como el acontecimiento central de la historia de la humanidad, pero la razón filosófica se afirma como criterio universal de interpretación de los enunciados de la fe.

En el contexto de este racionalismo extremo, junto con su consecuente deísmo y el concepto de religión natural, se alza la protesta de *Blas Pascal* (1623-1662) contra el “Dios de los filósofos”, un Dios que ha sido reducido a un principio filosófico concebido y demostrado racionalmente. Pascal sostuvo que la razón era incapaz de conocer a Dios y las verdades religiosas. Tal conocimiento es accesible al corazón que tiene sus propias razones. En coherencia con su irracionalismo, Pascal rechazó la posibilidad de establecer que Dios existe. La creencia en Dios supone un riesgo –una apuesta- y debemos vivir como si Dios existiera.

#### **b. Nacimiento de la filosofía de la religión como disciplina autónoma distinta de la teología natural**

Aún contando con estos antecedentes próximos, *la filosofía de la religión, como disciplina autónoma centrada en el estudio de la subjetividad humana, tiene su origen como consecuencia de un giro en el pensamiento*, que se puede describir como un desplazamiento del mundo al hombre, de la sustancia al sujeto; *de una visión del mundo más o menos cosmocéntrica a otra antropocéntrica*, que culmina en la Ilustración<sup>70</sup>.

*E. Kant* (1724-1804) pone de manifiesto este giro en el *Manual de Lógica* al señalar que todas las cuestiones filosóficas se compendian en la pregunta “¿qué es el hombre?”. Como consecuencia del cambio de orientación, el campo religioso el interés se aparta ahora de Dios y se centra en la influencia de la idea divina en el comportamiento humano del hombre. La ocupación filosófica en la religión se convierte en una filosofía de la religión, en la reflexión de la razón humana sobre la conducta religiosa.

Si como acabamos de ver, siempre ha existido un pensamiento filosófico en torno a la religión, es un hecho que *la filosofía de la religión como disciplina autónoma nace con la Ilustración, en el período que va de Hume<sup>71</sup> a Hegel<sup>72</sup>*. Según Collins, *los cien años cruciales*

<sup>70</sup> Cfr. Sobre este tema la amplia exposición que hace A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992, 149-222.

<sup>71</sup> *Dialogues concerning Natural Religion*, XII. Cfr. R. HURLBUTT, *David Hume and Scientific Theism*, en “Journal of the history of Ideas”, 17. D HUME (1711-1776), a partir de su concepción empirista del conocimiento auténtico, que se limita al conocimiento de las relaciones entre ideas y al conocimiento de hechos, niega con su crítica nominalista las nociones de sustancia y causalidad, la posibilidad de conocer la realidad de Dios.

Hume es fideísta. Como buen nominalista niega que la religión posea un fundamento intelectual o racional. La experiencia religiosa y el fenómeno de la creencia en la existencia de un poder sobrenatural son fenómenos explicables por completo mediante un análisis de la naturaleza humana y sus respuestas espontáneas a las condiciones naturales y sociales de la existencia.

Hume examinó también en sus obras el origen de la religión y el mecanismo de la experiencia religiosa de los pueblos primitivos, presentando esquemas de la formación de los sistemas religiosos y estudió en gran medida las funciones sociales de las creencias religiosas y de las instituciones. También realizó una explicación psicológica de la religión y, mediante un método asociativo, recreó su origen. Para Hume la religión es un producto necesario de la psicología humana. Con ello Hume inauguró las explicaciones psicológicas e históricas de la religión.

<sup>72</sup> Para HEGEL (1770-1831) la realidad y lo verdadero no son sustancias, sino sujeto, es decir, pensamiento, espíritu. La realidad es actividad, proceso, movimiento o -mejor aún- automovimiento. El espíritu, que es infinito, se autogenera, generando al mismo tiempo su propia determinación y superándola plenamente. El culmen del proceso dialéctico en el que se mueve el espíritu reside en la vuelta a sí de este espíritu, tras haberse alienado en la naturaleza. Pues bien, en este momento de retorno a sí el espíritu se va

para el desarrollo explícito y sistemático de la filosofía de la religión se encuentran entre 1730 y 1830<sup>73</sup>, como una transformación o reconversión de la teología natural. En el paso de la teología natural a la filosofía de la religión tiene una importancia fundamental la crítica dirigida por Kant -de quien tratamos (como de toda la filosofía postkantiana) en los capítulos siguientes, a la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Kant puso bajo sospecha las pruebas de la existencia de Dios. En estas circunstancias se comprende que la filosofía tendiese a concentrarse en lo que tenía seguro y a mano: la religión como hecho. El mismo Kant creó en lugar de la teología natural su propia teoría filosófica de la religión.

*Este giro hacia la subjetividad fue favorecido por varios factores convergentes que condujeron al cambio cultural que da origen a la Ilustración y al nacimiento de ese planteamiento naturalista y subjetivista de la religión, que lastra el origen de esa disciplina, al margen, en muchos casos, de la teología natural -de la metafísica-, y del cristianismo.*

*Entre esos factores no fue el menor la decadencia de la escolástica, debida al nominalismo -que tanto favoreció el fideísmo subjetivista de la reforma luterana- y al interés del humanismo renacentista por la antigüedad clásica, incluida la religión, tuvieron, sin duda, incidencia en la génesis de ese cambio de perspectiva.*

El enorme *impacto del descubrimiento de nuevos mundos* y el conocimiento de nuevas religiones obligaron a buscar de modo consciente un nuevo concepto de religión; el cristianismo empezaba a ser visto no ya como una religión, sino como una entre las religiones, aunque fuese la verdadera y la principal.

Por otro lado, *la ruptura de la unidad cristiana tras la reforma protestante* condujo a las *guerras de religión* que la división entre los cristianos trajo consigo. Se buscó un nuevo fundamento de la convivencia que encontrase su apoyo en lo indudablemente común a todos los hombres: la razón, la naturaleza humana. *Surge entonces el concepto de religión natural*, propio del *deísmo inglés*, cuyo fundador fue *Herbert de Cherbury* (1581-648) que prescindía en absoluto de toda autoridad, revelación y tradición fundada en la naturaleza humana en cuanto tal y en la simple razón natural común a todos los hombres.

*La ilustración alemana* consumará la transformación de la teología natural en una reflexión teórica acerca de la teología natural, emancipada de la tutela de la teología. La religión dejó con la modernidad de ser una atmósfera para ser un conjunto de instituciones culturales o un sustrato común a todas ellas que el proceso de secularización condujo a considerarla como una función de la sociedad y como una oferta de sentido entre otras.

Gómez Caffarena, tras recordar que la denominación explícita <<filosofía de la religión>> es reciente, añade: “No me parece casual ni secundario el surgir tardío de la denominación. Supone un clima cultural en que la <<secularización>> moderna ha avanzado ya lo bastante como para reivindicar una marcada separación de esferas, que impide la antes obvia universalidad de lo religioso”. De hecho, surgió ahí donde la fe judeocristiana y sus intuiciones se hicieron problemáticas y cuestionables (desde *Spinoza, Hume, Hegel*)<sup>74</sup>.

*Se comprende que las primeras reacciones en el campo católico ante esta filosofía de la religión fueran de oposición.* La reflexión sobre la religión se limitaba al tratado *De religione*, que era la primera parte de la Teología Fundamental como propedeútica al estudio de los signos de credibilidad de Cristo y de la Iglesia -milagros y profecías- como verdadera religión revelada, y -sobre todo- a la teología moral, en tanto que regulada por una virtud moral potencial de la justicia, de carácter general por su influjo en la integridad de la vida humana.

Entre los primeros que *intentaron una reflexión filosófica sistemática sobre la religión inspirada en la problemática del pensamiento moderno y al mismo tiempo respetando la fe cristiana*, hay que recordar especialmente a *J. H. Newman* y *M. Blondel*. Ambos autores se

---

conociendo a sí mismo de un modo absoluto. Este autosaberse del Absoluto se lleva a cabo en el arte, la religión y la filosofía. En el arte conocemos a Dios y Dios se conoce a través de la intuición sensible; en la religión, a través de las representaciones de la fe y en la filosofía a través del puro concepto. La religión aparece como una forma de conocimiento del Espíritu Absoluto, mucho más elevada que el arte, pero inferior a la filosofía, en la cual se conoce al Absoluto en forma de concepto. Una buena exposición sobre el tema puede verse en L. ELDERS, *La Théologie philosophique de Saint Thomas d'Aquin*, trad. Fr. París 1996, 71 ss.

<sup>73</sup> La primera aparición de la denominación “Filosofía de la religión” se remonta a 1784 en la obra del jesuita austriaco Sigmund von STORCHENAU (1731-1797). Cfr. J. COOLINS, *The Emergence of Philosophy of Religion*, London 1967, p. VIII.

<sup>74</sup> *Filosofía de la religión y sus tipos*, en J. GÓMEZ CAFFARENA, J.M. MARDONES (eds). *Estudiar la religión*, III, Anthropos, Barcelona, 1993, 122

proponen la superación tanto del racionalismo como del irracionalismo religioso, acudiendo a nuevas categorías con el fin de presentar una comprensión más adecuada de la religión.

Con el surgimiento a principios del siglo XX del movimiento fenomenológico, *Max Scheler* fue el *primero en aplicar el método fenomenológico al hecho religioso*. Usando la noción de intencionalidad, liberó al hecho religioso de cualquier hipoteca subjetivista. Scheler constituyó el punto de partida de la filosofía católica alemana de la religión, que ha contado con ilustres representantes como, por ejemplo, E. *Przywara*, J. *Hessen* y R. *Guardini*, que logran superar el evidente anti-intelectualismo de su inspirador, en continuidad con el pensamiento clásico, que culmina en *Tomás de Aquino* (minusvalorado por tantos contemporáneos en la misma medida en que es ignorado).

En esta doble línea de investigación -atenta a huir tanto del irracionalismo emocional como del asfixiante racionalismo de algunos planteamientos del acceso del hombre a Dios-, y con ese sentido de respeto al dato que *la actual filosofía inspiración tomista y orientación personalista* adeuda a la *fenomenología*, quieren situarse las reflexiones del presente ensayo de Filosofía de la religión, que tienen en cuenta de modo particular las aportaciones de M. *Guerra*, de *Blondel* -huyendo de sus ambigüedades, proclives al inmanentismo- y el brillante ensayismo “cultural” del gran genio teológico de Newman, que en su reflexión sobre el tema no alcanza la hondura filosófica de X. *Zubiri*, cuya obra tengo aquí muy especialmente presente como fuente de inspiración.

### c. Alcance de la autonomía de nuestra disciplina

Quizá pueda extrañar a algunos cultivadores de nuestra disciplina la inclusión en este libro de temas ajenos a su temática habitual en muchos tratadistas. En mi opinión no hay motivos para ello, si se advierte con profundidad cuál es el verdadero alcance de su autonomía, tal y como más arriba hemos intentado precisar.

Me ha parecido por ello necesario en este ensayo de filosofía de la religión -como ya anuncié en la introducción-, no dar totalmente por supuesta la antropología y la teología natural o filosófica -llamada Teodicea desde Leibniz-, subyacente en estas páginas. La manera de plantear éstas condiciona el estudio de la religión como dimensión esencial del hombre -la más radicalmente constitutiva de su condición personal-, pues en ellas encuentra su fundamento radical ontológico. Tal es la razón fundamental del desarrollo esbozado de algunos temas de metafísica -teología natural y antropología- pues tal como yo los concibo -un motivo más para referirme a ellos en estas páginas-, se apartan en buena medida de las exposiciones más tópicas y difundidas de la filosofía clásica, y por ello condicionan “a radice” la fundamentación y todo el desarrollo de nuestra disciplina (que sólo forzando mucho las cosas -como no sea la necesaria especialización- puede considerarse, por lo demás, como decíamos más arriba, autónoma respecto a la Teodicea y la antropología metafísica). La Filosofía es un saber “átomo” y, por ello, la necesaria especialización no puede prescindir -si es verdaderamente filosófica- de una referencia a la totalidad<sup>75</sup>.

Una última observación. *El Dios de las religiones es el mismo Dios de los filósofos, de los teólogos y de los místicos, cristianos y no cristianos*. Creo, por ello, imprescindible mostrar *la relación entre los diversos niveles de saber humano acerca de Dios*, que se funden -sin confundirse- en la unidad existencial de la persona que conoce, en mutua inmanencia; de modo tal, que se condicionan mutuamente en su ejercicio vital, en una peculiar “circularidad” (que precisa la encíclica “Fides et ratio” de *Juan Pablo II*)<sup>76</sup>. Aunque la experiencia religiosa en cuanto radicada en la noticia primera y originaria acerca de Dios -connatural al hombre en tanto

<sup>75</sup> Este estudio es -en esta perspectiva- un desarrollo aplicado al fenómeno religioso de la antropología metafísica que propongo en *Metafísica de la relación y de la alteridad* “(Persona y relación), que enraizada en la filosofía de Tomás de Aquino -siempre clásica y actual- asume las intuiciones del actual personalismo relacional de inspiración bíblica. (Especialmente desarrollo aquí el último capítulo “Ontología y noética de la relación del hombre con Dios”, dedicado a una fundamentación del fenómeno religioso en su típica variedad de manifestaciones históricas).

<sup>76</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Objetivo y método de la teología fundamental según ña “Fides et ratio”*. E. J. Aranguren, J. J. Borobia, M. Lluch (eds). I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea, Pamplona 1999. 119-133.

que constitutivamente religioso-, es típicamente diversa de la Teodicea, la Teología de la fe y la sabiduría mística, adquiere sólo su pleno sentido en la relación de complementariedad y mutuo influjo -que exponemos más adelante en el capítulo VII-, con los otros niveles de saber teológico. Debe, por ello, estudiarse en el contexto de este tema fundamental, a mi juicio, de la epistemología teológica, que es el estudio de la tipología de los saberes humanos acerca de Dios, en su distinción y nexos. Se evitan así mejor posibles ambigüedades, lagunas e imprecisiones, en la fundamentación y desarrollo de esta disciplina filosófica, sobre la que se escribe tanto últimamente, pero no siempre, a mi parecer, con el deseable rigor (que me temo no haber alcanzado suficientemente en este ensayo).

No estoy de acuerdo con una separación metodológica y expositiva excesiva de la filosofía de la religión con respecto a la Teología natural o teodicea, como la que se advierte en la mayor parte de los tratadistas actuales (salvo en Zubiri y en el ámbito anglosajón, como veremos en el capítulo IV). Ambas disciplinas estudian la relación con Dios en niveles gnoseológicamente -típicamente- diversos (ya es tópico desde Pascal, hablar del Dios de las religiones y del Dios de los filósofos), que forman con los otros cinco modos de saber acerca de Dios, que aquí distinguimos en un plexo unitario, pues se condicionan en su ejercicio personal en una coimplicación y simbiosis circular de mutua influencia causal (cfr. c. VI). En ese amplio contexto es evidente que la manera de concebir la Teodicea y , en especial, el modo de explicar la inferencia metafísica -no hay otra- de Dios, no puede menos de influir en el modo de entender la experiencia religiosa de la que aquélla es, a su vez, una explicitación científicamente rigurosa de su núcleo intelectual -en la que radica y a la que expresa-; al paso que hace posible una fundamentación noética y ontológica de la religión.

El ejercicio "vivido" de la metafísica implícita en la espontaneidad de la razón humana, que funciona, en ese nivel precientífico o metacientífico de la experiencia religiosa, por connaturalidad con una actitud moral que le es conveniente (la estudiamos en el capítulo III), conduce, a su vez, a un recto planteamiento de la Teología filosófica concebida como su desarrollo connatural que le presta inteligibilidad; al paso que recibe de aquella el aliento vital que precisa para no degenerar en frío discurso lógico y abstracto, que convence a la inteligencia -rara vez- pero no mueve el corazón. Cabe, pues, -es lo que, a mi juicio, debe hacerse- acentuar en una y otra disciplina, una u otra perspectivas: la del *Dios vivido* (Filosofía de la religión) o del *Dios demostrado* (Teología metafísica). Pero deben ambas exponerse sin perder de vista su mutua implicación.

## CAPÍTULO II. FUNDAMENTO NOÉTICO Y ONTOLÓGICO DE LA RELIGIÓN (DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA PERSONA HUMANA)

La religión, en sentido propio, es -decíamos- la relación dialógica del hombre con Dios Creador. En ella se manifiesta y expresa, en acto segundo -a nivel operativo- la religación ontológica que constituye al hombre -en acto primero y radical- en su ser personal. El *fundamento metafísico* de la religión lo estudiamos, por ello, en un doble nivel: *inmediato* en el plano operativo, y *radical* en el plano ontológico o constitutivo. El primero -fundamento inmediato de la experiencia religiosa expresada en las religiones- tiene una prioridad gnoseológica; pero emerge radicalmente del segundo, de la apertura religada ontológica del hombre. A esta última le compete, pues, una prioridad en el orden de la realidad (*prius ontologicum, non logicum*). *Ambos integran la dimensión religiosa del hombre*, manifestativa y constitutiva, respectivamente, de su realidad personal. Comencemos por la primera.

### I. LA INFERENCIA METAFÍSICA DE DIOS CONNATURAL AL HOMBRE, FUNDAMENTO NOÉTICO INMEDIATO DE LA RELIGIÓN.

Lo que hemos de decir a continuación, no tiene nada de “abstracto” en el sentido peyorativo de la expresión, de una logomaquia vagorosa sin contenido concreto. He podido comprobar que cualquiera que consiente en reflexionar sobre su obrar humano consciente, puede reconocerse en lo que describo, a continuación, de la experiencia ontológica del ser, *que abarca y constituye a todo cuanto escapa al naufragio de la nada*, de modo exhaustivo, en su realidad más concreta (“ser o no ser, esta es la cuestión”), implícitamente vivida como telón de fondo de cualquier experiencia humana. Es más, experimenta en su conciencia la compulsión “de tener que consentir” -como un deber moral- a la evidencia con la que la impone, en sí misma y en sus implicaciones (a todo aquél, por supuesto, que no cierra voluntariamente los ojos a la luz cegadora de los primeros principios metafísicos de evidencia axiomática).

*El ente es lo primero que se conoce y -como horizonte permanente de inteligibilidad- aquello en lo que se resuelve cualquier conocimiento intelectual, que es siempre de algo que es* (Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, I,1). El saber acerca del ser en cuanto tal -la experiencia ontológica del ser del ente-, se muestra a la reflexión, en efecto, -dicho sea en la acertada formulación de Millán Puelles- como un "*primum cognitum*" en cualquier aprehensión intelectual, vigente siempre en una percepción sensible; como la condición a priori de posibilidad de la conciencia y de todas sus aprehensiones intelectivas *categoriales* (de los modos de ser); como el saber acerca de un valor *absoluto* omniabarcante que, contraído en cada caso a unas determinaciones peculiares, pertenece de suyo a lo captado y a quien lo capta (*a priori* material) y no sólo a su manera de aprehenderlo (*a priori* formal).

La reflexión metafísica lo explicitará como *un valor* omnicomprendido y envolvente -*trascendental* (así llamado porque trasciende a todas sus modalidades categoriales)-, captado por el ente -la subjetividad personal- abierto al ser que lo trasciende (constituyéndolo); *absoluto* (“absuelto” de una relación más allá de sí mismo, pues abarca -constituyéndolo- a todo cuanto es, escapando al naufragio de la nada); *necesario* (pues si algo “es” ahora, “el ser” está presente de modo necesario sin posible comienzo, desde siempre, ya que -como afirmaba Parménides- la nada es infecunda; si algo existe ahora, algo, alguien -o un Ser originario, comienzo de todo- ha debido existir necesariamente desde siempre); expresado en una idea que es el resultado de *una abstracción impropriamente dicha* (“confundens”), en cuanto no prescinde de nada concreto, sino que reúne en significación actual, aunque implícita y confundente -globalizante-, a todas las modalidades que lo participan, en una unidad proporcional o analógica que remite a la Trascendencia de Ser Absoluto.

Pero aunque no se realice una reflexión metafísica como la que acabo de sugerir -y desarrollamos a continuación-, no hay duda, de que, en todo caso, la originaria captación intelectual, al menos implícita, de la significación vivencial, ejercida (*Erlebnis*), del valor absoluto y de la necesidad del ser y de sus *trascendentales*<sup>77</sup>, está implícita en lo que podríamos denominar la “apertura trascendental” constitutiva de la subjetividad personal, entendida como

---

<sup>77</sup> *Trascendentales*: perfecciones coextensivas con el ser, comunes a todo cuanto es: su inteligibilidad (verdad), su amabilidad o capacidad de ser objeto de apetencia de la voluntad (bondad) etc.

aptitud de saber acerca del ser, originario y originante -fundante- de todo saber categorial<sup>78</sup>, y - en él fundada-, de querer originario y originante -fundante- de toda decisión voluntaria (en una unidad estructural, que será estudiada en el capítulo III).

*Toda la actividad humana está caracterizada por esta apertura.* La persona humana es fuente de actividad. Actualizamos nuestro ser en cuanto personas mediante el conocimiento (especialmente el conocimiento intelectual), el amor (la vida moral) y la creatividad (arte y técnica). En cada una de estas esferas nuestra actividad contiene una cierta tensión y orientación hacia lo absoluto.

*En esta apertura al absoluto, al ser sin restricción, estriba, precisamente, la vertiente espiritual de la subjetividad humana.* Muy atinadamente describe el espíritu Millán Puelles como “el ente que vive de algún modo la infinitud del ser”. Somos una identidad simultáneamente espiritual y corpórea “medio cuerpo y medio logos”. *Esta apertura al orden trascendental es, justamente el horizonte mental que permite -e impone- la inferencia que remite al Ser Trascendente -fundamento inmediato de la experiencia religiosa-, respecto al cual la subjetividad es una respuesta -tendencia ontológica de su Llamada creadora- voz en la nada del Absoluto.* Veámoslo

#### **a. Apertura al Absoluto implícita en cualquier experiencia propiamente humana. (Primera fase del itinerario de la mente humana a Dios).**

*El entendimiento humano está abierto a toda realidad, a toda verdad,* no sólo a unas parcelas, y solamente quedará saciado si su ilimitada capacidad de verdad encuentra la verdad absoluta. Pero, ¿como sabemos, sin más, que se trata de la Verdad trascendente y creadora? No todos lo conciben así.

*La voluntad humana desea naturalmente (“voluntas ut natura”)<sup>79</sup> el bien pleno, sin límites.* Ningún bien particular puede saciar completamente al hombre. La voluntad trasciende cada uno de los bienes particulares que se le presenta y desea el bien absoluto. Incluso a otra persona humana, que es el mayor bien que se nos presentan, pues, pese a su trascendencia “sin medida” respecto a los bienes infrahumanos, no dejan de ser bienes incompletos y perecederos. *“Presentimos” que sólo un Tú trascendente, Dios, bien absoluto, puede realizar la potencialidad humana de bien.* Pero, ¿cómo podemos saber que existe tal Bien por esencia, trascendente personal y creador? *Presentir no es demostrar.* Ni siquiera tener una firme convicción “vívida”, en muchos casos.

*Esta apertura a la Verdad y el Bien absolutos pertenece a la estructura misma del ser humano.* El hombre siente así la necesidad de ser ayudado y dirigido por un ser superior; y este Ser, es el Ser que todos llamamos Dios. *Pero, ¿es el Absoluto trascendente creador?*

En nuestro deseo de un bien absoluto que sigue a la apertura intelectual a todo cuanto es, sin restricción, encuentra su fundamento *la libertad humana.* En cuanto personas abiertas al ámbito trascendental de la verdad y el bien absolutos no estamos determinados a escoger un determinado objeto de conocimiento o de amor. Nuestra experiencia de libertad se expresa en la experiencia de responsabilidad.

“Si la libertad humana es algo más que elegir entre whisky o ginebra, y es el meollo de su carácter persona, con ella el hombre se abre de modo irrestricto, y al revés: si esa apertura no encontrara un ser también personal, Dios, quedaría frustrada. (...) Existe un Dios personal sin el cual la libertad no existiría; sin Dios, la libertad acabaría en la nada”<sup>80</sup>.

*Todas estas reflexiones nos hacen presentir a Dios -a un Absoluto- de un modo indeterminado, pero no bastan para alcanzar clara y distintamente al Dios personal, trascendente y creador, que es por sí mismo, fuente de cuanto tiene el ser recibido*

<sup>78</sup> Aristóteles llama *categorías* a los *modos de ser* propios de las diversas *sustancias* y de sus accidentes, que le afectan sin cambiar su identidad fundamental (de modo necesario o adventicio): cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, localización, temporeidad, situación y hábito (en el sentido de un indumento frente a su entorno). Trato de ellas detenidamente en *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit.

<sup>79</sup> M. BLONDEL ha expresado esta realidad en su distinción entre “voluntad que desea” (*volonté voulante*) y la “voluntad deseada” (*volonté voulue*). La primera se equipara a la *voluntas ut natura* de la escolástica y es la aspiración irrestricta -a cuanto tiene razón de bien- en tanto que real, que antecede y hace posible la libre opción por éste o a cualquier bien concreto (*voluntas ut ratio*).

<sup>80</sup> L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid 1991, 224 ss.

“participado”, en virtud de una donación liberal y gratuita de Aquél que es por esencia. La historia de las religiones ilustra con creces la dificultad que encuentra el hombre religioso de otros ámbitos culturales al margen de la revelación judeocristiana de descubrir con claridad a Dios como Creador. Dios es -decía irónicamente Van der Loew- un “tard venue”, en la historia de las religiones.

Tomás de Aquino nos presenta el proceso demostrativo de la existencia de Dios, en esta misma perspectiva, como suscitado por un previo y originario conocimiento del valor “absoluto” y “necesario” del ser, connatural al hombre, implícito en cualquier experiencia propiamente humana (que cualquiera que no renuncie a pensar -muchos lo hacen- siendo plenamente sincero consigo mismo debería reconocer). Ella implica, en efecto -así lo muestra en la Summa teologiae en un artículo anterior de la cuestión dedicada a la prueba de Dios por las cinco vías (S. Th., 1, 2, 1) y en otros lugares citados con nota-, una apertura intelectual al doble carácter absoluto y necesario del ser y los demás trascendentales -*unum-verum, bonum*-<sup>81</sup>.

He aquí la advertencia “metafísica” -toma de conciencia “trascendental”- que late en el trasfondo de estos textos:

Puesto que algo es, es evidente que algo -o alguien- es “necesariamente”, por sí mismo<sup>82</sup>. “Todo es por otro”, entraña contradicción. El ser -y sus trascendentales- están “absueltos” de toda relación de dependencia a un más allá de sí mismos. (Recuérdese la crítica de la nada de Bergson, que ahonda la vieja intuición de Parménides. El ser como totalidad -*to on pleon*- no puede ser relativo a nada, ni puede encontrar su razón de ser más allá de sí mismo. El principio de causalidad no aparece en esta perspectiva trascendental: *ex ente non fit ens*).

Esta es la primera fase de la prueba, que se detiene en el nivel trascendental del ser, que nos muestra a Dios como desde lejos, por alguno de sus atributos, sin advertir su transcendencia al mundo de los entes finitos (como cuando vemos que alguien viene de lejos y no sabemos si es Pedro o Andrés). Nos permite descubrir que existe al menos un ser (¿es el todo de lo real, una de sus dimensiones, o un ser diferenciado? No lo sé de momento), que es por sí mismo (“aseidad”), cuyo ser no es recibido de otro, que debe ser necesariamente y no puede no ser (de lo contrario, aparecería la nada, y *ex nihilo nihil fit*), que es por sí sin recibir su ser de un más allá: de sí mismo: es, absoluto, absuelto de toda relación de dependencia.

---

<sup>81</sup> He aquí algunos pasajes del Aquinate que hacen referencia a esa advertencia del valor absoluto y necesario del ser y de sus trascendentales, que es previa a la prueba de Dios, y la suscita, posibilitándola e imponiéndola a todo espíritu atento a las exigencias inteligibles de la experiencia humana como ser en el mundo.

En un artículo anterior al dedicado en la *Summa Theologiae* a la prueba de Dios -perteneciente a la misma cuestión segunda de la primera parte-, toma como punto de partida, para mostrarlo, la apertura del espíritu humano a los trascendentales “*bonum*” y “*verum*”: “Puesto que el hombre por la ley de la naturaleza quiere ser feliz -alcanzar su bien plenario-, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea”. En este sentido habría que entender según el Dr. Común aquella afirmación de San Juan Damasceno, “*omnibus cognitio Dei naturaliter est inserta*”. Si todos desean su plena y perfecta felicidad, no pueden menos de conocer en su misma experiencia de inquietud nunca calmada en pos de su plenitud personal, aunque sólo sea a manera de presentimiento vago y confuso, al Dios que es el único Bien Absoluto y total, el único capaz de colmar el ímpetu de transcendencia, radicado en la profundidad insondable de la persona humana. Pero la conocen sólo de un modo indeterminado, como a alguien que viene (¿Dios a la vista! -que decía el “agnóstico” inquieto Ortega- en sus últimos años) de lejos, que no es todavía alcanzar de manera clara y distinta como Bien absoluto infinitamente perfecto y creador y supremo destino del hombre, en cuya posesión se logra, y con su pérdida se malogra, el estado de felicidad o bien plenario del hombre. Muchos confunden esta experiencia ontológica del ser trascendental -el ser del ente- con la experiencia metafísica del Ser que es por sí mismo (Malebranche -y los ontologistas en general-, Rahner y -si bien en un sentido diferente- cuantos admiten el argumento ontológico).

“*Veritatem esse est per se notum. Qui negat Veritatem esse affirmat veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse*” (se reduce al absurdo el escepticismo, pues se contradice necesariamente a sí mismo. “*Intermens rationem, sustinet rationem*”). También aquí parece presentarse Dios como Verdad suma, pero sólo de un modo indeterminado. “*Si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit; Deus autem est Ipsa veritas.... Dicendum quod Veritatem esse in communi est per se notum*”. “*Sed primam veritatem esse, non est per se notum quoad nos*” (S. Th. I, 2, 2 ad 3). Pero su existencia como Verdad creadora y trascendente requiere demostración que -así lo veremos- se apoya en el descubrimiento del principio de causalidad trascendental. (Fácil y difícil a la vez. Difícil después de las taras de su caída: la dificultad en trascender las imágenes -sin abandonarlas- para acceder a la metafísica de la participación y causalidad trascendental).

En otros lugares apela Sto Tomás al conocimiento implícito de sí mismo y de Dios captado de una manera indeterminada sin alcanzar todavía distinta y claramente al Dios vivo, trascendente y Creador, que late -*in actu exercito*- en cualquier conocimiento intelectual. (Cfr. I. Sent., d. 3, q. 45; *De veritate*, 22, 1 ad 2).

<sup>82</sup> La tercera vía concluye que ese “Alguien” es Dios, trascendente al mundo. Este -aún incluyendo dimensiones de necesidad, es ante Dios pura contingencia, pues su necesidad le viene de El, arrancándole de la nada en todo el decurso de su existir.

*Algunos, deslumbrados por este descubrimiento* (en el sentido de explicitación de una experiencia metafísica común a todos los hombres) *se detienen en él sin advertir las implicaciones de la experiencia ontológica completa*, sin mutilar o marginar parte de su contenido<sup>83</sup>. El argumento ontológico, la prueba de las verdades eternas (es su formulación agustiniana), o las diversas formas de panteísmo (la *sustancia de Espinosa*, el *yo absoluto de Fichte*, la *naturaleza de Schelling*, o la *voluntad en el sistema pesimista de Schopenhauer*, etc); como también el *materialismo de Marx*, reconocen -aunque quizá lo nieguen de palabra- que se impone una realidad absoluta. Cualquier filósofo que no niegue el valor de la afirmación; es decir, que no sea escéptico o sofista no puede menos de hacerlo, salvo que renuncie a pensar - como decía Aristóteles, arguyendo contra el escepticismo- que es imposible como hecho y contradictorio como doctrina; y debería, por lo tanto, el que se dice escéptico, imitar el mutismo de las plantas.

*Las verdaderas divergencias entre los filósofos* (no hablo de los sofistas o charlatanes -o en general, de los que se niegan a pensar) *comienzan -en la segunda fase de la prueba de Dios como fundamento trascendente del mundo- cuando se pone en contraste -superando la pereza metafísica del panteísmo- este nivel de experiencia ontológica -trascendental- con la experiencia óptica -categorial- de los entes que "son"*. Que son, sí; pero que son según modos irreductiblemente distintos, opuestos relativamente entre sí, y sin embargo convienen totalmente en el valor absoluto del ser (el estupor del filósofo que ahonda en el misterio ontológico aquí se abre al descubrimiento de *"El que es"*, *que funda la genuina experiencia religiosa de una Persona Absoluta y trascendente, que llama a cada hombre y mujer por su propio nombre*, haciéndoles capaces -al crearlos a su imagen- de responderle y "dialogar" "con El" (cf. CEC, 27)). "Son"... porque el Ser -El que es- "les hace que sean".

*Resuena, como un eco, en la voz interior del espíritu maravillado del metafísico que ahonda en la experiencia ontológica del ser de ente, el "fiat" bíblico, del Génesis al Apocalipsis* (de ese metafísico dormido que todo hombre es, que "vive" espontáneamente una metafísica prendida en el ejercicio de su inteligencia natural). La palabra creadora -voz en la nada- de YHWH, el nombre inefable que fue revelado a Moisés en la zarza ardiendo (Ex 3,15) para hacer alianza con el pueblo llamado a preparar la nueva y definitiva alianza en Jesucristo con todos los hombres que acepten el don salvífico de Dios.

*En ese contraste entre lo trascendental y lo categorial -entre el ser del ente y los entes distintos, opuestos y complementarios, según relaciones de alteridad -emerge a la luz el principio de causalidad metafísica<sup>84</sup> que nos remite al Absoluto ser trascendente* que va más allá de todas las cadenas de causalidad creada del mundo categorial que aparecen a los ojos del metafísico como una participación de la causalidad trascendente del Creador, y no pueden explicar absolutamente nada del ser de su efecto. Cero multiplicado por todo lo que se quiera es cero. Veámoslo por pasos contados, que ayuden a advertirlo con claridad y rigor.

No se me diga que es un tema ajeno a la Filosofía de la religión, porque se trata del camino que hace posible una experiencia religiosa recta, que tantos recorren -por desatención más o menos culpable, muchos sin mala voluntad-, por rutas desviadas que alcanzan muy deficientemente la realidad de Dios (politeísmo, panteísmo, dualismo). (Cfr. Capítulo VI).

*Si el acto filosófico fundamental -observa C. Fabro- es el acto de la "trascendentalidad" que refiere todo lo finito al Infinito, el acto religioso -la oración, el más radical de ellos- emerge del reconocimiento de la nada implicada en la finitud "como aspiración a la salvación y a la liberación del mal" que se espera del fundamento infinito ("de Dios creador del mundo y Padre de los hombres" Libertad infinita fundante de la libertad finita). "La finitud propia del ente no espiritual es clausura; la de la conciencia es, también, garantía de apertura y disponibilidad... la vida de la conciencia es una lucha contra la nada"<sup>85</sup>.*

## **b. Inferencia de Dios, como Absoluto trascendente y Creador del Universo de los entes finitos. (Segunda fase del itinerario de la mente humana hacia Dios).**

<sup>83</sup> Con razón se ha dicho -no recuerdo quién- que la prueba de Dios es un proceso de decepción del mundo, que no es ese absoluto que se impone desde el principio: una desdivinización desacralizante del mundo, al que tantos, por pereza metafísica, "divinizan" o absolutizan prematura y falsamente.

<sup>84</sup> De él trato en *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit, 94-101.

<sup>85</sup> C. FABRO, *La preghiera nell pensiero moderno*, Roma 1979. Cfr. L. ROMERA, *Questione dell'essere, problematicità dell'esistenza e religione*, "Acta philosophica", 7 (1998), 207-297.

*Es más fácil resolver los problemas filosóficos que plantearlos. Lo absoluto trascendental - el ser del ente- está al principio de toda actividad intelectual -y de la vida humana que ella hace posible- y, a lo largo de todo su decurso, como su horizonte u objeto formal permanente, a cuya luz aparece el ente que lo posee. Horizonte que lo acompaña, y plantea -ya desde el origen de la vida intelectual- el interrogante que desencadena todo el "movimiento" (discurso racional) en el que se cumple la investigación racional filosófica y ordinaria<sup>86</sup> de cualquier hombre, por primitivo que sea, (aunque no sea explícitamente consciente de ello). Aparece, en efecto, el ente "como lugar" de tensión ontológica que embaraza al espíritu humano en la primera de sus nociones, de la que cualesquiera otras son derivaciones: *modos de tener parte en el ser, o entes por participación (algo o alguien es, según un modo distinto en cada caso).**

Es el misterio del *ser del ente* que surge en el inicio de la actividad intelectual y se mantiene en todo su decurso, pues se anuda en el interior del objeto formal de la inteligencia. Esta tensión ontológica es la que explica la necesidad que experimentaron los clásicos de emplear dos vocablos para expresar la misma realidad: 1/ *res (ens ut nomen) "dicitur ab essentia"*, o modo de ser tal : "talidad" (también llamada "quididad", en cuanto la inteligencia intenta ahondar en ella respondiendo a la pregunta *quid sit*), y 2/ *ens (ut participium) "dicitur ab esse"*, que es la perfección radical y omnipresente - allende la nada- el acto radical o perfección suprema actualizante de la que todo participa "a su modo" (talidad) según las determinaciones formales de su esencia o talidad, a las que actualiza. Estas últimas restringen *la soberana energía ontológica de la perfección de ser, omnipresente a cuanto escapa al naufragio de la nada, reificándolo y unificándolo en un único orden de participación finita* en la "*virtus essendi*". Pero -ahí está el misterio ontológico-, mientras que el ser trascendental no puede sino implicar *lo absoluto*, envuelve también *lo relativo de modos múltiples categoriales* de ser que se oponen totalmente unos o otros, en la "semejanza" o parentesco total, sin resquicios, de todos y cada uno de ellos, que "convienen" exhaustivamente en el "estar siendo".

*¿Cómo se concilian ambos caracteres antinómicos, aparentemente antitéticos?* Que se concilian, está claro: hay que consentir a la experiencia de lo real, que es experiencia ontológica. El problema es descubrir *cómo*. La respuesta exige plantear bien el problema: la participación de *entes* en el ser, en un único orden que abarca cuanto escapa al naufragio de la nada, e implica la diferencia ontológica entre la "*virtus essendi*" (el acto de ser) y el "*modus essendi*", que coarta o restringe arrancándose de su seno, su soberana energía ontológica; pues lo constituye limitándolo (a modo de "*potentia essendi*"). La captación intelectual del sujeto que participa en la "*perfectio essendi*" no es propiamente abstracta, pues no prescinde de nada concreto. Por eso, la tensión interna que manifiesta anida en el ente, en el objeto formal mismo de la inteligencia. Son principios constitutivos que *no tienen ningún sentido ni pueden subsistir aislados, sino en su mutua correlación, que es constitutiva de todo ente finito*<sup>87</sup>.

Advertimos que *el ser, valor absoluto necesario y único, (trascendental)*, comprende todo el conjunto de los entes, cada uno *según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia)* diverso de los demás, y *relativo a ellos en un orden proporcional según el grado de participación* en él. Por eso se dice que *participa* en el ser. No en el sentido que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener *parte en el ser*", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada (distinta de la de los otros)<sup>88</sup>. Pero la multiplicidad de seres subsistentes -*solo la persona subsiste*, como veremos, *en sentido propio*-, no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues, un orden, *constituyen una "unidad" de orden: están unificados entre sí*

<sup>86</sup> GILSON observa agudamente que "para dar contenido al ser así concebido en general, el intelecto se forma por medio de los sentidos, múltiples nociones de seres particulares dados en la experiencia sensible y los enlaza por vía de juicios. Tales juicios se ordenan enseguida en series construidas según las reglas de lo que llamamos la lógica. Pero siempre es el intelecto el que actúa en estas operaciones tan complejas, pero en tanto que esclarece así los diversos momentos de esas largas cadenas -o más bien que las forma-. El "intelecto" -del ser, sus trascendentales y los primeros principios-, recurre a lo que Sto. Tomás denomina "una suerte de movimiento y operación intelectual discursiva". Esta suerte de movimiento del intelecto cuya luz se desplaza de alguna manera como el rayo de un proyector que, siendo simple e inmutable en sí mismo, esclarece sucesivamente múltiples objetos, es "la razón". El intelecto humano debe actuar como razón a fin de conocer. Los hombres no tendrían necesidad de ser razonables, si fueran más inteligentes". *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu*, en "Divinitas" 1 (1961), 79.

<sup>87</sup> El primer principio de inteligibilidad y de realidad no es la esencia, sino el ser como acto y principio de perfección del cual todo ente participa según sus perfecciones "formales", que aquél "actualiza" ("acto de los actos y perfección de las perfecciones", según la lapidaria expresión del Aquinatense. De Anima 6,2; De potentia 7,2,7).

<sup>88</sup> "*Est autem participare quasi partem capere*". TOMÁS DE AQUINO *In Boethium de Hebdomadibus*, lect. 2. (En adelante no se cita, con frecuencia, el nombre del Doctor Angélico. Sus principios filosóficos, incorporados a mi "*forma mentis*", inspiran, en buena medida, este estudio).

para formar el orden único de los seres. Toda su realidad está marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, con una constitutiva respectividad, pues todos ellos están totalmente vinculados entre sí para formar el orden único de los seres fuera del cual nada serían<sup>89</sup>.

Cada ente "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio (en la medida de su esencia). *El orden ontológico es, pues, una unidad relativa -de orden- de participación en el ser.* Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa, a todos los seres finitos en una unidad conceptual *relativa: no es una idea unívoca sino análoga*<sup>90</sup>.

La causalidad metafísica (cfr. mi *Metafísica de la relación*, cit, 94 ss) por la que alcanzamos a Dios Creador *se descubre cuando se relaciona lo trascendental* -el ser del ente horizonte permanente propio del objeto formal de la inteligencia humana omniabarcante y omniconstituyente- *con el ente categorial que de él participa* según el modo limitado de su modo de ser -su esencia- irreductiblemente subsistente, finito, que en cuanto distinto de los demás implica alteridad, distinción relativa respecto a los otros. Sin embargo, pese a la total irreductibilidad de lo diverso, se da una conveniencia total, sin resquicio, en el ser que les penetra por entero. *Es la conciliación inteligible de esta aparente antonomia la que nos abre al descubrimiento de una relacionalidad (dependencia) constitutiva al Ser infinito que unifica en un orden de participación mismo y único lo que de suyo es diverso, causándolo.* (La unión incausada de lo diverso es imposible. Cfr. S. Th, 13.3). Sin necesidad de series causales ni de deducciones ulteriores metafísicas, esta epifanía de la causalidad que acontece en el contraste antinómico entre lo trascendental y lo categorial *finito* en cuanto tal permite alcanzar distinta y claramente al Ser Irrestricto y Creador: YHWH, Aquel *que es por sí mismo* que da el ser -y el obrar que sigue al ser- a todo el orden de los entes que participan en el ser<sup>91</sup>.

\* \* \*

Para establecer con rigor el valor metafísico de la inferencia de la existencia de Dios -en su esencia misma metafísica -*quoad nos*- será conveniente que hagamos algunas precisiones. La participación de diversos *habens esse* en el valor de ser (*esse*), que funda el principio de causalidad metafísica por el que alcanzamos a Dios, supone estricta "subsistencia" y una correlativa alteridad o distinción de participantes. Es evidente que Santo Tomás trata las "cosas" de este mundo como otros tantos seres subsistentes y causas extrínsecas. Pero es muy discutible que ello sea así, sobre todo teniendo en cuenta la fenomenología del comportamiento humano en relación con la conducta animal y los avances de la ciencia moderna y de la Filosofía de la naturaleza que interpreta sus conclusiones.

En el mundo de las *cosas inorgánicas* prevalece la cantidad. La actividad, exclusivamente transitiva, está estrictamente vinculada al movimiento local que se continúa indefinidamente en el universo. En el *vegetal* se encuentra ya alguna actividad inmanente: crece, se mantiene conservando, por nutrición de su medio (en equilibrio dinámico y reversible), una forma

<sup>89</sup> Cfr. L. de RAEYMAEKER, *Filosofía del ser*, Madrid, 1956, 48 ss. y passim. Tal es la tesis fundamental de la obra.

<sup>90</sup> De Pot., 7.7. Sobre la participación véase sobre todo la obra fundamental de C. FABRO, *La noción metafísica di partecipazione*, Torino, 1960. Cf. Angel Luis GONZÁLEZ, *Ser y participación*. Estudio sobre la cuarta vía de Santo Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa 1988. C.CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, 75 ss.; J.FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y la alteridad*, Pamplona 1998. *Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea*, Anuario Filosófico 1972, 173-208. Hay una experiencia de la participación ontológica y del Tú divino por connaturalidad con el amor interpersonal en la relación yo-tú descrita por LÉVINAS, C. MARCEL, M. BUBER, etc... De ella trato más adelante. E. LÉVINAS intuye la participación ontológica, pero -en su empeño por subrayar la absoluta trascendencia del otro, intenta evitar la "contaminación del ser" que, según él, comprometería la trascendencia de la alteridad -tal y como se muestra en el rostro- por introducir un elemento común. Cfr. infra. cap. III, C, donde expongo críticamente su pensamiento.

<sup>91</sup> He aquí como lo expone, por ejemplo, F. VAN STEENBERGEN (*Ontología*, 120): *un ser finito y absoluto es una contradicción en los términos*. Se precisa la naturaleza del Absoluto estableciendo el contraste entre el absoluto del ser (trascendental) como tal, y el orden entero de los entes finitos. La crítica metafísica del ser *finito*, en cuanto tal, muestra que el orden entero de los mismos es enteramente condicionado o causado en su mismo ser, en tanto que participa de él de modo limitado e irreductible del ser.

Son totalmente semejantes en cuanto que son. Y totalmente extraños -opuestos- en tanto que finitos. La finitud -la modalidad irreductible de ser- dice "de suyo" distinción, oposición, independencia, aislamiento, separación. Pero es precisamente la unidad radical -total- en el ser que la penetra unificándola; el parentesco entitativo -total y radical-, por el que "convienen" en el ser- la que nos descubre una relacionalidad fundamental y constitutiva al Ser Infinito que unifica lo que de suyo es diverso. La unión incausada de lo diverso es imposible, repetía con frecuencia el Doctor Angélico (S. Th. I. 7,3).

exterior típica y una duración propia; reacciona como un todo y, antes de desaparecer, se perpetúa suscitando organismos específicamente semejantes, destinados a recorrer una línea de evolución análoga. El organismo *animal* posee una unidad y cohesión mayores: está menos vinculado a la pasividad del mundo circundante, goza de una mayor independencia del medio y controla sobre él. Pero su actividad no se halla nunca libre de la presión necesitante -estimulica- que le rodea. Manifiesta, sí, una cierta espontaneidad de movimientos inmanentes, cognoscitivos y apetitivos. Siente su medio y su propia realidad en forma de "estímulo" y apetece manera instintiva. Pero sus operaciones no le pertenecen en rigor como cosa propia: no responde de ellas, no es libre. En última instancia, son la resultante fatal de un proceso cósmico de estímulos y reacciones.

*Los animales y las plantas no "obran", pues, por "sí mismos" -más bien son movidos que se mueven- ni por consiguiente, "son en sí mismos".* Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material, organizada en sus variadas formas, no tarde en ceder y disgregarse. El "*distinctum ab alio*" de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta (un esbozo o "*primordium*" de individualidad, mera singularidad). Son meras "cosas", elementos de la evolución constante del universo, pero no "*supuestos*" en sentido estricto.<sup>92</sup>

Señala X. Zubiri una progresiva gradación desde la simple materia en la cual sólo la entera totalidad de "cosas" (partículas elementales, moléculas...), o fragmentos, goza de sustantividad; será ella, pues, "única" más que individual.

Pero sí, por una concesión consideramos ficticiamente a los elementos del cosmos irracional como realidades en y por sí mismas, deberíamos distinguir, según ZUBIRI: la mera singularidad (partículas): la unicidad de varios "singuli" (materia estabilizada; por ejemplo en virtud de una agregación de moléculas), y el esbozo de la individualidad -más pálido en las plantas, más acusado en los animales- (vitalización de la materia estable). Pero en rigor, también el ser vivo, excepto el hombre, es un mero fragmento de la realidad material total. Cada vida no parece ser sino una mera "modulación" de la vida.

*Sólo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de desprenderse de la ley determinante del universo* gracias a una vida espiritual plenamente inmanente: sólo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela un ser subsistente, dotado de unidad "en sí", plenamente distinto de los demás. Sólo él es persona ("*distinctum subsistens*").

*El hombre, en efecto, es un ser personal:* se autopoese por la inteligencia y responde de sus actos porque se autodetermina en y por sí mismo; y si el obrar sigue al ser, porque es en y por sí mismo, en una *subsistencia* irreductible. Es la *libertad constitutiva* propia del ser espiritual personal, fundamento de la *libertad trascendental* (apertura al orden trascendental de las facultades espirituales, inteligencia voluntad), que funda a su vez la *libertad decisoria o de arbitrio* (propiedad de la "*voluntas ut ratio*", la "volonté voloue" de Blondel) mediante la cual se autorrealiza en el autodomínio de la libertad que se conquista (*libertad moral*), según la doble dimensión intelectual y volitiva -cuya mutua relación estudiamos más adelante su dinámica apertura trascendental. La libertad es, pues, en la diversidad orgánicamente estructurada de sus acepciones, el carácter propiamente definitorio de la persona y de su peculiar dignidad.

*¿Cómo conciliar esta "subsistencia" -libertad radical o constitutiva- de cada ser personal con aquella "respectividad" fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? He aquí la inferencia radicalmente metafísica de Dios, implícita en todo itinerario de la mente al Creador y trascendente, que tantas veces permanece inexpresa y latente en la didáctica del pensamiento humano naturalmente metafísico:*

Sólo si admitimos un *Principio creador fundamentante* del orden de participación en el ser -que nos ha revelado el análisis metafísico de la realidad- pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. *La pluralidad de los seres subsistentes en su conjunto* -lo categorial finito- *no podría fundar la unidad en el valor absoluto -trascendental- de ser, que todos ellos*

<sup>92</sup> Sobre los grados de vida trato ampliamente en este contexto, en *Metafísica de la relación*, cit. ZUBIRI, o. c., 171 ss. y *El hombre realidad personal*, Rev. Oc. 1963. págs. 5 ss.

*participan*. Es de todo punto preciso admitir un principio primero, "*Esse imparticipatum*", Causa absoluta -que esté absuelta de toda relación de dependencia-, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación finita en el ser.<sup>93</sup> Esta Causa divina, Absoluto trascendente personal al mundo de la finitud, que lleva a cada persona creada por su propio nombre, constituyéndola como tal, con capacidad de libre respuesta, Palabra creadora y *Principio original y fundamental (religante) de todo el orden real intramundano* -conocido o no; que exista, haya existido o existirá-. Es, pues, el *analogado supremo de la analogía del ser*.<sup>94</sup>

El orden ontológico es una unidad relativa (*unitas ordinis*) de participación, que funda además, la indispensable unidad de la idea de ente común, que representa de una manera actual, aunque implícita y confusa, a todos los seres finitos en una unidad conceptual relativa que reenvía a un Principio de unidad trascendente y transeidético: *no es una idea unívoca sino análoga que remite asintóticamente*<sup>95</sup> a un *analogado principal*, al *Ser imparticipado*, Causa primera creadora del orden de lo finito. (La *analogía* entre Dios y la criatura no puede ser considerada de *proporcionalidad propia* (Dios es a su ser imparticipado como la criatura al suyo por participación), sino en un segundo momento fundado en la atribución intrínseca: en la *libérrima donación de ser otorgada por "El que es"; es decir en la relación de absoluta dependencia a Dios que "constituye" el ser creatural*).

La prueba de Dios es, pues, "*per creaturas*" e "*in creaturas*". Conocer naturalmente a Dios no es conocer a Dios en sí mismo, sino conocerlo en tanto que conocemos éstas en profundidad: es su fundamento trascendente, sin que podamos percibirlo -penetrar en El- por un acto de conocimiento que no se refiera a las cosas. Estas las conocemos como emergiendo activamente de la fuente creadora del Ser irrestricto. Pero esa Fuente activa del orden de los entes que participan el valor trascendental de ser no puede ser contada entre los diferentes elementos de ese orden. No está vinculado a ese orden por ninguna relación extrínseca. Es preciso afirmar su libertad sin límites, su independencia absoluta respecto a un más allá de sí mismo. Por eso, aunque es inevitable establecer una *relación lógica* entre nuestra noción de Dios y el conocimiento que tenemos del orden de entes finitos, ha de negarse toda relación real que pudiera vincular a Dios con la criatura.

Hay otros clásicos argumentos que alcanzan valor probativo si se exponen según las exigencias metafísicas de este itinerario connatural del espíritu humano a Dios, que hemos descrito tomando como punto de partida la misma experiencia ontológica del ser del ente -captado siempre en la experiencia sensible-, en la perspectiva de las otras propiedades trascendentales que se convierten con él (como "*primum transcendente*"), y están siempre implicadas entre sí.

El acento puede caer sobre una propiedad trascendental más que sobre otra, y se podrán formular tantos argumentos como trascendentales hay, expresándose ora en términos de ser, ora en términos de *unidad* (es decir, de orden), en términos de *bondad* (es decir, de actividad), en términos de *verdad* (es decir, de afinidad entre el ser y el pensamiento): en el fondo son modalidades de un mismo movimiento del espíritu, que difieren en la medida en que difieren el ser y sus propiedades trascendentales; una implica a la otra, y no se puede separarlas

<sup>93</sup> L. de RAEYMAEKER, o.c., 41 ss.

<sup>94</sup> Vide C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Roma, 1960, 499 ss.

<sup>95</sup> Porque el "*modus significandi*" de las ideas humanas -que proviene de la experiencia intramundana de lo finito- debe ser negado y transcendido en la eminencia inefable e "incomprensible" -"toda ciencia trascendiendo"- de la simplísima llamarada de la Deidad (según la atinada fórmula tan querida a mi maestro R. Garrigou Lagrange). Pero la "*res significata*" en la idea -y en el nombre que la expresa- se encuentran ontológicamente "*per prius*" en su causa activa, Dios: "*formaliter eminenter*" las perfecciones "*puras*" que de suyo no implican imperfección: las trascendentales, o las de la vida del espíritu, en cuanto capaz de vivir, aun siendo finito -por su apertura trascendental- la infinitud del ser. Sin embargo, las *perfecciones mixtas* (aquellas que derivan de todo lo material corpóreo, y están necesariamente marcadas por la potencialidad de la materia y la consiguiente caducidad del devenir), sólo pueden atribuirse *virtualiter eminenter* sólo como siendo su causa activa (pero no en sentido intrínseco o formal; solo en sentido metafórico se puede atribuir a Dios por "se arrepiñó Dios" etc...). Por eso, la captación intelectual de Dios es *transeidética o asintótica*. Tiene un sentido positivo de afirmación de lo que es Dios, sin la que no tendría sentido negar el modo de realización creatural: "*Deus semper maior*". No tiene sentido defender una teología pura y exclusivamente apofática, de pura negatividad. El lenguaje humano acerca de Dios carecería de significación, y deberíamos renunciar a hablar de El, como quiere la mística oriental y el agnosticismo radical de raíz kantiana de la teología de la secularización y de la muerte de Dios (Robinson, Van Buren, Vanhanian, H. Cox, Paul Tillich, etc), de los años 60, de ingrato recuerdo ahora que ha pasado ya a la historia. Estaríamos en agnosticismo puro y duro. Los hechos han desmentido con creces a los profetas de la "ciudad secular". Advino la moda del esoterismo, el pulular de las sectas, la religiosidad salvaje -satanismo incluido- anunciada por el Cardenal Danielou, y denunciada en estos últimos años por el Cardenal Ratzinger. Cf. J. L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid 1964. J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y de la teología como ciencia*. L'Osservatore Romano, 1-XI-1996

adecuadamente, del mismo modo que no se puede, hablando con propiedad, abstraer el ser ni de lo uno, ni de lo verdadero, ni del bien<sup>96</sup>.

De cada una de las *clásicas cinco vías* que propone el Aquinate, salvo la cuarta, que parte de una explícita consideración de la experiencia ontológica trascendental del ser del ente finito diversamente participado (que acabamos de exponer en la anterior argumentación), cada una de las demás toma como punto de partida un orden categorial experimentable de la realidad, distinto del que toman en consideración las demás. Se perciben datos de una manera empírica, pero con el fin de reflexionar sobre ellos y descubrir su contenido metafísico. Se considera primero el dinamismo esencial (vías primera y segunda), después la generación y la corrupción - la duración limitada de la existencia, como signo de contingencia- (tercera vía); el orden dinámico final activo de los entes (quinta vía). Pero es en la cuarta vía de la *Summa Theologiae* -o en las diferentes formulaciones del mismo argumento que se encuentran en otros escritos del autor- donde no se considera ya un aspecto particular de la realidad sensible -de su modo de ser y actuar categorial-, sino el *ser* mismo trascendental de la realidad observada, diversamente participado.

En las *tres primeras vías* y en la *quinta* de las clásicas pruebas tomistas, se hace la inferencia de un Primero al que todos llaman Dios -Motor inmóvil, Causa incausada, Ser Necesario, Inteligencia ordenadora- a partir de un *índice de limitación* (perfectibilidad en el dinamismo, duración limitada de la existencia como signo de contingencia en cuanto al origen y el fin, tendencia inconsciente al fin), captado en una experiencia sensible -inmediata y evidente- del *ens*. Pero es la cuarta vía de la participación trascendental del *ens* en el *esse* donde se considera *la limitación como tal del ente*, que en tanto que participa según un modo restringido, es causado por "el que Es": el Ser por esencia, trascendente a todo el orden de los entes finitos como tal.

Parece, pues, que *el resto de las vías obtienen una inteligibilidad más elevada cuando se consideran a la luz de la cuarta*. Así lo veremos en el Anexo I. En realidad, el mismo Santo Tomás así lo hace en las cuestiones siguientes dedicadas al estudio de la naturaleza de Dios. De todas formas, cabe decir, que salvo la cuarta, el resto de las vías -aún siendo concluyentes y teniendo valor metafísico- no alcanzan directamente la esencia misma de Dios como aquél *que es por sí mismo, que hace que todo sea*. Precisan, para alcanzar distinta y claramente al Creador, *trascender a todo el orden de la finitud, a la luz de la perspectiva de la causalidad metafísica* de la cuarta vía. *A ello alude la mención de la imposibilidad de proceder al infinito* en la cadena de causas finitas esencial y actualmente subordinadas (si entendemos bien la intención última de esta suerte de corolario del principio de causalidad -enunciado antes en la perspectiva de la causalidad predicamental- "*non licet procedere ad infinitum*"... como una invitación a trascender el orden del dinamismo causal de los entes finitos, pues nada pueden explicar de su propia actividad ni de su efecto a resultado)<sup>97</sup>.

Cuanto acabamos de exponer, que puede ser completado -si se quiere alcanzar una comprensión más cabal y rigurosa del *problema de la existencia de Dios*- con la exposición más amplia de mi libro *Metafísica de la creación*, cit., (especialmente el capítulo sobre la

---

<sup>96</sup> "Sobre la base de la idea trascendental es como la prueba de la existencia de Dios pasa de los datos inmediatos al Ser trascendente. La idea de ser es trascendental, la idea de bien (que enfoca al ser desde el ángulo de la actividad) lo es igualmente. El argumento no puede vincularse especialmente a la una o a la otra. En ambos casos se realiza una ascensión de lo finito a lo Infinito, de lo múltiple al Uno, de suerte que la idea trascendental de lo uno interviene también siempre. Además, como esta prueba es un trabajo del espíritu vinculado a la "idea" trascendental de ser, es indispensable hacer una crítica de la relación entre la inteligencia y el ser: es preciso tener también en cuenta la idea trascendental de lo verdadero". L. RAEYMAEKER, o.c.

El hombre es "finito capaz de lo Infinito" -abierto por su dimensión espiritual a la infinitud del ser-, es interpelado por un Ser personal infinito a través de la mediación de la bondad moral que le propone la norma moral. En la verdad práctica del imperativo moral absoluto resuena -como en un pregón- en el juicio de la conciencia no culpablemente oscurecida la voz de Dios que interpela a la libertad personal llamándola por su propio nombre. Tal libertad -en su triple dimensión- que le constituye en persona, es como la imagen de Dios en el hombre, que refleja en la criatura espiritual -la única querida por sí misma- la "marca" de su origen en la Persona Absoluta, en virtud de su Presencia fundante Creadora. La dinámica apertura del hombre al Absoluto por la que "tiende" activamente a El, se funda, por consiguiente, en la intención del Absoluto sobre él, que le llama por su propio nombre a la existencia, capacitándole a responderle libremente. Dios dejó al hombre en manos de su albedrío, por el que puede aceptar o rehusar el imperativo de su Creador, que resuena en la voz de su conciencia.

Sobre el argumento deontológico de la voz de la conciencia, he escrito ampliamente en *Metafísica de la Creación*, cit. Es el preferido de Zubiri. Yo sostengo, con A. Millán Puelles, que permite acceder directamente en la condición personal del Absoluto trascendente y creador, y a nuestra relación dialógica con Él.

Egregiamente lo resume el nuevo Catecismo: "El hombre: Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su aspiración a lo infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios. En esta apertura, percibe signos de su alma espiritual. "La semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia" (GS 18, 1; cf 14,2), su alma, no puede tener origen más que en Dios" (S. TOMÁS de A., s. th. 1, 2, 3". (CEC 34).

<sup>97</sup> En la formulación de algunas vías en la suma teológica se hace referencia explícita -en las tres primeras- a la imposibilidad del proceso al infinito en una hipotética serie de causas esencialmente subordinadas. Pero como en la apelación a tal imposibilidad más bien habría que subrayar la intención latente de trascender todo el orden categorial finito. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, parte III c.2.

En la demostración de la existencia de Dios que propone L. POLO siguiendo la dirección que marca el abandono del límite mental, se abandona también la idea de serie; sin que sea preciso descalificar el proceso al infinito para llegar al ser idéntico de Dios (La expongo en *Metafísica de la relación*, cit. 25).

“evolución y creación”, aparece magistralmente expresado -en su inspiración de fondo, que vertebra todo este ensayo- en un diálogo de *Blaise Pascal* con *Jean Guitton* en su lecho de muerte en una lograda ficción literaria que copiamos de su última obra<sup>98</sup> “Mi testamento filosófico” que no me resisto a reproducir aquí.

<<Pascal prosiguió:

-¿Me permite usted resumir toda su declaración?

-Por favor.

-En un primer momento define usted los términos de Absoluto y de Dios. En un segundo momento establece que, de hecho, todos admitimos el Absoluto. En un tercer momento demuestra usted que todos tenemos razón en admitirlo, lo que también quiere decir que necesariamente hay en cierta manera un Absoluto. Todo esto está muy claro. Pero si todo el mundo puede admitir ya con razón la existencia del Absoluto, no todo el mundo admite la existencia de un Absoluto que sea Dios. ¿Cómo va usted ahora a pasar a la existencia de Dios?

-Será en un cuarto momento. Se trata de escoger entre el Absoluto no Dios y el Absoluto Dios. Sin embargo, cuando observo el mundo, me parece ver unas características de contingencia: por ejemplo, las grandes constantes físicas universales. ¿Por qué esos números y no otros? Encuentro más verosímil que un mundo como éste sea el resultado de una elección, y no el resultado de un desarrollo necesario.

-Le dirán que es el azar.

-Todas estas *decisiones* concurren a hacer posible la existencia de la vida y de la vida personal. Bastaría con una variación mínima, por ejemplo, de la constante de la gravedad, y la vida no existiría. ¿Por qué esto es así? Me parece racional pensar simplemente que la materia está ordenada en función de la vida que ha de llegar.

-Le responderán que ese ordenamiento de la materia es fruto del azar, como la vida.

-Personalmente, no creo para nada en ello. El concepto de azar conlleva la idea de no-coordinación de diversas causas. Sin embargo, el mundo viviente manifiesta sin duda alguna una coordinación entre evoluciones y hechos que la posición del azar obligaría a creer independientes. Mire, por ejemplo, los instintos de los animales, sobre todo los que son más mecánicos, como los insectos. Vea por ejemplo del sphex que da Bergson en *La evolución creadora*, que inyecta un líquido paralizante exactamente en tres centros nerviosos del grillo donde pondrá sus huevos, y sin haberlo visto anteriormente. Esto significa que, de una manera u otra, la anatomía de la especie parasitada estaría codificada con gran precisión en los genes del insecto parasitario. ¿Cómo hace usted para no ver la coordinación ahí?

-Le dirán a usted, Guitton, que es otra vez y siempre el azar.

-Pues toda la naturaleza es así. Los instintos de los pájaros migradores, la estructura de la corteza cerebral, el código genético... Todo esto es asombroso. Si usted gana una vez la lotería dirán: es el azar. Gana usted dos o tres veces: dirán que tiene una suerte increíble. Si usted gana todos los domingos, nadie le creerá, está usted haciendo trampa y terminará usted en prisión.

-¿Cómo explica usted que haya gente que continúe creyendo en ello?

-No tengo ni idea. Pregúnteselo a ellos.

-Es usted a quien se lo pregunto, Guitton.

-Yo diría que son como los antiguos galos. Tienen miedo de que el cielo se les caiga sobre la cabeza.

-Quiere usted decir: que Dios entre en sus vidas.

-Supongo que, para ellos, será más o menos lo mismo.

-Ahí está el problema, en efecto.

-Estos mismos hechos excluyen, según creo, la idea de que el mundo sale de Dios por una evolución necesaria y fatal, como si el Absoluto fuese una planta que crece y se espiga, o una definición que desplegaría sus teorías. El carácter contingente y coordinado del mundo implica en su origen una libertad organizadora y una creación a partir de la nada, *ex nihilo*>>.

## II. RESPECTO CREATURAL: LA RELIGACIÓN ONTOLÓGICA A DIOS CREADOR CONSTITUTIVA DE LA PERSONA, FUNDAMENTO RADICAL DEL FENÓMENO RELIGIOSO. (NIVEL ONTOLÓGICO)

### a. Religación ontológica y orden de participación creatural en el ser.

*El fundamento ontológico radical del fenómeno religioso -cuyo fundamento noético inmediato acabamos de exponer aquí- es, en efecto, la constitutiva dimensión religiosa del hombre que Sto. Tomás identifica con la ontológica religación o respecto creatural de absoluta dependencia al Creador (la creación "passive sumpta": "relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi", De potentia, 3, 3). De ella brota en la criatura espiritual (finita, pero capaz, en tanto que espiritual -según las acertadas palabras de Millán Puelles- "de vivir la infinitud del ser") -en acto segundo- la religión, como actitud subjetiva y como cuerpo de doctrina objetivado, expresión de su relación dialógica con Dios Creador.*

*Todo el conjunto de las realidades finitas (el orden de participación en el ser) se constituye como tal -y escapa en consecuencia al naufragio de la nada- en virtud de una relación de dependencia a Dios Creador. Esta ontológica religación o respecto creatural -de ningún modo*

<sup>98</sup> J. GUITTON, *Mi testamento filosófico*, Madrid 1999.

debe ser concebida -como tantos falsamente piensan<sup>99</sup>- como una relación predicamental consecutiva al acto de ser participado, sino una relación radicalmente constitutiva del mismo en su esencial pertenencia al orden de participación subsistente en el ser, fuera del cual nada sería. Su pobreza ontológica puede describirse una vez más, en términos drásticos y de gran tensión metafísica, diciendo de ella, con Sto. Tomás, que, de suyo, nada son ("*nihil per essentiam*"), fuera de su constitutiva relación de dependencia a la "*Fontanalis Plenitudo*". Siendo el suyo un ser recibido gratuita y liberalmente, debe ser definido en todo caso como "*esse inhaerens in potentia essendi*", frente al "*Esse ipsum per se subsistens*", que -"quoad nos"- define radicalmente a Dios. Frente a la Simplicidad eminente que Dios -*Esse Imparticipatum*- es por esencia, son por una participación del "*actus essendi*" -en el valor absoluto (trascendental) del ser del ente- poseída en propio por cada uno de ellos según la medida que señala el modo de ser peculiar a cada uno (*essencia*), realmente distinto de él, en cuanto se arranca de su seno restringiendo su soberana energía ontológica.

*Pero no agota el ser personal su apertura a un más allá de sí mismo con esta relación vertical a Dios. Debemos admitir, en segundo lugar, todo un conjunto de relaciones horizontales hacia afuera, constitutivas también de su ser, si bien sostenidas ellas a su vez por aquella primera y fundamental y constituyente relación de origen al Creador. El ser personal solo puede constituirse como tal en un entramado de relaciones al cosmos irracional y a los otros hombres.*

Las relaciones del hombre con las cosas -al cosmos irracional- son de múltiples clases. La fundamental es el señorío del hombre sobre la tierra, fundado en subordinación esencial a la persona humana del cosmos irracional. Esta posición dominadora la debe realizar el hombre de una doble manera: en cuanto penetra el mundo con su espíritu -ciencia- y en cuanto lo configura con su dominio -política, economía y técnica en sentido amplio- a fin de que el mundo sea para él una imagen llena de sentido; un lugar de seguridad, de abrigo y de alimentación. El hombre es un "animal racional"; y al mismo tiempo un "homo faber" y un "homo economicus".

Particularmente radical es la apertura del ser personal a los otros hombres. La "estructura dialogal" de la persona humana no se agota con aquella relación a Dios constitutiva de su ser -respuesta ontológica a una voz divina en la nada que implanta en la existencia-: es también una respuesta ontológica a los otros yo humanos, que al hablarle, le hacen posible ser plenamente persona. Es más: la relación de la persona o los otros hombres no puede ser considerada tan solo constitutiva del desarrollo perfectivo de su ser ya constituido; sino -al menos<sup>100</sup>, en lo que concierne a las esferas inferiores de valor (vital y económico)- radicalmente constitutiva también de su ser personal. El yo humano está creado para el tú. Como la filosofía existencial ha puesto de relieve con singular énfasis, trayendo de nuevo a las conciencias viejas ideas cristianas, la existencia humana es constitutivamente coexistencia.

## **b. El respecto creatural a Dios como constitutivo radical de la persona en coexistencial comunión con las demás y esencial vinculación al cosmos infrahumano.**

*Hemos descrito fenomenológicamente a la persona por estas peculiares e irreductibles manifestaciones psicológicas y éticas (conciencia de sí, libertad, responsabilidad, conciencia moral), y por su necesaria apertura a otros "yo", a la "naturaleza" irracional y su "trascendencia" a un Absoluto personal y creador. Pero una investigación metafísica no puede detenerse aquí. Debe plantearse el problema -más radical- de cuál sea el principio ontológico cuya presencia implica aquellas características fenomenológicamente constantes y cuya ausencia las hace desaparecer. O dicho de otra manera: cuál sea el constitutivo metafísico de la persona.*

La subjetividad humana es una persona; "una sustancia individual de naturaleza racional" (Boecio). Abierta a la infinitud del ser, es sustante de la conciencia y la volición. La conciencia del yo -no siempre ejercida, sino sometida a pausas e interrupciones- no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización. El cogito de Descartes y sus varias repercusiones se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz ontológica. Pero además de sustante, la persona es, ante todo subsistente, sujeto (hipostasis) que es "en sí".

La subsistencia es una perfección que no puede faltar al ente de mayor rango ontológico ("rationalis naturae"). Ella no es otra cosa, en efecto, que la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo en su propia constitución, según el modo de independencia respecto a todo sujeto de inhesión, respecto a todo coprincipio -como ocurre con el alma respecto al cuerpo- y respecto a toda parte. Excluye.

<sup>99</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit., donde respondo ampliamente a KREMPEL (*La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, París 1952) que niega -como C. Fabro, C. Cardona, etc...- esta noción como espúrea en la metafísica de Tomás de Aquino. Muestro ahí que, aunque no con esa terminología, de origen escotista y nada afortunada, es omnipresente en su filosofía de la participación en el ser (cap. II)

<sup>100</sup> Trato ampliamente de este tema en *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. cc.I y III.

No podemos entrar aquí a fondo en el tema. Basta decir, que no bastaría, para responder satisfactoriamente este interrogante, con subrayar el aspecto de *incomunicabilidad o independencia* respecto a otro elemento o coprincipio para existir, como hace -por ejemplo- la *escuela escotista*. Según ella, a diferencia del cuerpo humano, que necesita para existir de un nexo de dependencia respecto al alma -formando parte de un todo compuesto de ambos- y de la naturaleza humana de Cristo, que existe en la fuente de ser propia del Verbo que la sume, -sin que sea actualmente independiente de El- la persona, es una totalidad independiente e incomunicable.

Pero si forma la persona una totalidad unitaria ("indivisum in se") y goza de una cierta independencia respecto a otros "todos" distintos de él ("divisum ab omnibus aliis"), es por una razón positiva mucho más profunda. *Es el mismo principio real de ser, por el que la persona existe -participado en propio por él según la medida de su peculiar modo de ser- el verdadero fundamento de su unidad subsistente, y por consiguiente, de su personalidad*. El es, en efecto, el principio unificador y totalizante, porque es el acto último, la perfección de todas las perfecciones esenciales, que, desde el corazón mismo de su realidad, asegura la unidad de todos los principios que constituyen la esencia de ser subsistente, participando ellos de él; "ipsium esse autem nihil participat"<sup>101</sup>.

Sólo puede ser concebido de alguna manera *el acto de ser*, si lo consideramos como una energía que, desde lo más profundo de la realidad, implanta en la existencia, arrancándolas de la nada, a todas las determinaciones que se alojan en el plano de la esencia, incluidas las facultades de relación. La esencia, en efecto, brota del seno del acto de ser, restringiendo su soberana energía ontológica y orientando el dinamismo por el que entra en relación con lo otro que ella. Cada ser subsistente -cada persona- está vinculado a los demás por toda su realidad. Su "subsistencia" debe conciliarse con una "respectividad" que la vincula por completo al orden de participación en el ser: a los demás seres personales subsistentes, en esencial vinculación al cosmos infrahumano y al Principio de unidad que fundamenta ese orden.

La persona puede describirse, pues, como *incomunicabilidad*, si atendemos a su inegable dimensión de individualidad subsistente por lo que posee en propio "este" acto de existir: es -solo en este sentido- *clausura*: en "en sí". Pero lo es en virtud del acto de ser mismo por el que la persona es persona; y en su virtud, está esencial e íntegramente penetrada de *respectividad* -apertura o trascendencia a los otros seres subsistentes del orden de participación en el ser. *La subsistencia radica, pues, en la pertenencia a ese orden ontológico de participación, fundado en el respecto creatural a Dios*.

*La metafísica de la persona que hemos expuesto aquí, inspirada en los principios de Tomás de Aquino, permite la conciliación de estas dos dimensiones -subsistente y relacional o comunitaria-aparentemente antitéticas que remiten -velis nolis- al Fundamento Personal Creador, como Tú trascendente que llama a la existencia -en constitutiva coexistencia con los demás- a cada persona humana por su propio nombre*. La persona no es parte o determinación de otra: es en este sentido independiente. Pero tiene parte en la comunión que el ser es (forma parte de un orden de participación en el "esse"), y sólo a través de aquella participación es subsistente e incomunicable. Por ello su *incomunicabilidad* no termina en sí misma, sino que está plena y esencialmente *abierta a las demás*: es *máxima comunicabilidad*. *El ser subsistente personal es constitutivamente un ser con otros*<sup>102</sup>.

Cabe describir a la persona, por lo tanto, como un ser *irrepetible, dueño de su propio destino, irreductible* a cualquier otro, *innumerable* (no es mero ejemplar de su especie<sup>103</sup>, pues tiene "nombre" irreductiblemente "único": se ha dicho acertadamente que *Dios sólo sabe contar hasta uno*, pues llama a la persona por su propio nombre, otorgándole una intimidad constitutivamente libre, que es como una respuesta ontológica, siempre inédita, a la Voz en la nada de la Palabra creadora); dotado de una intimidad *inacabable, inabarcable* (inaccesible al pensar objetivo: se me revela sólo libremente, en el

<sup>101</sup> *De anima*, 6,2; De pot. 7,2,7.

<sup>102</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Cit. 1986, 202., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, 251.Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, *Noción de la persona en X. Zubiri*.

<sup>103</sup> *La individuación "por abajo"* (materia signate quantitate) afecta al hombre sólo como *sujeto* espiritual reiforme o corpóreo, en unidad filética con los demás. Pero en tanto que *persona* llamada por su propio nombre (decíamos en el capítulo I) no es una réplica singular de una idea universal en virtud de la materia *quantitate signate*, sino una singularidad absoluta que se refleja en el *rostro*. Es la que se puede llamar individuación "desde arriba" por la Palabra creadora de Dios.

encuentro inmediato de la comunión de amor, a través de la expresión corpórea de su espíritu; de su rostro, en especial de su mirada que, como describe tan emotivamente E. LÉVINAS<sup>104</sup>, me interpela como un reto inquietante).

Pero, además de estos caracteres expresivos de una irreductible intimidad subsistente que tan morosamente describen los filósofos personalistas, debe afirmarse con no menos énfasis, que la persona es un ser constitutivamente relacional intrínsecamente comunicativo, con el *poder de darse* a los demás, y al Otro trascendente que funda ontológicamente aquella intimidad ("*intimor intimo meo*", según la genial formulación agustiniana). Así lo hemos mostrado antes cumplidamente.

*En el plano de la actividad inmanente no puede menos de reflejarse esta constitutiva relacionalidad de la persona.* La conciencia de sí, reflejo de la unidad -y autonomía- del ser personal, solo se sostiene sobre la base de la afirmación de todo el orden del ser: el yo que subsiste sólo tiene consistencia porque "es" se encuentra implantado en el orden de participación en el "esse". No es, pues, posible que, en la conciencia de sí, la afirmación de ser se reduzca a la del yo: el valor trascendental del ser debe encontrarse en seres que existen y pueden existir fuera del yo, puesto que toda participación implica multiplicidad. (Como afirma Millán Puelles, la "autoconciencia" sólo es posible en la "heteroconciencia", en el ámbito creatural del ser participado sostenido por Dios, Ser por esencia<sup>105</sup>. Sólo Aquél que es "autotransparencia en acto es pura autoconciencia. -El Espíritu Absoluto del moneísmo idealista hegeliano debe reservarse a la trascendencia de la Sabiduría creadora, rechazando toda mediación dialéctica en la finitud).

Millán Puelles ha estudiado con admirable penetración y finura *las tres formas de autoconciencia* de la subjetividad humana: *inobjetiva*, consecutaria o concomitante, al conocimiento objetivo; *cuasiobjetiva*, o reflexividad originaria (la que es vivida con particular intensidad en experiencias compulsivas o afectantes) y *objetiva*, que tematiza la anteriores en una retroflexión, o reflexión propiamente dicha. Las tres suponen una trascendencia intencional al objeto directamente aprehendido como "otro" (o heteroconciencia). Así se refleja en el plano psicoético su condición ontológica de realidad "*fáctica*" o impuesta y "*reiforme*" (espíritu en la materia) ignoradas ambas por el *monismo idealista hegeliano*, que concibe la subjetividad como pura autoconciencia del Espíritu absoluto en despliegue dialéctico<sup>106</sup>.

Por su actividad intelectual, tiende a poseer todo el orden del ser: la inteligencia tiene como objeto formal el ser. Se abre sobre todo el conjunto de lo que es y está en condiciones de percibir su bondad, su conveniencia al apetito. Por eso *la voluntad, si persigue tal o cual objeto particular, canaliza en definitiva -de manera libre y contingente- su necesaria tendencia al Bien total.* Su tendencia está orientada hacia todo lo que posee bondad, por cualquier título que sea. Pero sólo el Bien Infinito, que abarca el orden total del ser, puede colmar la tendencia insondable de la persona humana. *Su constitutiva tensión al todo -a Dios y al orden de los seres (al ser trascendental) -se canaliza mediante todo un entramado de relaciones que va tejiendo libremente de manera adventicia y contingente con su actividad inmanente, servida por todo un continuo proceso de acciones transeúntes ejercidas por sus fuerzas orgánicas y materiales.*

*Consecuencia de lo dicho es que el reconocimiento del estatuto ontológico relacional de la persona se expresa en el amor, que no es otra cosa que "la expresión tendencial de una conaturalidad ontológica conocida" -en frase feliz de A. Millán Puelles-. Se puede decir que el "libre consentimiento al ser propio", según sus relaciones constituyentes a Dios Creador; y derivadamente, a sus orígenes intramundanos (a sus padres, nación, civilización, etc...) se expresa en el amor, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la vocación personal.* No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el respeto creatural a Dios Creador -expresión en el orden ejecutivo de la Sabiduría creadora y providente- sería un comportamiento "desnaturalizado". *La libertad creada no puede autorrealizarse sino en la naturaleza que le es dada a título de instrumento para el logro de la vocación personal en el conjunto del universo; consintiendo, amando y sirviendo a los vínculos de existencia -filiación- y a los libremente contraidos de forma espontánea. Reconocerlos equivale a "ser más";*

<sup>104</sup> Cfr. E. LÉVINAS *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977, passim. Subraya la "sacralidad" de esos inauditos centros de alteridad que son los rostros, rostros para mirar, para respetar, para acariciar. En estos "centros" de alteridad nos abrimos al reconocimiento de un Tú creador que llama a cada uno por su propio nombre. "Algo que está abierto a un destino tan grande, es digno desde el principio de un enorme respeto".

<sup>105</sup> Max SCHELER muestra brillantemente cómo la conciencia del mundo, la conciencia de sí y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural en *El puesto del hombre en el cosmos*. Madrid, 1929, p.142 ss.

<sup>106</sup> *Estructura de la subjetividad*. Madrid 1967.

rehusarlos es aislarse y quedarse en le "ser menos". *Aquí es donde emerge la dimensión creadora de la libertad, que se manifiesta en el establecimiento de nuevas relaciones, por voluntad del hombre, de amor conyugal, de procreación y de amistad, que pone en acto al respecto creatural a Dios. Todos hemos nacido de la relaciones de nuestros padres, vivimos en relación con nuestros contemporáneos, y proyectamos un porvenir venturoso para nuestros descendientes y sucesores.*

*Nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor<sup>107</sup>. Por eso nuestro bien mayor y nuestro consiguiente deber primero, no consiste en potenciar al máximo la búsqueda y conquista de la propia perfección corporal y espiritual -ser y tener en sí, por sí y para sí- de la propia sustancia individual, sino en reconocer, conservar, honrar y multiplicar libre y creadoramente lo más y mejor posible nuestro "ser con" nuestros semejantes, más allá de todo solipismo egocéntrico, buscando las raíces y extendiendo creadoramente sus ramificaciones en simbiosis con la tierra de los antepasados, con el suelo de los vivos y con el cielo de la eternidad, según los tres grandes órdenes de relaciones con los otros.*

*En primer lugar las relaciones de filiación -de "ser por"-: nuestro ser es fruto de las generaciones precedentes. No toma conciencia de sí mismo, una vez puesto en el ser, sino, sintiéndose ligado a las personas y al mundo por los que todo le ha venido, comenzando por la existencia. Son relaciones fácticas, impuestas. Aceptarlas libremente con amor es responder a un llamamiento, mantenerse en el sentido de la verdadera filiación -participada de la divina- hacia la perfecta autorrealización. Quien las rechaza, se rechaza y se odia a sí mismo y al Creador.*

*En segundo lugar las relaciones de conjunción -de "ser con"-: conyugales y convivenciales, en virtud de su ilimitada capacidad de libre conocimiento y amor por lo que se relaciona con personas y cosas, comenzando por la libre determinación de la natural y mútua ordenación de los sexos. La historia humana -y salvífica- pasa por esa inefable experiencia de la comunión esponsal acompañada de sensaciones y sentimientos que la Palabra ha puesto como el símbolo más expresivo de la eterna beatitud y que la naturaleza sugiere como exigencialmente indisoluble, fiel y abierta a una fecundidad que asegure la pervivencia del hombre y la sociedad en la historia.*

*El tercer orden de relaciones es el cuasi-creador: de "ser para". El hombre es procreador y capaz de construir libremente el mundo y su historia, de orientar su destino, de elegir ser "con y para" el Creador, o sin y contra El. Son las relaciones de producción y procreación por las que el Creador le invita a que se asocie a su creatividad como su libre cooperador con la triste capacidad destructora de entorpecer el plan originario y el gran gozo de contribuir a su realización o encauzamiento.*

*B. Castilla propone, muy acertadamente a mi juicio, en numerosos escritos (que parecen inspirados en el magisterio de Juan Pablo II), en integrar la condición sexuada del hombre en la estructura de la persona, como había ya hecho J. Marías en su Antropología filosófica (159-221)<sup>108</sup> (aunque sin desarrollar tan valiosa intuición). La sexualidad humana a diferencia de la animal que cumple un papel meramente reproductor, supone ante todo un medio de comunicación, que permite establecer lazos estables entre las personas y organizar las relaciones humanas básicas. La persona tiene, en efecto, una estructura familiar, que tiene su raíz en la*

---

<sup>107</sup> Puede verse un amplio estudio sobre la mal llamada -y pésimamente interpretada- relación trascendental (habría que llamarla, "ordenación entitativa" o "relación constitutiva"), predicamental (en sus conexiones con la primera) y lógicas, en J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la relaciones jurídicas*. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de derecho). Madrid 1963, cuya 2ª edición de EUNSA es inminente. Y más ampliamente en *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. Ahí sostengo la tesis de la no distinción de la relación predicamental con el fundamento. Esta es siempre dinámica. Las relaciones estáticas (identidad-idem: "unum in substantia" -y distinción esencial; semejanza -simile "unum in qualitate"- y desemejanza; e igualdad (aqual: unum in quantitate dimensiva"- y desigualdad), no son accidentes reales, sino relaciones lógicas fundadas en la realidad extramental.

<sup>108</sup> J. MARIAS trata también del mismo tema -del que es pionero- en *La mujer y su sombra*, Madrid 1987. Son muy sugerentes también las aproximaciones al tema de E. LÉVINAS, especialmente en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 261 ss, que estudia B. CASTILLA (*La noción de persona*, cit. 394).

diferencia varón-mujer, y en la relación esponsal básica que subyace a esa diferencia. De ahí surge, al menos en los seres humanos, la relación de la filiación, que es también constitutiva y permanente en la persona humana.

La condición sexuada es fundamentalmente un modo de comunicación. Pero recuérdese que la persona tiene dos dimensiones fundamentales: su *incomunicabilidad* (clausura) y su máxima *comunicabilidad* (apertura). Pues bien, la condición sexuada, se sitúa en esta última; en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia. *Ser varón y ser mujer son dos modos de abrirse a los demás, dos modos de comunicarse que son relativos el uno al otro y, por ello, resultan complementarios.*

Fenomenológicamente, en efecto, se advierte que el varón al darse sale de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor.

Partiendo de las descripciones fenomenológicas la apertura del varón que se manifiesta como salida se puede describir con la preposición "DESDE", y la de la mujer que se plasma como acogida en sí, con la preposición "EN". La coexistencia humana tiene, pues, dos modos diversos de abrirse al otro: la salida y el reposo, interdependientes y complementarios.

Según eso, el acto de ser propio del subsistir irreductible de cada persona humana, está internamente diferenciado por una relación constitutiva que funda, en su complementariedad una unidad dual. El co-esse humano, o la COEXISTENCIA del hombre es disyuntivamente, *coexistencia-desde* o *coexistencia-en*.

*La diferencia sexual humana consistiría, entonces, en una diferencia en el mismo interior del ser personal -constituyente de la persona-, como "persona masculina" diferente de la "persona femenina". Vendrían a ser ambas personas complementarias, porque de la unión de ambas se derivaría una unidad de un rango superior: el familiar. Un rango, sin embargo, que hunde sus raíces en la persona misma, porque la persona tiene una estructura familiar. Este hecho no puede menos de tener relevancia en la vida religiosa. No sólo en la características propias de la experiencia religiosa -diferente en varones y mujeres- sino también en sus expresiones objetivadas de su vida institucional, que tiende a configurarse como familia de familias.*

El entrecruzarse de estos tres órdenes de relaciones dan la medida del valor -constituyente- de cada persona; del logro o del malogro de su vocación personal originaria, de la dignidad (de hijo de Dios) a que está, de hecho, llamado, por gracia. El hombre busca su realización en y a través de sus relaciones de filiación (ser por), de conyugalidad y convivencialidad (-ser con, en la doble inflexión *ser desde* y *ser en-*), y de procreación y producción (-ser para-). Ellas configuran su "nombre nuevo". Si no se malogran por desatención culpable a la propia vocación personal, en y a través de ellas, encuentra su propia felicidad. En la relación: jamás en el aislamiento infecundo y destructor a que conduce una interpretación del hombre en clave de sustancialismo "solipsista".

Podemos concluir, pues, que la "apertura" o trascendencia relacional de la persona humana, es la razón formal de la "clausura" o subsistencia de su perfección inmanente. ¿Como no ver en ello algo así como un reverbero o pálido reflejo de las Relaciones subsistentes en la Comunión de Vida trinitaria de su Creador, del cual es imagen?<sup>109</sup>

*La persona, constitutivamente religada, es, pues, una respuesta, tendencia ontológica a una invocación del Absoluto creador que llama a cada hombre por su propio nombre constituyéndole en persona, no como un verso suelto, subsistente en sí misma, sino en constitutiva coexistencia -respectividad- al orden de participación: al cosmos irracional y a los otros hombres.*

J. MARÍAS escribe acertadamente que *"se olvida demasiado que la religión es un atributo exclusivo de la vida personal. Bastaría esto para reconocer el carácter único del hombre, radicalmente distinto de toda otra realidad conocida. Es asombroso hasta qué punto gran parte de lo que se llama ciencia o pensamiento pasa por alto las máximas evidencias. El sentido de toda religión, el hecho de la posible religiosidad, está ligado a la condición de persona, fuera de la cual ni siquiera es concebible"*.

"Yo me atrevería a decir algo más. *El cristianismo consiste en la visión del hombre como persona.* No se lo ha pensado así, solamente se ha empezado a hacerlo, todavía de manera muy insuficiente, porque es extrañamente escaso lo que se ha pensado sobre esa realidad que somos; pero el cristianismo lo ha vivido siempre que ha sido fiel a sí mismo, y cada cristiano, aun al menos *teórico* o *intelectual*, vive personalmente su religión si esta es sincera y forma parte de su vida.

>>Lo sorprendente es *la coherencia de esas vivencias elementales, accesibles a todos, con lo que el pensamiento filosófico descubre al acercarse a la noción de persona.*

<sup>109</sup> Sobre este tema he escrito ampliamente en *metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. 148 y passim. Escribe acertadamente J. RATZINGER, que recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; por aquellos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yo-mismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del "por" y del "para". Y pecado significa estorbar la relación o destruirla. Cf. *Creación y pecado*, Pamplona, p.103 ss.

El cristiano se ve a sí mismo como *alguien* inconfundible, no algo, un quién distinto de todo qué, con nombre propio, creado y amado por Dios, no sólo aislado, sino en convivencia con los que, por ser hijos del mismo Padre, son hermanos. Se siente *libre* y, por tanto, *responsable*, capaz de elección y decisión con una realidad recibida, de la que no es autor, pero propia. Se sabe *capaz de arrepentimiento, de volver sobre la propia realidad, aceptarla o rechazarla y corregirla*. Ya esa realidad es proyectiva, consiste en anticipación del futuro, de lo que va a hacer, de quien pretende ser, y es *amorosa*, definida por la afección hacia algunas personas y el deber de que se extienda a las demás. Y *aspira a la pervivencia*, a seguir viviendo después de la muerte inevitable, no aislada sino con los demás -reza su creencia en la *comunidad de los santos*-. *Vive por su condición amorosa la posibilidad de la interpretación de otras personas, de ser habitado por algunas*<sup>110</sup>.

### c. Reflexiones conclusivas. El panteísmo como deformación de la realidad de la immanencia divina del Dios trascendente en la creación.

*El Ser creador absoluto trascendente al mundo, es inteligencia subsistente y siempre en acto: autotransparencia en acto, pleno conocimiento de sí mismo*<sup>111</sup> y plenitud de Amor desbordante. *El conoce -y ama- en sí mismo: a/ cuanto puede existir (sólo lo que es contradictorio -en cuanto incompatible con la existencia- se "excluye" de la ilimitada "imitabilidad" ad extra por posible participación de su desbordante plenitud de Perfección o Bondad increada), b/ cuanto -en nuestra perspectiva temporal de este instante- ha existido en el pasado, existe ahora, o existirá en el futuro incluido el acontecer histórico de la libertad creada*, lo contempla -no de modo sucesivo, sino por visión intuitiva, en el instante inmóvil y omniabarcante de su eternidad- *en el "fiat" de su Libertad creadora*, en la originaria Fuente activa y providente de la historia humana, que es historia salvífica conducida por El al Reino consumado. *Nada escapa a la mirada intuitiva y providente de Aquél en quien "nos movemos, somos y existimos"* (Hch 17,28), *fundamento invisible del fondo fundante de su cuanto es del ser del ente* (el "*intimor intimo meo*" de Agustín de Hipona) y de su obrar creatural: de toda la epifanía operativa del orden ontológico de participación en el ser, del cual deriva, manifestándolo y perfeccionándolo, en tanto que finito y perfectible.

Como dice acertadamente Zubiri: *"las cosas reales, sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales "en" Dios; es decir, su realidad es Dios "ad extra"*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente "a" las cosas, sino que Dios es trascendente "en" las cosas"<sup>112</sup>.

"Dios, al ser realidad-fundamento del poder de lo real (la deidad) descubierta por la persona y en la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana "y además" Dios. precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente en ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. (...) La "y" de "hombre y Dios" no es una mera "y" copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios.

*El panteísmo es la deformación de la realidad de la immanencia divina*. Porque, si es verdad que Dios está por encima de todas las cosas, también lo es que está en todas ellas. Como lo es también que está presente en el cosmos, que es su Templo. San Pablo lo decía a los paganos de Atenas: "En El estamos, vivimos y somos". Y es mucho más exacto aún que está presente en el alma y que "no está lejos de los que le buscan". Pero el panteísmo no sabe reconocer en esa presencia la realidad de un Dios personal, *que es todo lo que es y nada de lo que es*<sup>113</sup>, causa activa creadora de cuanto es finito.

<sup>110</sup> J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, Madrid 1999, 119.

<sup>111</sup> Sólo por revelación sabemos que da origen -al autoconocerse- al Verbo consustancial a la plenitud fontal (*Pege* de la que El procede) que llamamos el Padre -origen sin origen-, que, en cuanto engendra en el amor desbordante de la Paternidad de Dios, origen de la vida íntima de la divinidad de su su Unigénito comunicándole su Vida, espiritualmente -mentalmente- al Unigénito, da origen con El al Amor consustancial y subsistente que los une en estrecha comunión, el Espíritu Santo, nexo de unión entre ambos, llamado "seno" del Padre en el que Dios vive su intimidad trinitaria y en el que todo el obrar divino "ad extra" se despliega por el Verbo. Son como las dos manos de Dios Padre (S. IRENEO), presentes en toda la historia de la salvación desde el alfa hasta el omega. (Sobre esta doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu, ya presentes en la creación del hombre a imagen y semejanza de la Trinidad- desde las puertas del Paraíso -el Protoevangelio Gen 3,15-, hasta la plenitud escatológica de la Iglesia consumada en la Jerusalén celestial (Ap 21). Cfr. mi estudio *La misión conjunta del Verbo y del Espíritu como Incarnatio in fieri*, en *Ephemerides Mariologicae* 1998, 405-578.

<sup>112</sup> X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, cit. 378-9. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, cit., 69, lo expresa así: "Dios es el todo, pero no todo es Dios... Dios es el Todo fundante, y por eso absolutamente Todo, sin anular la realidad del todo participado: al contrario, fundándolo precisamente como real".

<sup>113</sup> PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, I, 6. DANIELOU, *Dios y nosotros* cit.

*La antinomia radical entre el Absoluto y lo finito exige -si no se cede, por desatención más o menos culpable, a la tentación de pereza metafísica, a la que sucumbre con facilidad la naturaleza humana caída, dada su tendencia a la pereza mental propia de la inteligencia ("hábito mentis" y "torpor addiscendi" según la describe la tradición teológica) y a la orgullosa autoafirmación del yo (que se resiste depender de una instancia trascendente a sí misma)- afirmar la existencia del Ser infinito imparticipado, causa creadora del orden de los seres finitos: del orden de participación en el ser. La crítica metafísica del ser finito, en cuanto tal, muestra que todo el orden de la finitud, es enteramente condicionado o causado en su ser -y en su obrar causal participado- al Ser imparticipado o infinito como a su Causa primera creadora que "dans esse, dat et essentiam"<sup>114</sup>.*

*El panteísmo parte del descubrimiento de algo muy verdadero: la unidad trascendental de lo que existe, el valor absoluto del ser de la experiencia ontológica del ser del ente como valor absoluto y único, omnipresente, omniabarcante y omniconstituyente (de la intuición de Parménides), pero tiende a interpretarla mal, sin remontarse a la Trascendencia de Dios (apoyándose como vimos en la epifanía de la causalidad metafísica -no hay otro itinerario- que emerge de su conciliación con la multiplicidad ordenada de lo que es de modo limitado y finito, marcado por la relacionalidad y la dependencia en el ser y en el obrar)<sup>115</sup>.*

*Con frecuencia el hombre religioso se dirige a lo divino trascendiendo el mudo ensimismamiento en la "nada absoluta"; o -en su caso- el símbolo mítico o la acción ritual en una actitud no atea idolátrica o mágica, sino de plegaria confiada a un Tú presentido oscuramente de modo no nocional y preconsciente, con bastante acierto a veces, en la intimidad del espíritu personal de los que realizan su dimensión religiosa en el apoyo institucional- al que necesariamente tiende la constitutiva socialidad propia de la condición humana- de tal concreta religión o estructura religiosa.*

*Ello es así porque la dimensión religiosa del hombre -su religación ontológica a Dios creador, de la que emergen las diversas expresiones de la religión que hemos descrito- es el constitutivo radical de la persona humana. La Palabra Creadora de Dios llama a cada una por su propio nombre -la única criatura querida por sí misma-, en coexistencial comunión a los otros hombres, también constitutiva de cada persona individual (que vive ordinariamente, por ello, su religiosidad en el seno de una familia religiosa en cuyas tradiciones tiende a apoyarse de modo connatural). Esa llamada creadora constituyente del ser personal, se manifiesta gnoseológicamente, en acto segundo, en su "palpitación sonora" en la voz de la conciencia personal, cuya respuesta humana se expresa en el fenómeno religioso, que aquí estudiamos en su fundamento ontológico y noético.*

### **III. FUNDAMENTACIONES REDUCCIONISTAS DE LA RELIGIÓN.**

Como vimos en el capítulo I, *a partir de la Ilustración -coincidiendo con el nacimiento de la filosofía de la religión como disciplina especial- se operó un giro del pensamiento de una visión del mundo cosmocéntrica y teocéntrica, a otra antropocéntrica cerradamente immanentista, preparada por diversos factores que ahí consideramos.*

*Surgieron a partir de entonces numerosas teorías que buscan el fundamento de la religión en el hombre, o en diversos aspectos de la subjetividad humana, al margen de toda trascendencia teológica. Se niega así al fenómeno religioso un fundamento trascendente, y en muchos casos, que esté dotado de valores positivos para el hombre, tratando de interpretarlo reductivamente, desde diversas dimensiones de la vida humana -ética, social, psicológica, semántica- o en una antropología immanentista, según el cual se proyecta a sí mismo en un supuesto Dios trascendente y alienante.*

Después de la precedente exposición positiva acerca del tema, no creo preciso añadir apenas comentarios críticos a los breves esbozos históricos de las interpretaciones reduccionistas del fenómeno religioso más influyentes que hacemos a

---

<sup>114</sup> Tomás de Aquino, De potentia 7, 7.

<sup>115</sup> La experiencia mística del encuentro con Dios, acontecimientos, milagros, etc... no son una excepción, pues incluyen un implícito trascender al orden intramundano de lo finito. En ocasiones pueden ser también preparaciones psicológicas que ayudan a una ulterior justificación racional de la existencia de Dios, que pasa siempre -como decíamos antes- por la crítica de la finitud que, a la luz de la experiencia ontológica, aparece como totalmente relativa al Ser irrestricto del que depende en su ser y en su obrar de modo total.

continuación. Su insuficiencia -y radical falsedad- resulta obvia a la luz de la antropología personalista aquí propuesta - implícita en la antropología bíblica y prendida en el uso espontáneo del entendimiento, si bien oscurecida por los “ídolos de la tribu”-, según la cual es precisamente la apertura religada del hombre, el constitutivo mismo de su condición personal, esencialmente dialógica, pues “no existe sino porque, creado por Dios por amor e invitado al diálogo con Él desde su nacimiento, no vive según la verdad de su ser si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador” (Cfr. GS 19).

*Veamos brevemente los diversos tipos de fundamentaciones reduccionistas de la religión surgidos en los dos últimos siglos*<sup>116</sup>.

#### a. Ética.

E. *Kant* interpreta la religión como expresión –si bien imperfecta- de la actividad moral del hombre, en contraste con el pensamiento clásico, griego, y cristiano, que concebía la actividad moral subordinada a la religión. “Ateo” e “irreligioso” eran sinónimos de “libertino” e “inmoral”.

*Kant* -y de modo más adecuado los neokantianos- afirman la existencia no sólo de una radical autonomía de la ética sobre la religión, sino de una auténtica subordinación del fenómeno religioso respecto a la ética, justo lo contrario autores posteriores como *Feuerbach*, *Nietzsche* y *N. Hartmann*, que se inspiran en el humanismo ateo, sosteniendo que la religión mas que garantía de moralidad es una amenaza para actuar de un modo no alienado ni alienante<sup>117</sup>.

Según *Kant*, la imposibilidad del hombre de sobrepasar con la razón el ámbito fenoménico tiene como consecuencia la imposibilidad de fundar la religión en la razón teórica, la cual no puede alcanzar a Dios más que como idea regulativa.

*Kant* resolverá el problema religioso recurriendo a la razón práctica. En ese ámbito, hay una estrecha relación entre moral y religión. Mientras que en religión los deberes son percibidos como mandatos divinos, en la ética son entendidos como imperativos categóricos, como un “tú debes” incondicionado y absoluto.

Entre religión y moral hay, pues, una subordinación esencial. La moral no está de ningún modo subordinada a la religión. El concepto del deber por el deber (el imperativo categórico) es justificado de modo suficiente y autónomo por la razón práctica. Querer fundar el “tú debes” sobre una autoridad extrínseca equivaldría a anular la libertad del hombre y, con ella, la posibilidad misma de un comportamiento ético.

La religión, en sus diversas expresiones históricas, no es más que la forma que la misma ley moral asume en la conciencia de los hombres incultos. Para el filósofo la auténtica actitud religiosa no puede consistir en un diálogo entre Dios y el hombre. Dios no habla al hombre, porque no es propio de la divinidad revelarse en la historia: ésta, en cuanto hecho empírico, es algo no necesario y por ello no obliga universalmente.

También critica *Kant* la fe en la revelación positiva. Las verdades de las religiones (dogma del pecado original, la encarnación o la redención) no son más que alegorías que expresan de modo imaginativo verdades de orden moral. El mismo Cristo no es más que la expresión paradigmática del hombre moralmente virtuoso.

En consecuencia, el hombre tampoco puede hablar con Dios. La oración no es más que ilusión supersticiosa y fetichismo. Cualquier culto que no sea sublime respecto por la ley moral –señala *Kant*- no es más que superstición y magia<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> Una más amplia exposición puede encontrarse en otros manuales de Filosofía de la religión, citados en la Bibliografía - especialmente el de A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*. “La ragioni del rifiuto”, 103-146, que califica las diversas “contestaciones” a la fundamentación trascendente al fenómeno religioso de “reduccionismos de diversos signos, según, a su vez, las diversas dimensionnes del hombre desde la que se explica el fenómeno religioso. Cfr. Una buena exposición más breve de esos reduccionismos en F. CONESA, o. c.,-, y en los buenos manuales de historia de la filosofía, en especial los de FRAILE (BAC) y COPLESTON (Encuentro) (según mis preferencias, en lo que atañe a nuestro tema). Una buena exposición sintética -y breve-de conjunto ofrece L. CENCILLO, en la voz *Religión* II, 9-14 del vol 20 de la GER.

<sup>117</sup> La crítica racionalista de la religión del tiempo de la Ilustración anterior a *Kant* -y precedente suyo- que expusimos en el capítulo I (al tratar del origen histórico de nuestra disciplina: la iniciada por J. J. Bodin y H. Grocio fundada por los deístas ingleses -J. Toland y M. Tindal - y sobre todo, Locke y Spinoza); condujo a un reduccionismo racionalista que cabe calificar también de ético. En efecto, lo que estos ilustrados denominan religión natural, no es sino el fundamento que asegura una ética iusnaturalista de la convivencia. La religión del “Deus ex machina” -el Arquitecto del Universo de las logias masónicas (que florecieron en el “humus” nutricio de esa ideología, deísta o panteísta según los casos), nos defendería -aseguran- de los peligros de las religiones positivas, fruto de la ignorancia y del engaño, además de instrumentos de dominio político.

<sup>118</sup> Los neokantianos (H. Cohen, P. Natorp, W. Windelband) de caracterizan sobre todo al acentuar la dependencia de la religión respecto a la moral por interpretar el hecho religioso atendiendo a algunos aspectos ético-políticos. Desde este punto de vista, se podría decir que anticipan la visión de lo religioso propia del sociologismo de *Durkheim*.

*Kant* niega cualquier intervención reveladora y salvífica por parte del Absoluto. Dios es admitido únicamente en cuanto garante de la conjunción entre la actividad virtuosa del hombre y la obtención de la propia felicidad. La adoración al ser trascendente, que crea y salva gratuitamente a la criatura, es sustituida por la veneración del imperativo categórico, verdad práctica de orden necesario y trascendente, abstracto e impersonal.

Por caminos diversos, también el pragmatismo de *J. Dewey* sostiene una *fundamentación ética utilitarista de la religión* -en las antípodas de la ética kantiana del deber por el deber-. Para *J. Dewey*, filósofo pragmatista, mientras que las religiones históricas -como conjunto institucionalizado de creencias y prácticas rituales- tienen cierta autonomía, que las distingue de la actividad ética, la religiosidad no es más que la moralidad unida a la emoción.

La concepción pragmática de Dewey desacredita el poder cognoscitivo de la razón, la cual renuncia a cualquier ambición de captar la dimensión objetiva de lo real y subordina el concepto de verdad al de eficacia operativa. Se sigue de aquí que no existen valores absolutos. Incluso la afirmación de la existencia de Dios (como todas las verdades religiosas) está subordinada a la utilidad que tiene para la vida del hombre. La utilidad y la eficacia se convierten en medidas no sólo del obrar, sino del mismo ser y pensar de hombre.

## b. Antropologica.

*Algunas corrientes de pensamiento heredadas de la Ilustración fundan la religión exclusivamente en el hombre -un hombre unidimensional concebido muy reductivamente-, como una sublimación de lo humano en cuanto tal, proyectado como una ilusoria transcendencia* para superar -o intentar superar- en el miedo a la infelicidad y a la muerte (como ya en la antigüedad había hecho Jenófanes, Evímero y Estacio)<sup>119</sup>.

Uno de los máximos exponentes de este *reduccionismo antropológico* es *L. Feuerbach* que, junto con *F. Nietzsche*, ha contribuido de modo determinante en la configuración de la mentalidad atea del hombre contemporáneo.

La posición de *L. Feuerbach* se encuentra expresada especialmente en *La esencia del cristianismo*. La tesis fundamental de esta obra es que “el hombre es el único y verdadero Dios para el hombre”.

“Dios encuentra su cuna en la miseria del ser humano. El hombre no se da cuenta de que los atributos divinos le pertenecen en propiedad. El error deriva del hecho de que proyecta inconscientemente los límites que provienen de la propia individualidad”.

*Feuerbach* proclama el carácter infinito y divino del hombre en su esencia, no en cuanto individuo concreto, finito, limitado y precario. La esencia específica humana, posee de forma ilimitada (y por eso auténticamente divina) aquellas perfecciones que los creyentes atribuyen indebidamente al orden trascendente: inteligencia (omnisciencia), corazón (amor misericordioso), voluntad (omnipotencia).

La norma de la moral debería ser, por ello, “haz el bien por amor al hombre”, no a Dios o al bien en abstracto, en un empeño de poner el corazón y la inteligencia al servicio de la humanidad.

*Paul Ricoeur* sitúa a Feuerbach en cabeza de los “filósofos de la sospecha”. Eso que llamo Dios, ¿no será un espejismo o una ilusión? Y observa que si es cierto que en todo conocimiento y sentimiento, también en el religioso, el sujeto humano pone o proyecta en el objeto mucho de sí mismo, no está probado con ello que tal objeto sea una simple proyección humana y nada más. La sospecha permanece sospecha. “Decir que la religión es una proyección humana no elimina lógicamente la posibilidad de que los significados proyectados tengan un último status independiente del hombre”<sup>120</sup>.

Feuerbach no tiene en cuenta que la mera constatación de los factores subjetivos en el origen de la noción de Dios y de la actitud religiosa del hombre, nada decide sobre la realidad o no realidad del objeto. La vivencia de la miseria pone de relieve el deseo de Dios presente en el hombre. Pero este deseo no tiene su origen en la miseria, sino que es el que da lugar a la conciencia de la miseria. Además cae en el mismo defecto que él critica a los idealistas: no se refiere al hombre individual y concreto, sino al ideal y abstracto. Valora al hombre en referencia a la totalidad de los hombres, es decir, no en relación con la esencia del hombre individual, sino en su esencia genérica y universal, concibiendo a Dios como la proyección de ese hombre genérico<sup>121</sup>. Pero Tomás de Aquino ve precisamente en el límite creatural -la participación irreductible en el ser

<sup>119</sup> Cfr. M. GUERRA, *Historia de las religiones*, vol. III, Pamplona 1985, 90.

<sup>120</sup> P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, 249 ss.

<sup>121</sup> “Mi propósito es demostrar que es ilusoria la contraposición de lo divino y lo humano; es decir, que dicha contraposición no es sino la contraposición entre la esencia humana y el individuo, y que, por tanto, el objeto y el contenido de la religión cristiana es

propia de la persona individual- la inferencia de Aquél que es Ser sin restricción, que trasciende y causa todo el orden de lo finito.

*F. Nietzsche* es el profeta de la muerte de Dios. Debe morir para que pueda afirmarse el hombre en su voluntad de poder.

La leyenda del loco que en pleno mediodía anda gritando por la plaza del mercado “busco a Dios, busco a Dios”, se concluye, ante la risa de los presentes, con la proclamación: “Nosotros lo hemos matado”.

En contraposición a la religión, que humilla al hombre y lo degrada, Nietzsche afirma la necesidad de liberarse de la antigua esclavitud y encontrar formas de existencia que estén a la altura de las aspiraciones profundas de nuestro ser, en una vida dionísica, concebida como un sustituto de Dios, que se transforma gradualmente en voluntad de poder. Cualquier existencia, observa el filósofo, anhela superarse a sí misma. No se contenta con la conservación propia, sino que aspira a algo más, quiere dominar a los demás y apoderarse de ellos. Nietzsche no oculta las consecuencias de esa audaz afirmación.

Nietzsche fue víctima del agnosticismo de su época. Nunca se planteó subjetivamente la posibilidad de un conocimiento humano de Dios. La tesis de la muerte de Dios ya había sido formulada por Hegel, Feuerbach, Bruno Bauer y Schopenhauer. En su decisión personal se limita a aceptar la decisión de la corriente intelectual de la época.

Pero en el fondo del ateísmo nitzscheano late siempre una oposición tajante entre Dios y el hombre. Dios aparece como un rival del hombre y la fe en Él como una fuga cobarde ante la trágica grandeza del vivir humano.

Resuena un eco de la tentación del primer día: “Seréis como dioses” (Gen 3, 5). Zaratrustra dice, por ejemplo: “Si hubiera dioses, ¿cómo soportaría ya no ser Dios? Luego no hay dioses”. Es como un desafío prometeico que Nietzsche lanza. En el fondo del ateísmo de Nietzsche está, pues, la *hybris*, el orgullo frente a Dios.

El insensato de *La gaya ciencia* que proclama la muerte de Dios, se da cuenta de la enormidad de este acontecimiento. En una especie de *reductio ad absurdum* Nietzsche expresa el núcleo de la experiencia metafísica y religiosa: la necesidad del Absoluto. Sin Dios, la realidad entera se hunde en la nada.

Millán Puelles explica *la posibilidad de este "antropologismo"* precisamente por la peculiar condición humana en cuya virtud, *a pesar de que no somos absolutos tenemos una tendencia innata al Absoluto, un natural deseo de absolutizarnos*, una de cuyas formas es por cierto, si bien radicalmente deformada, la que se expresa en la actitud subjetivista, como una manera de hacer autosuficiente a nuestro ser: "Eritis sicut dii".

"La última ratio de la falsedad del antropologismo está, pues, en el hecho ontológico de que el hombre es criatura integralmente, incluso en su conocer y en su libre querer. La posibilidad de pensar lo contrario de este hecho ontológico, o la de actuar prácticamente como si este hecho no se diese, es sólo la posibilidad que es hombre tiene de "adulterar" su ser y su conducta sin que por ellos pierda su dependencia respecto a su Creador". Entre otras cosas porque Dios se ha tomado en serio la libertad que él mismo nos ha dado.

Las bases conceptuales necesarias para salir del humanismo antropocéntrico están ya dadas en la filosofía y la teología elaboradas por Tomás de Aquino. Necesitamos redescubrir su pensamiento, esencialmente teocéntrico, para poder basar nuestra conducta en el valor absoluto del bien y de la verdad. En resolución, la idea del hombre como criatura personalmente religada a Dios que participa en el absoluto ser de Dios es indispensable para superar el relativismo antropocéntrico<sup>122</sup>.

### c. Sociológica

*El reduccionismo sociológico intenta interpretar el fenómeno religioso exclusivamente desde factores de índole social.* A esta posición pueden adscribirse, tanto la escuela sociológica francesa -E. Durkheim- como el marxismo

Según *Durkheim* y su escuela (p. ej. *Lévy Bruhl*), la sociedad es una realidad sustantiva *sui generis*, una entidad metafísica superior, un organismo que trasciende a los individuos, ejerciendo sobre estos una constricción externa.

“Una sociedad posee todo lo necesario para despertar en los espíritus, por la sola acción que ejerce respecto a sí misma, la sensación de que es divina; de hecho ella es para sus miembros lo mismo que un dios para sus fieles”.

meramente humano. La religión, al menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo o -más exactamente- con su esencia, pero la relación con su esencia se realiza como si fuese una esencia distinta. La esencia divina no es sino la esencia humana, o mejor, no es sino la esencia del hombre separada del los límites del hombre individual, es decir, real o corporal, y objetivada, o sea, considerada y venerada como otra esencia distinta de la humana y con subsistencia propia; todas las cualidades de la esencia divina son, por tanto, cualidades de la esencia humana”. Cfr. L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, vol. VI, Stuttgart 1959, 17.

<sup>122</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, 17 ss.

El sujeto no es autónomo respecto a las influencias que ejerce la sociedad sobre él, morales y religiosas. No hay espacio para la religiosidad individual. La religión es un elemento de la estructura social que cumple una función de integración. Pero éste es sólo uno de los aspectos de la rica y compleja realidad de la religión.

Durkheim absolutizó los aspectos sociales de la religión y la redujo a una de sus dimensiones. Ignora así toda función psicológica y existencial que esta tiene en la vida de los individuos. Define la religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas culturales relativas a cosas sagradas, es decir, separadas y prohibidas, las cuales vinculan a quienes se adhieren a ellas en una comunidad moral, llamada Iglesia”.

Como positivista discípulo de A. Comte, niega la realidad de lo sagrado, reteniendo sólo como objeto de estudio científico positivo las creencias, los ritos y el aspecto comunitario de la religión. En último término, Durkheim identifica el fenómeno religioso con la estructura social aprehendida teóricamente y la vida religiosa con un aspecto de la vida social.

En su obra, *Las formas elementales de la vida religiosa*, sostiene, apoyándose en los estudios de los etnólogos de su tiempo (como *Frezer*) sobre una tribu de aborígenes australianos (los Arunta), que constituye un ejemplo emblemático de religión en estado naciente, y por ello, el terreno ideal en el que indagar la esencia misma de la religiosidad. No se da fractura entre el pensamiento prelógico del totemismo de los primitivos y la racionalidad de los hombres civilizados, que tienen la misma estructura esencial contenida en la experiencia religiosa de los orígenes expresada en los antiguos mitos.

El centro de las manifestaciones religiosas de los pueblos primitivos es siempre el tótem, es decir, un animal que es asumido como emblema del clan y que confiere a quien le lleva un carácter sagrado. El carácter sacral del tótem no es sino un reflejo objetivo, concreto y tangible de un proceso de idealización y divinización que la sociedad realiza respecto a sí misma.

La comunidad tribal elabora una serie de narraciones ejemplares que en la forma de mito relatan los orígenes y las vicisitudes, las esperanzas y gozos, los problemas y las dificultades de la vida del clan. Estos mitos constituyen las doctrinas religiosas elementales que sintetizan el credo fundamental, la visión del mundo que la comunidad va elaborando sobre la base del respeto al tótem haciéndolo inviolable, como las acciones culturales, ritos de homenaje y veneración, como plegarias, súplicas y sacrificios, danzas y cánticos.

No hay en esta teoría espacio para la genuina vivencia religiosa individual que atestigua abrumadoramente la fenomenología. Las ciencias de las religiones han dejado su fundamento, por otra parte, en su pobre interpretación sociológica. Los datos del sociólogo francés, sobre los que había asentado su teoría, eran muy limitados. Las nuevas investigaciones sobre la religión de los pueblos llamados “primitivos” invalidan totalmente la teoría totémica que Durkheim había aplicado exclusivamente a las tribus australianas.

La filosofía feuerbachiana de la religión fue expuesta y seguida por los autores clásicos del marxismo, *Karl Marx* (1818-1883) y *F. Engels* (18200-1895). A estos autores les interesó la religión ante todo como fenómeno sociohistórico. El objetivo de su investigación es mostrar las raíces y las funciones de la religión. Consideran que la religión es una forma de alienación humana, la socioeconómica. La religión es, por tanto, un producto humano. Su función es negativa, ya que paraliza los esfuerzos humanos por transformar la naturaleza y las relaciones sociales (por ello es el “opio del pueblo”).

La aniquilación real de la religión es -para los fundadores del marxismo- la aniquilación de las formas de dependencia interpersonal típicas de la sociedad de clases, que da origen a la religión. El objetivo no es tanto aniquilar la religión, como sus causas. Según Engels, las premisas reales de la religión sólo pueden ser aniquiladas por “un acto social”. Este acto revolucionario consiste en la abolición de la estructura de clases y ésta es la tarea histórica que corresponde al proletariado. El objetivo del proletariado es crear las condiciones para que la actividad humana se desarrolle de tal forma que los deseos de lo religioso dejen de ser deseos de la sociedad; en otras palabras, al proletariado le corresponde indirectamente el papel de ser aniquilador de la religión.

*Para el marxismo ortodoxo que tiene su origen en Marx y Engels*, cuya exposición pormenorizada puede encontrarse en cualquier manual, *la religión es una supraestructura alienante*. Lo religioso no es una exigencia innata del ser humano. No es un reflejo de una

situación estructural originaria del sujeto ni en cuanto individuo ni en la sociedad. Por el contrario, la humanidad primitiva era atea y comunista, no se planteaba de ningún modo el problema de la existencia de un ser trascendente divino.

La religión es una superestructura accesoria, sustancialmente negativa, fruto de una situación socio-económica en la que se da un enfrentamiento entre explotadores y explotados. Se trata de un epifenómeno dependiente del fenómeno histórico principal que es el hecho de que las relaciones de producción sean injustas y la explotación del proletariado por parte de la burguesía. Y por último, la religión es el opio del pueblo. *Aunque no es la alienación principal, la religión es profundamente alienante pues es un instrumento de explotación y de dominio por parte de las clases dominantes*, teniendo como meta sofocar el deseo de rebelión de la clase proletaria y ser un paliativo ilusorio: un sedante que al amortiguar el sentido del sufrimiento contribuye a impedir la eliminación de las causas de la opresión.

En el último capítulo volveremos sobre esta aberrante filosofía, que tantos horrores ha provocado en la aplicación práctica de su histórica vigencia en sistemas de gobierno crueles y explotadores, estrepitosamente derrumbados al final de los ochenta. No vale la pena dedicar más tiempo a esta interpretación del mundo y del hombre tremendamente reductiva propia del materialismo histórico dialéctico, que parece estar ya, por lo demás, en trance agónico de extinción<sup>123</sup>.

#### d. Psicológica

El reduccionismo psicológico es otro intento de explicar la religión que se caracteriza por la tendencia *a reducir el fenómeno religioso a una simple experiencia de tipo psíquico sin referencia a una realidad objetiva de orden trascendente* ni a nada que exceda el ámbito de la psique.

Entre las escuelas de pensamiento que de forma distinta ha sostenido este reduccionismo psicológico, merecen ser destacadas dos: la corriente interpretativa que se remonta a S. Freud<sup>124</sup> y la perspectiva sobre la religión que tiene en K. G. Jung su iniciador y máximo representante.

La religión aparece en Freud como una neurosis colectiva que, en último término, es producto del complejo de Edipo. En este contexto, la experiencia religiosa es interpretada como el resultado de la interacción del mundo inconsciente y el consciente. Más exactamente, la religión es una nueva forma de sublimación de los instintos de la naturaleza sexual o, si se prefiere, una desviación de la energía sexual hacia una dirección aparentemente antitética.

*Para Freud el padre es percibido como bueno y poderoso, pero al mismo tiempo como déspota y competidor del amor de la madre.* Esto genera en el niño un sentimiento de rebelión y de celos, por lo que en su imaginación el niño mata al padre para tener garantizado el favor exclusivo de la madre. Este asesinato produce un fuerte sentimiento de culpa y un deseo instintivo de reparación que se traduce en la exaltación de la idea paterna. El sentido de culpa y el deseo de expiación se traduce en el proceso de sacralización de la idea paterna, que es identificada en el último término como un *tótem* al que se dirigen las plegarias y sacrificios y en torno al cual se erigen las prescripciones que asumen la forma de tabú. La experiencia religiosa es, pues, una forma de ilusión que ha tenido un significado histórico, pues ha representado una fase necesaria en la evolución del hombre, pero que debe ahora ser superada mediante un proceso de desmitificación. Ha de ser sustituida por la acción de los psicoanalistas, que se convierten así en los nuevos pastores de las almas.

Los especialistas en las ciencias de las religiones ponen de relieve que la teoría freudiana del complejo de Edipo como principio originario de la religión basado en el totemismo es falsa. Freud insistió excesivamente en la idea de Dios como padre, llegando a antropomorfizar a Dios. Sin embargo, Dios trasciende el género. Su paternidad es maternal, tanto en la revelación bíblica como en la experiencia mística que se da en tipos humanos de extraordinario equilibrio, cuyo contrapunto, y prueba en contrario es su deformación patológica de algunos cuadros neuróticos que describe morbosamente Freud y tiende a agudizar con su psicoanálisis, si tiene la desgracia de sufrir quien lo padece.

<sup>123</sup> L. Kolakowsky, de formación marxista, a partir de 1955-1957, empezó a adoptar una postura revisionista que le condujo a valorar el significado del cristianismo en la historia de la cultura. En sus últimas obras adopta una posición cercana a la de Jasper: la razón descubre la autoinsuficiencia del mundo y se ve interpelada a dar el salto de la fe, salto que, por otra parte, rehuye constantemente. Lo que queda entonces es la tensión, la búsqueda de la paradoja de la existencia humana, tan frecuente si no se abre a la luz de Cristo, salvador del hombre. Cfr. *Si Dios no existe*, Madrid 1988, 75.

<sup>124</sup> El pensamiento de FREUD sobre la religión se encuentra sobre todo en tres escritos principales: *El porvenir de una ilusión, Tótem y tabú y Moisés y el monoteísmo*.

Según *K. G. Jung*, médico psiquiatra y filósofo, el alma, realidad psíquica fontal, es el resultado de la interacción de un doble inconsciente: el inconsciente individual y el colectivo. El primero está constituido por la suma de impresiones, sugerencias y acontecimientos vividos por cada sujeto. El segundo es el producto de innumerables experiencias realizadas por la humanidad a lo largo de los siglos. Estas experiencias se van sedimentando y dan lugar a estímulos inconscientes que son como un depósito que es heredado e influye de modo determinante en la vida interior del yo, mediante representaciones llamadas “arquetipos”, que mergen a la conciencia en forma de símbolos o imágenes ideales originarias.

La idea de Dios constituye uno de los arquetipos más profundos de la psique del hombre, arquetipo del *Selbst*, es decir, la imagen idealizada que el sujeto tiene de su yo profundo, que parece reducirse a una expresión de la interioridad psíquica del hombre, que la humanidad ha elaborado inconscientemente a lo largo de la historia. Las formas institucionalizadas de la fe religiosa son para Jung, símbolos erigidos en sistema, el resultado de una proyección de las riquezas interiores del yo en una trascendencia ilusoria que debe ser desmitificada mediante un proceso de des-proyección.

Las religiones históricas son el reflejo de una situación de alienación que puede convertirse en el preludio de una toma de conciencia más madura sobre sí mismo, si bien constituyen una fase necesaria en la historia de la humanidad, que cumplen un positivo valor selectivo, que ayuda a una elevación de la vida moral, que ha de superarse mediante un retorno a la experiencia psíquica de la que han sido extraídas<sup>125</sup>.

El problema fundamental de la interpretación de Jung radica en un agnosticismo de herencia kantiana, que duda acerca de la objetividad de Dios, que quedaría reducido a una mera experiencia psíquica subjetiva. En la cuestión básica de la existencia real del objeto de las creencias religiosas, Jung es un agnóstico, y acepta básicamente la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios. Parece que al final de su vida, Jung admitió la distinción entre la psique humana y Dios.

La fundamentación de *Karl Jaspers* sobre la religión es también de carácter psicológico – era su profesión-, pero e perspectiva fenomenológica de cuño existencialista. El hombre es un ser (*Dasein*) constitutivamente abierto al reino de la trascendencia. El hombre está en el mundo, pero ha de superar el mundo, trascenderlo. Esta apertura es vivida por el espíritu especialmente en la experiencia que tiene ante las situaciones límite.

La vía que conduce de las situaciones límite a la trascendencia y de ésta a la divinidad no está constituida por el simple saber racional, sino por un pensamiento trascendente más allá de las categorías que conducen a encontrar, la que denominara Jaspers, *fe filosófica*. Esta vía está compuesta principalmente por “cifras” o símbolos metafísicos, cuya misión es la de remitir a un ser allende la inmanencia, pero sin ofrecernos un mensaje positivo sobre lo que sea éste: pura teología negativa. Tal es la “fe filosófica”: “el acto de la existencia en que adquiere conciencia de la Trascendencia en su realidad”. Para la fe filosófica -que no puede confundirse con la fe religiosa de una determinada religión positiva- la trascendencia es sinónimo de impulso vital de existencia: impulso dinámico que no se puede contener en el ámbito de una única divinidad personal.

Por eso, según Jaspers, en la religión bíblica debe renunciar a su pretensión de exclusividad y a la divinidad de Cristo. “Ningún hombre -afirma dogmáticamente, desde la inmanencia radical de un falso punto de partida de la metafísica- puede ser Dios, ni Dios puede hablar a través de un hombre”.

*William James* (1842-1910), publicó en 1902 *Las variedades de la experiencia religiosa*. En esta obra se centra exclusivamente en la vertiente psicológica individual de la experiencia religiosa, dejando al margen el aspecto social e institucional. Adopta como punto de partida un modelo de vivencia religiosa en la que resaltan los aspectos patológicos, que él sostiene que son propios de la religiosidad intensamente vivida.

“No me serviría para nada estudiar esta vida religiosa se segunda mano. Más bien hemos de buscar las experiencias originales que establecen el patrón para el caudal de sentimientos

---

<sup>125</sup> La teoría de JUNG sobre la religión aparece principalmente en sus escritos, *Transformación y símbolos de la libido*, *Respuesta a Job*, *Psicología y religión*.

religiosos sugerido y de conducta resueltamente imitativa. Estas experiencias sólo las encontramos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre de vida, sino más bien como fiebre aguda". Tales individuos son los grandes líderes religiosos que, en palabras de James, aunque fueron verdaderos genios en el aspecto religioso, "frecuentemente mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa".

*James* concede decisiva importancia a la conciencia subliminal en la aparición de lo religioso, sin negar que Dios pueda efectivamente actuar, pero dejando claro que Dios -término que sólo indica lo que pertenece a la experiencia de unión del hombre religioso- no pasa de ser una hipótesis su visión de la religión, según él mismo reconoce, es pragmática, como se deduce de esta afirmación del postscriptum de su obra citada: "todo el interés de la cuestión de la existencia de Dios me parece que estriba en las consecuencias que para los particulares esa existencia pueda implicar".

La religión es definida por James como "una reacción total del hombre ante la vida". Su carácter funcional es decisivo, al margen del contenido de verdad y de la forma que puede adoptar en todo caso. La religión acaba siendo, en suma, uno entre muchos modos de lograr una unidad interior del sujeto, indispensable para su proceso de maduración como persona, algo parecido a una función biológica, que tiene por objeto satisfacer una necesidad vital del ser humano.

*También pueden adscribirse al reduccionismo psicológico* -aunque no niegan, aun sin poderlo fundamentar filosóficamente -por su planteamiento de raíces agnósticas-, una relación real con Dios trascendente de la revelación bíblica- *los autores protestantes que reducen la religión a sentimiento (como Scheleirmacher, Richt, Sabatier, Jacobi)*, en una línea revisionista del momento práctico del pensamiento kantiano.

*Scheleiermacher* (1768-1834) -cuyo eco e influencia en la teología bíblica protestante fue considerable- se opuso a tantos a quienes reducían la religión a moral (Kant) como quienes la reducían a filosofía (Hegel). La religión es entendida por él como relación del hombre con la totalidad mediante la intuición y *sentimiento del infinito*, que recuerda la fe fiducial luterana.

La esencia de la religión "no consiste ni en el pensamiento, ni en la acción como moral, sino en la intuición y el sentimiento del Universo que quiere contemplarlo piadosamente en sus manifestaciones y en sus acciones originales, dejándose penetrar y llenar por sus influjos inmediatos con una infantil pasividad".

F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) suele ser considerado como el padre de la hermeneútica moderna como arte de interpretación que aplicó sobre todo a la Biblia. Según su propia definición, <<Interpretar es un arte, un arte cuyas reglas no pueden ser elaboradas mas que a partir de una fórmula positiva; esta consiste en una reconstrucción histórica (o comparativa) e intuitiva (o adivinatoria), objetiva y subjetiva del discurso o texto estudiado<sup>126</sup>.

La comprensión adivinatoria es la capacidad de *sentir-con, de compenetrarse, sin-tonizar*, entrar en la vida de una persona a quien queremos comprender en sus escritos. En otras palabras, se trata de una especie de *intuición global*, no puramente intelectual, sino cordial y afectiva. Debe ir acompañada de otro tipo de comprensión llamada *comparativa*, que trabaja con toda la variedad de noticias, datos positivos de carácter histórico, gramatical, etc. El resultado final y feliz de la tarea hermeneútica depende del empleo y de la combinación de los dos tipos de comprensión: el adivinatorio y el comparativo, los cuales se influyen recíprocamente de modo que resulta una especie de *círculo hermeneúutico* (la expresión y hasta cierto modo el concepto de *círculo hermeneúutico*, que después se usará hasta la saciedad, está ya presente en Schleiermacher).

W. Dilthey (1833-1911) continúa y profundiza el horizonte abierto por Schleiermacher. Dilthey distingue entre ciencias naturales y ciencias del espíritu: las primeras siguen el método de la explicación (erklären: explicar), las segundas el de la *comprensión* (verstehen: comprender). "Nosotros explicamos la naturaleza, pero comprendemos la vida espiritual", escribe Dilthey; "interpretar las huellas de una presencia humana escondida en los escritos constituye el centro del arte de comprender"<sup>127</sup>.

<sup>126</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, 87.

<sup>127</sup> W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Band V, 144.

*Scheleiermacher* ha ejercido una influencia decisiva en el modo en gran parte de la teología de los siglos XIX y XX ha planteado e intentado resolver la cuestión de la experiencia.

El pensamiento de *Scheleiermacher* viene dictado en gran medida por sus presupuestos filosóficos de tipo idealista, que le inducen a interpretar la experiencia religiosa no como conciencia de otro, sino del propio yo. Cualquier contenido religioso no es para él otra cosa que una modificación de la conciencia creyente, que, de acuerdo con los principios idealistas, es considerada productiva.

El planteamiento de experiencia pura como *sentimiento aconceptual*, que separa radicalmente sentir y conocer en el acto religioso interno, es típico de *Scheleiermacher*. Esta visión teológica no es solamente deudora de la filosofía idealista. Lo es también de la necesidad sentida por toda la dogmática luterana de construir el entero sistema teológico sobre la *sola fides*, como principio crucial de la dogmática cristiana y criterio hermenéutico de la S. Escritura. Se determina así el denominado testimonio interno del creyente, que sería obra directa del Espíritu Santo.

De aquí deriva y arranca el neoprottestantismo contemporáneo, que creará encontrar en la experiencia subjetiva de la fe el fundamento de la certeza para la verdad cristiana asumida por la conciencia creyente<sup>128</sup>.

Tuvo gran influencia la obra de *Wilhelm Wundt* (1832-1290), que es considerado el fundador de la psicología experiencial. En la universidad de Leipzig creó un laboratorio psicológico que sirvió de modelo para muchos otros que se fundaron después tanto en Europa como en América. Además de sus *Elementos de psicología*, obra de carácter sistemático cuya primera edición apareció en 1874, resulta de gran interés el conjunto de conferencias y estudios sobre psicología social que reunió en diez volúmenes publicados a partir de 1904 con el título de *Psicología de los pueblos*.

En su pensamiento se aprecia la influencia de las concepciones de la religión de *Kant* y de *Scheleiermacher*, que Wundt intenta conciliar afirmando que las religiones históricas, especialmente el cristianismo, son un resultado de la confluencia de las tendencias metafísicas y éticas. A partir de esta idea de base va trazando su plan de la evolución de la humanidad, de acuerdo con *cuatro períodos*, cada uno de los cuales se caracteriza por un tipo peculiar de religión: el hombre primitivo (*magia*), la época totemista (*fetichismo*), el período de los héroes y de los dioses (*religiones nacionales*) y, por último, la evolución hacia la humanidad, en la que se superan los límites a favor de una dimensión mundial, a la que corresponde una *religión humana universal*, que Wundt cree ver en un cristianismo despojado de todo dogma y consistente sólo en el impulso religioso, es decir, en “*el sentimiento de dependencia de un modo ideal suprasensible*”.

#### d. Semántica

El principio verificacionista del significado del lenguaje, condujo a algunos filósofos analíticos ligados al *neopositivismo* -de los que nos ocuparemos en el capítulo IV- a considerar que las *proposiciones religiosas carecían de significado*. No son verdaderas ni falsas y, por tanto, no tienen contenido teórico. El origen de esta posición se encuentra en los representantes del Círculo de Viena, especialmente entre los discípulos de *Wittgenstein* que aplica el principio empirista de que sólo es verdadero lo que se basa en los datos de los sentidos, en cuya virtud consideran como un lenguaje no significativo el que no es verificable empíricamente, de modo tal que fuera falsa su negación. El autor que realizó una aplicación explícita de estas posiciones a la religión fue *Antony Flew*. Las proposiciones religiosas como “Dios tiene un designio”, “Dios creó el mundo”, “Dios nos ama como un padre a sus hijos”, no son falsables y, por tanto, no tienen contenido empírico. Algunos filósofos analíticos, aceptando los presupuestos epistemológicos de *Flew*, atribuyeron a las aserciones religiosas un valor meramente expresivo y emotivo.

Aunque la mayor parte de los filósofos analíticos abandonaron en torno a los años cincuenta los principios verificacionistas, algunos filósofos analíticos de la religión de ámbito analítico continúan sosteniéndolos (como también *B. Russell*). Sin embargo, por fortuna, un buen grupo ha desarrollado -frente a la tendencia empirista- una epistemología del conocimiento por testimonio. Esta epistemología ha sido aplicada por *J. F. Ross* y *E. Anscombe* a la comprensión de las proposiciones de fe, subrayando que aceptamos esas proposiciones porque nos fiamos de una persona y de lo que dice.

Siguiendo a *I. T. Ramsey* otros autores insisten en que existe una base empírica para las proposiciones de fe: la que proporcionan las llamadas “situaciones de apertura”, es decir, aquellas en las que se revela algo más que los puros hechos. En las “iluminaciones” o “revelaciones” el sujeto tiene una conciencia especial (una intuición) del sentido del universo y

<sup>128</sup> Cfr. J. MORALES, *Experiencia religiosa*, cit. Scr. Th. 1995, 79.

una comunicación de Dios. *J. Hick* acentúa esto al señalar que la fe es el elemento interpretativo de toda experiencia humana.

En el capítulo IV expondremos el gran auge en los países anglosajones de la que se denomina “*filosofía de la religión neowittgensteniana*”<sup>129</sup>. En el discurso religioso, a diferencia de cualquier otro tipo de discurso, aplicando las nociones de “juego de lenguaje” y “forma de vida” -desarrolladas por el último Wittgenstein-. La fe es un juego de lenguaje o forma de vida peculiar con criterios propios de justificación, y con conceptos propios de conocimiento y verdad, que no son intercambiables entre el discurso religioso y otros tipos de discurso.

Sean recibidos con alborozo esos ensayos, pero nos “saben a poco”, -algo así como migajas que caen del banquete de la sabiduría- a quienes nos nutrimos de la metafísica implícita en la Biblia, que es la misma metafísica perenne “prendida en el uso espontáneo del pensamiento” no afixiado por prejuicios inmanentistas, cuya raíz está en el nominalismo del siglo XIV, origen, a mi juicio, de todos los males de Europa en el orden del pensamiento (y de la vida que él gobierna), que alcanza su más lograda expresión en el evento spencial de Tomás de Aquino. Por fortuna, vuelven de nuevo sus ojos a él no pocos pensadores honestos, buscadores de la verdad, de vuelta ya del pensamiento cerradamente inmanentista de la modernidad ilustrada, sin dejarse seducir por las decepcionantes propuestas, de irritante superficialidad, “del pensero debole” y de la “New age” postmodernas, ante los que alerta la voz vigilante y profética de ese gran defensor de la capacidad metafísica de la razón humana que es Juan Pablo II . (Cfr. su luminosa encíclica, clamorosamente silenciada en no pocos ambientes, “*Fides et ratio*” de 1998)<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Los numerosos libros de filosofía de la religión escritos en idioma inglés giran casi siempre sobre los mismos temas: existencia de Dios, posibilidad de los milagros, el problema del mal, el lenguaje religioso y la justificación racional de la fe en Dios. Cabe apreciar, por tanto, que recogen buena parte de los temas que en la filosofía europea continental caen bajo el ámbito de la *teología filosófica* o *teodicea*.

St. M. *Cahn* reconocía que, desde Wittgenstein, las cuestiones de la teología filosófica se ha convertido en temas de viva actualidad dentro del ámbito anglosajón y que la mayor parte de los docentes universitarios que los discuten son creyentes.

En revistas como la británica *Religious Studies* o como las norteamericanas *International Journal for the philosophy* se discuten inteligentemente y con la actitud muy realista temas como la naturaleza de la fe y de la religiosidad, el problema del mal, la existencia de Dios, la realidad de los milagros y de la Providencia... Se publican réplicas y contrarréplicas, que atestiguan un interés vital e intelectual por estos temas que en otros ámbitos están olvidados o relegados a la erudición histórica.

*Faith and Philosophy* surgió en 1984 como un foro de abierta discusión sobre temas filosóficos que interesaban a los pensadores cristianos. La iniciativa de editarla partió, a su vez, de la Society of Christian Philisophers (1978) promovida por algunos filósofos analíticos como Arthur *Holmes*, Geroges *Mavrodes* y, sobre todo, por Alvin *Plantinga*. Cfr. el boletín bibliográfico de F. CONESA sobre “Filosofía analítica y epeistemología de la fe”, en “*Scripta theologica*” XXVII-1995, 219-268.

<sup>130</sup> Me sorprende gratamente la honestidad de F. *Sabater* en su artículo en el Diario “El País”, de glosa de la encíclica. Como agnóstico que es -hoy por hoy- no admite, con toda lógica, la apertura de la razón a la fe; pero enjuicia muy positivamente la apasionada defensa que hace Juan Pablo II de las posibilidades de la razón humana y del valor intrínseco y humanizador de la filosofía, tan marginada en tantos sectores de la cultura actual, aquejados de una empobrecedora superficialidad. Un excelente comentario a la encíclica *Fides et ratio*, de varios autores -entre quienes me cuento- ofrecen la *Actas* del *Simposio* sobre ella de la Universidad de Navarra, 1999, cit.

### CAPÍTULO III. NOTICIA ORIGINARIA DE DIOS Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

El itinerario del espíritu del hombre a Dios, que hemos expuesto en el capítulo anterior, en sí mismo y en su fundamentación antropológica metafísica -la apertura religada constitutiva de la persona-, no siempre se cumple, por encubrimiento y desatención culpable (como veremos en el capítulo VIII, dedicado a la antropología del ateísmo, tan extendido en Occidente); o se recorre -así lo atestigua la historia de las religiones-, de modo deficiente, por rutas diversas, a veces aberrantes (que estudiaremos en el capítulo VI). ¿Cómo explicarlo?

La respuesta la encontramos investigando la naturaleza del *conocimiento originario de Dios*, espontáneo y precientífico, propio del hombre religioso que busca el sentido último de la vida. A diferencia del conocimiento rigurosamente demostrativo propio de la teología filosófica, es un tipo de saber precientífico, cuasi-intuitivo por connaturalidad, el cual, a su vez, funda -en el orden operativo, en acto segundo- la llamada *experiencia religiosa*, muy estudiada por los fenomenólogos en la gran variedad de sus expresiones que atestigua la historia de las religiones.

Comencemos por el primero de los temas enunciados.

#### I. EL CONOCIMIENTO ORIGINARIO DE DIOS CUASI INTUITIVO POR CONNATURALIDAD

*Es evidente el influjo de la vida afectiva en el conocimiento.* Me refiero al oscuro fondo pasional de pasiones y sentimientos, al mundo de los apetitos sensibles (concupiscible e irascible de la tradición clásica) y de la apetición racional o voluntaria. Si el dinamismo de la vida afectiva no está debidamente rectificado por la posesión de aquel conjunto de disposiciones, que orientan a las facultades a sus operaciones convenientes al fin debido (virtudes conexas entre sí), y si no son debidamente gobernadas las inclinaciones de la vida afectiva (pasiones, sentimientos) por la razón prudente, faltarán las debidas disposiciones para ver claro. También en este plano sería necesario distinguir entre el conocimiento teórico natural -ya prefilosófico, ya formalmente metafísico- y la convicción vital.

*Sin aquella rectitud de vida no sería posible un conocimiento capaz de garantizar convicciones reales* y no consistentes en meros conceptos y palabras. Dios se manifiesta sólo al humilde, al que reconoce su insuficiencia y debilidad ontológicas, morales y espirituales; al que se halle dispuesto a conocer una realidad superior a sí mismo buscando humildemente apoyo y protección. El orgulloso, por el contrario, de deifica a sí mismo haciéndose por ello incapaz de conocer, al menos de una manera práctica y con influencia en su conducta, toda la realidad trascendente a su propio ser<sup>131</sup>.

Si las disposiciones éticas que afectan a la persona son las convenientes, la inferencia natural de la existencia de Dios será fácil, espontánea (ejercicio de aquella metafísica espontánea de la inteligencia humana, de la que luego hablaremos), connatural. No se tratará, en todos los casos, de una inferencia filosófica, rigurosamente fundada en principios metafísicos, críticamente establecidos en su validez incontrovertible. Salvo en aquellas contadas personas que hayan tenido la oportunidad, o el tiempo, o la capacidad intelectual de adquirir el hábito de la sabiduría metafísica que aspira también a ser ciencia -en Sto. Tomás-, la inferencia será sólo implícita, confusa quizá, pero en todo caso suficiente para fundar racionalmente un convencimiento vivido de que existe Dios como fundamento del mundo<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> Cfr. B. ROSENMOLLER, *Religion philosophie*, 1932, 88 ss. C. FABRO, *Introduzione al ateísmo moderno*, 2 vols. Roma 1969; *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1972.

<sup>132</sup> Este último fundaría a su vez -aunque sólo de una manera dispositiva- el asentimiento sobrenatural al misterio de su vida íntima comunicado en su revelación salvífica estrictamente sobrenatural al que nos referíamos antes. El motivo formal del asentimiento es Dios mismo, suma Verdad autocomunicada en la gracia de la fe: la autoridad de la fe. La autoridad de la Verdad absoluta -"*Ipsa Veritas In essendo, in cognoscendo ei in manifestando*"- fuente de toda verdad que reclama una adhesión incondicional. A su vez, la luz sobrenatural de la fe, al incidir sobre la inteligencia natural no la suple, sino la respeta y la activa, purificándola de posibles desviaciones en su ejercicio espontáneo. No suple ver poco, sino que permite ver mejor. Dios no es ningún "tapaagujeros". En este punto tenía razón Bonhoeffer.

*Es el gran tema del influjo del amor* -raíz de todas las pasiones y afecciones del hombre- actuales y habituales, *en el conocimiento* (según sea aquél, tal será el alcance noético de éste), que es el fundamento -de orden personal<sup>133</sup> del llamado "*conocimiento por connaturalidad*"<sup>134</sup>.

*El alcance noético del conocimiento por connaturalidad no logra un plus objetivo*: no se excede el área de lo objetivo, categorial, que abarca la apertura en su dinamismo cognoscitivo de su razonamiento conceptual. *Pero lo objetivo es conocido* (en virtud de la potenciación noética originada por el influjo amoroso) como signo expresivo del más íntimo núcleo esencial del amado.

*El influjo del amor en el conocimiento se funda precisamente en la unidad radical de la persona que conoce y la mutua relación de inmanencia consiguiente de inteligencia y voluntad, sentir e inteligir*. Podrá darse una explicación "analítica" -tal la clásica de Santo Tomás- o la "*estructural*" del moderno *personalismo*. Pero el hecho de tal inmanencia -de orden dinámico- no puede menos de imponerse a la fenomenología del dinamismo del comportamiento humano.

La persona es el todo del hombre que en sí subsiste en constitutiva respectividad con los otros hombres y -radicalmente- con Dios. Una tesis fundamental del personalismo es que, hasta en su pensar, el hombre se mueve conforme a su conjunto. "Man moves as a whole" (NEWMAN). La razón o el pensar no es una operación mental separada de la personalidad o de la vida del hombre y encerrada en un mundo objetivo de luz pura, sino una operación del hombre entero, una función de su existencia personal en constitutiva coexistencia con los otros. El pensamiento no puede cortar las raíces con las que está arraigado en la totalidad de su existencia, del pensador y de su mundo. Este principio del personalismo es lo contrario del racionalismo según el cual una razón separada tiene que resolver los problemas vitales en una atmósfera artificial desinfectada de cualquier contagio de la misma vida. Según el racionalismo, pues, el hombre en su pensar se mueve por una sola facultad separada del todo; según el personalismo, al contrario, se mueve en función del todo<sup>135</sup>.

El amor, en efecto 1) *selecciona y potencia la aplicación de la mente* (a más interés, más atención), y 2) *proporciona una nueva luz* en la captación de lo conocido: la luz de la conveniencia al apetito. (Por eso la verdad práctica se toma, de modo inmediato por la adecuación de la inteligencia con su objeto, sino por conformidad con el apetito recto).

El amado queda intencionalmente interiorizado -en el amor benevolente- en el amante en la medida misma que éste vive extáticamente enajenado en el amado. *Es un conocimiento*:

-*Más íntimamente penetrante*, porque el amado queda intencionalmente identificado con el amante; penetra en su ámbito vital.

-*Más trascendente*, pues el trascender volitivo es extático y más "realista" que el cognoscitivo: tiende al "en sí" de lo querido (*oréxis*) a diferencia del trascender intelectual que es posesión de lo otro en su "en mí" con las condiciones subjetivas *a priori* que impone la inteligibilidad en acto (*analépsis*).

Es ya clásica la tesis, fundada en el conocimiento por connaturalidad que acabamos de exponer -desarrollada de modo especialmente convincente por C. Fabro y C. Cardona- de que la opción ética fundamental de la voluntad, según se cierre en una actitud egocéntrica de amor desordenado de sí mismo, o se abra al bien trascendente -del otro que él-, está en la base de la originaria *opción intelectual* que ella impera. La voluntad, en efecto, como "facultad de la persona" por excelencia (así la llama Tomás de Aquino), mueve al ejercicio a las demás potencias, según su propia orientación moral. A una *voluntad "egocéntrica"* corresponde de modo connatural un *pensamiento "egológico"* fundado en el "*principio de inmanencia*" (también llamado principio de conciencia, que afirma la primacía de la conciencia sobre el ser, en cuya virtud permanece en ella misma, sin instancias allende ella misma).

<sup>133</sup> En el capítulo V veremos de qué modo influye la vida social -mediante hábitos dianoéticos- en la emergencia connatural del conocimiento humano, especialmente en el ámbito metafísico, ético y religioso.

<sup>134</sup> Como consecuencia, cabe decir: a mayor intimidad en la unión transformante del amor, mayor penetración y trascendencia en el conocer. Así lo denominó Sto Tomás de Aquino, que trata de él con frecuencia a lo largo de su obra, especialmente en su exposición del don de Sabiduría de Espíritu Santo (S. Th. II-II; 45; Cf. I-II, 68,4; II-II, 8,5. Puede verse una amplia monografía muy acertada sobre el tema en J. M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad*, Pamplona 1964. Cf. también J. FERRER ARELLANO, *Sobre la fe filosófica, Amor y apertura a la trascendencia*, "Anuario Filosófico" 1969, 125-134.

<sup>135</sup> Cf. J. M. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, en "Revista de Occidente" 1963, 140. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1997. J. SEIFER, en su ponencia al XVII Simposio int. de Teología de la Universidad de Navarra de 1996 (Cfr. nota 8) expuso de manera sintética las notas que integran el verdadero personalismo de inspiración cristiana. No subraya, sin embargo, con el rigor preciso, la constitutiva dimensión relacional de la persona, puesta especialmente en claro entre nosotros, por AA. como A. Ruibal y X. Zubiri.

Correlativamente, a la opción ética de una voluntad abierta a lo otro que ella, correspondería un pensar fundado en el "*principio de trascendencia*": el ser "prima" sobre la verdad; *la verdad del ser se me impone*. Esta, en efecto, me trasciende y me constituye como ente que se abre a los otros entes, también constituidos por él (yo debo consentir a ella, no la pongo). Sería, tal *actitud ética, de apertura al otro (amor benevolente)*, la adecuada para tener de modo connatural una visión del mundo centrada, no en el "principio de conciencia inmanentista", sino en la evidencia de la *experiencia ontológica "del ser del ente"*: *que todo lo constituye como "siendo" según su modo propio*. Tal es la experiencia de la participación en el ser, que remite al Ser absoluto e Imparticipado -por vía de inferencia causal, como más adelante mostraremos- del que depende por entero todo el orden de participación finita en el ser. Tal es, como solía decir acertadamente *Philippe de la Trinité*, constituye la "*forma mentis*" permanentemente presente, como horizonte metafísico en toda la obra de Sto. Tomás.

C. Fabro ha denunciado la "cadencia atea" del "*cogito*" cartesiano que implica la primacía de la verdad respecto al ser. Su fermento patógeno habría conducido, en una dialéctica inmanente de pura coherencia mental, al idealismo trascendental kantiano (la verdad no se me impone desde una instancia trascendente, sino que "yo pongo verdad" o inteligibilidad *Ich denke überhaupt*), y éste al "yo pongo realidad" (*Ich tun*) de Fichte y a todo el idealismo absoluto hasta *Hegel*, y desde él -a través de Feuerbach- a su versión materialista marxiana.

C. Cardona considera, a su vez, que la culminación de esa nueva vía de la inmanencia en la que lo primero conocido no es lo que es por el acto de ser (olvido del ser del ente), es, de acuerdo con *Heidegger*, la filosofía nihilista de Nietzsche.

Cardona describe la opción intelectual como una decisión radical entre dos absolutos: el ser en-sí, o el ser para-mí. La opción por el ser en-sí es la del filósofo realista, que sigue los primeros principios universales conocidos por la luz de la razón natural, y también a la rectitud tendencial de la voluntad ordenada al bien de la razón- La decisión a favor del ser para-mí, en cambio, es la del inmanentista, que hace violencia a esa ordenación natural, al pretender una certeza sin evidencia, desvinculada de la manifestación del ser en el ente (como lo primero que se conoce y en lo que se resuelve cualquier conocimiento posterior)<sup>136</sup>.

Aquí -para justificar la opción por uno u otro arranque originario y fundamento permanente de la vida intelectual (y de la consiguiente "visión del mundo")- no caben pruebas directas<sup>137</sup>. Sólo cabe "consentir" a una evidencia "que se me impone" como condición de posibilidad de cualquier afirmación: "yo sé que algo es": el ser del ente -primera de las nociones en la que todas se resuelven-, me trasciende, me constituye, y me impone sus exigencias. No cabe demostración. "El principio de la demostración -ya lo dijo *Aristóteles*- no se demuestra". Sólo cabe aquél evangélico "ocultarse a los ojos" (cf. Lc 19, 42, *el llanto de Jesús sobre Jerusalén; ¡si conocieras el mensaje de paz! Pero ahora está oculto a tus ojos...*) de una mente cerrada a una evidencia primaria por desatención más o menos culpable, cuyo origen está en la voluntad que la impera. Sólo una mente violentada "*contra naturam*" por una voluntad "deliberadamente" autónoma, puede llegar a tan radical ceguera. La "violencia" procede, originariamente, de una voluntad egocéntrica que obtura la vía noética connatural a la trascendencia. (De modo derivado -tal es la actual situación intelectual en Occidente-, puede tener su origen inmediato en el contagio de la cultura vigente en un medio social que configura una "*forma mentis*" inmanentista, que procura una *certeza* subjetiva (por connaturalidad con un hábito vicioso, sin evidencia)<sup>138</sup>.

En conclusión, *la tensión del dinamismo vital rectificado hacia el fin debido (bonum honestum)* -favorecida por la presunta función activante y purificadora de la gracia cristiana, siempre presente como oferta a la libertad humana- *funda un connaturalidad o simpatía en la inteligencia natural que conduce a advertir a Dios como Absoluto trascendente del que todo el universo de los entes finitos depende* en las manifestaciones de la obra de sus manos; a través, por ejemplo, de la voz de la conciencia, palpitación sonora -así la llama, en frase feliz, Zubiri-, del requerimiento del Absoluto personal -Libertad creadora- que llama a cada uno por su propio nombre, desde el fondo metafísico -fáctico o impuesto- de la naturaleza creada, que es, para Sto. Tomás, el respecto creatural (que constituye la dimensión religiosa de la persona creada, fundante de todas las demás); o de la experiencia del encuentro interpersonal con el tú como "otro yo", que remite a un Tú trascendente del que ambos participan (entre otras experiencias privilegiadas).

*Ahí está el fundamento antropológico de la inferencia espontánea de Dios* como Fundamento trascendente del mundo que funda el fenómeno religioso. *No se trata de un conocimiento intuitivo*. Todo conocimiento humano de Dios *está necesariamente mediado por una doble mediación en unidad estructural*: 1/ *La conversio ad phantasma* propia de la

<sup>136</sup> De veritate 1, 1. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2ª ed. Madrid 1972. *Memoria y olvido del ser*, Pamplona 1997. M.C. REYES, *El ser en la metafísica de C. Cardona*, cit., 111.

<sup>137</sup> Sólo es posible la prueba indirecta de reducción al absurdo. Cf. infra n. 5/10.

<sup>138</sup> Son evidentemente hábitos intelectuales "viciosos" que desvían la mente violentando su dinamismo natural. ZUBIRI se refería con frecuencia en sus espléndidos cursos de los años 60 que seguí con gran interés, al "apoderamiento de la verdad pública" del espíritu objetivo de un medio social, tres momentos estructuralmente unidos; instalación, configuración (la común "*forma mentis*" del "espíritu objetivo"), y posibilitación (de un encuentro noético de distinto signo, según aquello, con las cosas). Vide infra cap. III, I, C. el epígrafe sobre sociología del conocimiento.

perceptibilidad corpórea, espacio-temporal del hombre como ser-en-el-mundo, y 2/ *La comprensión integral, aunque inadecuada y oscura del ente partícipe del ser trascendental que remite al Ser Absoluto trascendente y Causa Creadora de todo el orden de entes finitos.*

Podría hablarse, pues, con algunos autores, de una *cuasi intuición* -no digo intuición para alejar el peligro de cualquier interpretación ontologista<sup>139</sup>- *de Dios como fundamento*. No de Dios mismo, entiéndase bien, sino de las razones que postulan su existencia -trascendente a su libre fundamentar- aprehendidas de una manera espontánea, sin razonamiento explícito, a partir de la *experiencia interna y externa*. Se trata de un repertorio variadísimo de inferencias espontáneas captadas -por connaturalidad en el fluir espontáneo del pensamiento vivido (*in actu exercito*)- en unidad convergente, que envuelven un conjunto de razonamientos, pero que no son conocidos como tales en su rigor demostrativo en un razonamiento puesto en forma de una manera refleja<sup>140</sup>.

## II. LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA, EN CUANTO DISPONE A LA EXPERIENCIA RELIGIOSA PROPIAMENTE DICHA

*La religión aparece como un intento de responder a las preguntas fundamentales del hombre que las ciencias positivas no pueden responder, como el origen del universo y el “hambre de la inmortalidad” (Unamuno); por qué, en suma, hay Ser, y no, más bien, Nada (Heidegger). El Concilio Vaticano II subrayó precisamente que el origen de la religión está vinculado a la búsqueda del sentido: “Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos de la naturaleza humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente los corazones. ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿cuál es el origen y el fin del dolor? ¿cual es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?”.* Cuando estas preguntas decisivas pasan a ser indiferentes, pierde la religión su significado y entra en crisis<sup>141</sup>.

En determinados momentos, sin embargo, esta pregunta irrumpe violenta e inexorablemente en la existencia humana. Son las *“situaciones límite”* de la vida en las que *la pregunta por sentido se torna inevitable*. Jaspers las llama, por ello, *cifras de trascendencia*. Unas son *negativas*, como la muerte, el dolor, el fracaso (*Scheitern*), el futuro; *consecuencias todas de la finitud, que es la situación límite por excelencia (la más radical)*. Pero también las hay *positivas*, como puede ser un amor que irrumpe inesperado inundando de gozo el corazón, un entorno amable y solidario en el que se encuentra apoyo y una vida lograda, llena de sentido. Todo esto suscita un sentimiento que obliga a clamar a quien las goza: “esto no es fruto de mi esfuerzo, tampoco del esfuerzo del prójimo y menos aún del azar o de la necesidad física o social; todo esto me es dado a mí, me ha sido enviado. Es fruto necesariamente de un amor para mí, me está siendo destinado; por ello se convierte en mi destino”.

La experiencia fundamental -implícita en las situaciones límite, según Jaspers-, es la *experiencia de la finitud*. Constantemente podemos experimentar, de modo explícito, que son finitas las cosas con que tenemos que habérmolas: una mesa, una flor, una habitación: todas están limitadas según su consistencia, efecto y duración.

---

<sup>139</sup> Véase M. T. L. PENIDO, *Sur l'intuition naturelle de Dieu*, “Revue des sciences philosophiques” 2 (1932) 549-561. La fenomenología de la religión con alguna frecuencia no lo advierte así por desgracia, y se habla con despreocupada ligereza -por falta de control metafísico- de una suerte de intuición inmediata de Dios en las cosas afín al ontologismo de Gioberti de la visión intelectual de las cosas en Dios. Confunden los que así interpretan los datos de la descripción fenomenológica de la experiencia religiosa (cfr. Capítulo VI) la inferencia espontánea cuasi intuitiva de Dios como fundamento creador del ser del ente finito -único conocido de modo inmediato- donándolo en su llamada creadora de Aquél que es, con una “percepción inmediata de la presencia de Dios en las cosas” (como afirma uno de mis críticos).

<sup>140</sup> El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* parece referirse a este nivel precientífico de acceso a Dios connatural a una inteligencia atenta vehiculada por una buena voluntad -éticamente recta- cuando afirma que <<las tradicionales pruebas de Dios no deben ser entendidas en el sentido de los argumentos propios de las ciencias naturales, sino en el sentido de “argumentos convergentes y convincentes” (transcientíficos o espontáneamente metafísicos), que permiten llegar a verdaderas certezas, y tienen como punto de partida la creación: el mundo material y la persona humana. (Cfr. CEC, 37 y 38)

<sup>141</sup> Cfr. para la temática de este apartado. J. B. TORELLÓ, *Sobre el sentido último de la vida en la “Fides et Ratio”*, Actas del I Simp. Internacional sobre fe cristiana y cultura contemporánea, Pamplona 1999, 35 ss. J. MARTIN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1993 (5), 308 ss.

La vida humana es experimentada como finita, su origen y término le son impuestos, la muerte se nos presenta como algo impuesto. No la queremos, pero no tenemos más remedio que asumirla, y en ello está nuestra finitud temporal. El hombre se realiza en *el tiempo*. La historicidad constituye al hombre poniendo de relieve su radical inconsistencia, en la interacción de tres momentos que se suceden sin interrupción: pasado, presente y futuro, de los que cada uno se constituye en función de los otros: el pasado porque ya no es, es para que sea el presente; el futuro porque todavía no es; y el presente porque, siendo la reasunción de uno y la anticipación del otro, está siendo para dejar de ser. *La caducidad de ser contingente la impulsa a acceder al ser absoluto para poder ser plenamente*. Este acceso lo lleva a cabo progresivamente, desplegándose en unas coordenadas espacio-temporales, es decir, en la historia.

El hombre se experimenta libre también *como posibilidad de obrar el mal*, es dueño de su propia acción en cuanto actúa como quiere actuar y porque quiere hacerlo así. De ahí la fatal capacidad de obrar el mal. El hombre de todos los tiempos ha sido consciente de sus defectos así como de su responsabilidad en no pocos actos defectuosos de los que se experimenta culpable. El sentimiento de culpabilidad es conciencia de haber violado una ley superior, todo por la voz de su conciencia que puede torturarlo. Las religiones siempre han considerado que el origen de este sentimiento eran las faltas cometidas contra la divinidad que resuena en esa voz.

La salvación consiste en el logro de una perfección plena y definitiva que no advierte que no puede provenir de él mismo sino de alguien distinto a él, que sea totalmente santo, que gratuitamente se la ofezca. No se salva el hombre por sí mismo, sino en virtud de la intervención de un salvador, figura casi universal en el mundo de las religiones, que viene de lo alto. La salvación se percibe no como el resultado de una conquista del hombre, sino como don gratuito<sup>142</sup>.

“Un importante apoyo para la experiencia religiosa es la experiencia de la no obviedad de la existencia. La significación de esta palabra se diversifica en muchos sentidos. Puede querer decir que la vida es extraña, problemática, intranquilizadora; no se puede comprender que las cosas deban ser como son, ni aun siquiera que deban ser en absoluto, en vez de no ser, etc. Y todo ello, a su vez, significa: La vida misma no se puede comprender por sí misma. Esta experiencia, inmediatamente, tiene significación religiosa: tanto, que se puede designar precisamente al hombre irreligioso como aquel para quien la vida es obvia”<sup>143</sup>.

*Hay, pues, una amplia gama de experiencias humanas, que van desde la pregunta por el sentido hasta la conciencia de la insuficiencia del hombre, que manifiestan que el hombre no puede pensarse a sí mismo en profundidad sin remitirse a una trascendencia, que una reflexión ulterior puede identificar con Dios como fundamento de su existencia, y al que se experimenta vinculado en su ser y en su obrar que me invita al diálogo.*

Este conjunto de vivencias conducen al hombre a descubrir el horizonte religioso; un descubrimiento que “afecta a todo mi ser: me descubro desbordado, superado infinitamente por esa instancia última, pero -al mismo tiempo- me descubro fundado, empujado a ser, al descubrirme contingente, infundado por mí; me descubro, por lo mismo, atraído por su profundidad misteriosa”.

Así lo subrayó el Concilio Vaticano II: “El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento, pues no existe sino porque, creado por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador”. (GS, 59).

Pero se trata, obviamente a la luz de lo antes expuesto, de experiencias que disponen -en la búsqueda del sentido de la vida- a la vivencia religiosa propiamente dicha, que acontece siempre y sólo, en el conocimiento cuasi-intuitivo de Dios como fundamento último de la existencia finita. No de Dios en sí mismo, sino en una inferencia espontánea, a modo de razonamiento implícito captado en un “golpe de vista” -por connaturalidad con el amor benevolente -según expusimos antes- y que nos hace advertirlo como una presencia fundante de nuestro propio existir (“en él nos movemos, somos, existimos” Hech 17, 28).

### **III. LA METAFÍSICA IMPLÍCITA EN LA NOTICIA ORIGINARIA DE DIOS EN RELACIÓN CON LA TEODICEA FILOSÓFICA**

<sup>142</sup> Cfr. A. BRUNNER, Barcelona 1963, 189-207.

<sup>143</sup> R. GUARDINI, *Religión y revelación*, Madrid 1961, 62.

Pensamos en lógica -dice Newman- como hablamos en prosa (*We think in logic as we talk in prose*). Y por eso, para saber como hemos de pensar hay que investigar y describir primeramente el procedimiento real del pensamiento; no construir teorías *a priori*, sino someterse a las leyes inscritas en el pensamiento espontáneo y vivo; así como el gramático no construye *a priori* las leyes de la lengua, sino que las descubre en el hablar vivo que precede a la gramática. De ahí el título misterioso: *Gramática del asentimiento*. Al mismo tiempo no olvidemos que las leyes de las cosas son las leyes de la providencia divina. Por tanto, si nos esforzamos en seguir fielmente la ley de nuestro ser, no cabe duda que alcanzaremos la medida de la verdad para la cual el Creador nos ha hecho, que nos conduce espontáneamente a su Fuente activa: a la Verdad creadora<sup>144</sup>.

Newman designa a la operación del espíritu humano que hace posible el asentimiento real a los objetos conocidos, sean naturales o sobrenaturales, con el verbo *realice*, captación real, y lo contrapone al conocimiento nocional o abstracto de lo divino.

Este término, que desempeña una función muy preeminente en la concepción religiosa y filosófica de Newman, significa hacer de la verdad una realidad viva y plena, apropiarse un pensamiento, un sentimiento o un hecho, de tal modo que se experimente plenamente la impresión vital de de ellos deriva: es ser uno consciente a la vez de sí mismo y del objetivo conocido.

Este conocimiento real es lo contrario de un conocimiento nocional, árido, infecundo, teórico (notional, barren, improductive, theoretical), un conocimiento y modo de hablar que confunde las sombras con las cosas [*accepting shadows for things*] (PPS VI, 263).

El criterio para la distinción entre ambos se encuentra en aquella única realidad esencial que se anuncia sin interrupción en el sentimiento de la presencia de Dios. Lo que no puede sostener la confrontación con esa realidad no encierra para Newman valor alguno<sup>145</sup>.

Puede hablarse con fundamento, de la existencia de una *metafísica natural, prendida en el uso espontáneo de la inteligencia* -la semejanza impresa por Dios en el hombre creado a su imagen<sup>146</sup>-, que permite llegar a un convencimiento vital de la existencia de Dios -captado por connaturalidad con una actitud éticamente y culturalmente adecuada, abierta a la trascendencia- sin que el convencido sea capaz, en la mayor parte de los casos, de expresar de una manera razonada las razones de su convencimiento. Para ello sería preciso que aquella vivencia metafísica, que envuelve todo un razonamiento implícito, hubiera sido, en palabras de Marcel Achard, en su discurso de ingreso en la Academia Francesa, "vestida de etiqueta"<sup>147</sup>.

Sólo quien es "formalmente" metafísico es capaz de superar el vértigo que produce un conocimiento rigurosamente establecido, pero nada fácil y que se adquiere mediante la dura disciplina que impone un esfuerzo casi contra la propia naturaleza: el esfuerzo de tener que pensar sin imágenes -trascendiéndolas-, en la medida en que es ello posible a un espíritu encarnado. Es preciso, en efecto, para captar las nociones metafísicas, concentrar la atención sobre el elemento puramente inteligible -trascendental- de los conceptos (inmerso en su dimensión representativa o "*modus significandi*"), que remite al misterio de Dios. He ahí la razón última por la que la metafísica científica -la sabiduría filosófica, no la metafísica natural o del sentido común- es el saber cuyas conclusiones son más fáciles de presentir y más difíciles de asimilar en sí mismas, en su más elevada inteligibilidad.

El conocimiento originario por connaturalidad (de la Trascendencia creadora y de los valores éticos) aunque no sea racional en su modo, es racional en su raíz; es un conocimiento por inclinación, pero las inclinaciones de que aquí se trata son las de la naturaleza injertada de razón. Y seguramente con el desarrollo de la cultura va incorporando un conjunto creciente de elementos conceptuales, de juicios por modo de conocimiento, de razonamientos. De hecho, pues, hay algo racional aun de su modo; pero esencialmente, primitivamente, tal conocimiento es de modo no-racional (a diferencia del conocimiento filosófico que es racional en su modo mismo, en su manera de proceder y de desarrollarse; es demostrativo y científico).

*La inferencia demostrativa de Dios, expuesta con el rigor apodíctico de la filosofía científica, obtiene, sí, un valor de certeza metafísica incontrovertible<sup>148</sup>; pero, seguramente, escaso valor vital, antropológico, si aquélla no había sido suscitada por un presentimiento -o mejor aún, por un vivo convencimiento, formalmente natural aunque no sin activaciones*

<sup>144</sup> NEWMANN, *Grammar of assent*, passim.

<sup>145</sup> Cfr. J. MORALES, *Experiencia religiosa en Newman*, cit. 85.

<sup>146</sup> *In Boethium de Trinitate*, II, 2, 4c.

<sup>147</sup> Cfr. E. GILSON, *Trois Leçons sur le problème des preuves d l'existence de Dieu. Divinitas*, 1961, 87.

<sup>148</sup> Cfr, por ejemplo, el ensayo de L. DE RAEYMAEKER, o. c. 435.

sobrenaturales- de que *hay* razones que postulan la existencia de Dios *captadas por “un golpe de vista”, por connaturalidad, de modo cuasi intuitivo*: y razones de peso, aunque de momento no esté en condiciones de razonar de manera rigurosa el por qué de su convencimiento. Y ello porque las conclusiones teológicas no serían el fruto de un filosofar personal, suscitado por una apertura a la verdad que supere hábitos mentales de cerrado immanentismo, sino -en todo caso- el resultado de un aprendizaje que quizás podría convencer a la inteligencia -en el mejor de los casos-, pero no podría mover vitalmente al yo en una actitud religiosa coherente de adoración y disponibilidad de quien sabiéndose pura indigencia creatural y consciente de su profunda miseria moral, es capaz de moverse a caer de inhojos ante el "Rey de tremenda majestad" que la revelación bíblica nos presenta como el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo.

*El descubrimiento -inexpreso quizá- de la causalidad, es el que conduce a la inferencia espontánea de Dios, que aquí estudiamos: la propia del hombre en tanto que naturalmente religioso. Se trata de un conocimiento formalmente metafísico pero precientífico, cuasi intuitivo, que capta por connaturalidad los argumentos de metafísica científica (la Teodicea), propia del uso espontáneo del entendimiento -de cualquier espíritu humano que haya tenido la inmensa fortuna de haber sido liberado de entorpecimientos éticos y sociológicos (de origen o afectivo, personal, extra-intelectual, o quizá de endurecidos hábitos mentales inducidos, de los que tratamos temáticamente en el capítulo V- por deformación cientifista o por cualquier género de contagio del ambiente religioso cultural -los ídolos de la tribu-), apoyado en el principio de causalidad; es decir, en el carácter relativo y participado, del ser finito, que no podrá ser explicitado su valor apodíctico mientras no se acuda a una inferencia o demostración racional; a una justificación científica rigurosa mediante las pruebas de la Teodicea. He aquí una primera función que están llamadas a cumplir. Servir a aquella explicitación, justificar la validez racional incontrovertible de aquella inferencia precientífica -rigurosamente metafísica-, aunque ignorándose a sí misma como tal- en tanto que precientífica- que las planteó como problema filosófico.*

*La religión es la expresión de esta primera toma de contacto noético “experiencial” del hombre con Dios. Hay una gran diversidad de religiones y tradiciones religiosas, pero todas ellas son expresiones de un mismo nivel de experiencia -la experiencia originaria religiosa fundamental- que aparecen como un hecho humano coextensivo con la historia de la humanidad. Veamos a continuación sus características y su relación en la originaria noticia que el hombre tiene de Dios que acabamos de estudiar, connatural al hombre que no contradice en su vida la verdad de su ser.*

#### IV. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Observa J. Morales que la teología católica ha marginado desde el siglo XVI el tema de la experiencia religiosa y cristiana de Dios y de la gracia, por un comprensible temor a incurrir en la visión protestante de la certeza subjetiva del estado de justificación y a comprometer el carácter sobrenatural de la gracia divina. Pero, superado ese escollo, se ha vuelto desde Newman a una interpretación correcta de la misma, volviendo a la mejor teología clásica anterior a la reforma, especialmente agustiniana.

Newman ha contribuido eficazmente a liberar la idea moderna de experiencia cristiana de las hipotecas subjetivistas en las que era mantenida por la teología pietista protestante en sus diferentes versiones trasladando la idea de experiencia desde unos planteamientos puramente epistemológicos de meros contenidos de conciencia productiva a un horizonte en el que la vivencia religiosa tiene lugar como una reacción de todo el ser humano ante la presencia cierta del misterio divino. Lo primario no es la experiencia subjetiva humana, sino Dios que la hace posible y la provoca en el hombre. Newman ha cubierto así el abismo que casi toda la teología de su tiempo que trataba el tema había abierto entre razón y experiencia, objetividad del misterio y subjetividad de la vivencia religiosa<sup>149</sup>, que él solía llamar la *experiencia religiosa fundamental*.

##### a. Su raíz en la noticia originaria de Dios.

La experiencia religiosa, de tan variadas expresiones, tiene su fundamento inmediato, y su núcleo esencial, siempre a ella concomitante, en la noticia originaria intelectual de Dios, que acabamos de estudiar; si bien, en su emergencia, como en sus expresiones objetivadas -más o

<sup>149</sup> J. MORALES, *La experiencia religiosa. La contribución de J. H. Newman*.

menos institucionalmente- está implicada la persona entera en todas sus dimensiones constitutivas<sup>150</sup>. Veámoslo.

Es muy común hablar de “experiencia religiosa” o “experiencia de lo sagrado”, no sólo entre los tratados de fenomenología de la religión, sino también en el lenguaje religioso habitual de nuestros días (que ha vuelto después del paréntesis al que acabamos de referirnos en el pensamiento católico después de Lutero, a éste tema clásico en la teología católica). ¿Qué significa el término “experiencia”? Según dice *Gadamer* -de modo un poco exagerado, quizá- es uno de los conceptos más difíciles de la historia de la filosofía. Se puede entender experiencia como “experimentación” -por contacto sensible con la realidad, con vistas, a veces, a la verificación o falsación de principios o de hipótesis propia de las ciencias positivas-, o como “experiencial”. En esta última acepción, la experiencia es entendida como el conocimiento inmediato, a veces sólo cuasi-inmediato, como ocurre en la experiencia religiosa- de una realidad singular, externa o interna al sujeto; un conocimiento obtenido por medio de una relación vivida personalmente por oposición a un conocimiento meramente teórico que se obtiene por el relato testimonial de personas que han tenido ese contacto. “Lo sé por experiencia”, equivale a “yo he pasado por ahí”. De este tipo es una variante especial el conocimiento por “connaturalidad”, consecuencia, quizá, de un prolongado trato o de una simpatía.

Según *J. Mouroux*<sup>151</sup> hay experiencia cuando la persona se capta (“se saisit”) en relación con el mundo, consigo misma, con Dios. En otras palabras, la experiencia es el acto por el que la persona se capta en relación con el mundo, consigo misma y con Dios. El carácter existencial y personal de la experiencia supera la insuficiencia de la concepción empirista e idealista. La primera al establecer la pasividad subjetiva pura como criterio de experiencia, tiende a hacer de la persona una cosa, en la que las impresiones, los sentimientos, las emociones, son lo esencial, el dato puro y primitivo. Para el idealismo, por el contrario, la experiencia no es más que una construcción, la expresión de la actividad immanente, independiente y absoluta del espíritu humano, y la persona queda así clausurada en una actividad cerrada e impersonal.

En esta perspectiva personalista *Mouroux distingue tres posibles planos de la experiencia: el empírico, el experimental y el experiencial*, que se implican en relaciones formando la experiencia total. El plano *empírico* es el de la experiencia no criticada, aquel que puede servir como punto de partida pero que debe ser examinado y superado. Permanecer en este plano - es el caso de la obra de William James que *Mouroux critica*- es caer en una visión parcial y superficial. El plano *experimental*, propio del universo de las ciencias, implica una experiencia consciente y provocada que se fija en los elementos de experiencia susceptibles de medida, y está dirigida hacia la verificación. Este nivel constituye una etapa parcial y provisional de la experiencia total. Finalmente, el plano *experiencial* subraya los caracteres de *totalidad* y de *integralidad* de aquél tipo de experiencias de carácter plenamente personal; es decir, que comprometen a la persona en la totalidad de las dimensiones que la constituyen, de todos sus elementos estructurales y todos sus principios; una experiencia edificada y captada en la lucidez de una conciencia que se posee y en la generosidad de un amor que se da; brevemente, una experiencia plenamente personal en el sentido estricto del término”. En este sentido, “toda experiencia espiritual auténtica es de tipo experiencial” porque en ella el espíritu se da y se realiza todo entero. Este es, de modo paradigmático, el caso de la experiencia religiosa y, más específicamente, de la experiencia cristiana<sup>152</sup>.

La condición trascendente del término de toda relación religiosa -la Divinidad- excluye - también en este nivel experiencial- la posibilidad de un contacto directo del hombre con Él. Pero todas las tradiciones religiosas subrayan que la realidad divina, aun siendo completamente trascendente, puede hacerse íntimamente presente al hombre sin que por ello deje de ser trascendente, por medio de una relación vivida con Él, que podemos calificar de “cuasi-inmediata”.

En el ámbito de la religiosidad natural no cabe otro acceso noético a Dios que el mediado por la experiencia intramundana. No hay “experiencia religiosa” entendida como un conocimiento inmediato de la realidad trascendente divina, porque es imposible una intuición inmediata del Ser trascendente. Sólo cabe entenderlo como saber experiencial de lo divino fundado en aquella inferencia cuasi intuitiva, por connaturalidad, que hemos estudiado aquí; el cual implica siempre, necesariamente, la mediación de la experiencia intramundana en el horizonte trascendental del ser del ente, que remite asintóticamente en una inferencia espontánea al Dios trascendente, que se advierte íntimamente presente en el fundamento del propio existir.

<sup>150</sup> Cfr. V. SANZ, *Los radicales de la religión*, cit., 563 ss.

<sup>151</sup> J. MOUROUX, *La experiencia cristiana*, cit. 18 ss.

<sup>152</sup> Cfr. J. ALONSO, *Jean Mouroux, teólogo de la experiencia cristiana*, en “Scripta Theologica”, XXXI (1999), 62 ss.

Si a veces puede parecer subjetiva o psicológicamente una intuición inmediata de Dios, objetivamente -ontológicamente- no lo es ni lo puede ser. Incluso la autocomunicación sobrenatural de la Trinidad por la gracia, si bien es subjetivamente inmediata al centro del espíritu creado por toques sustanciales del Espíritu Santo increado, precisa también, para su conocimiento temático, de la mediación de la palabra externa del mensaje de la revelación bíblica. No hay otra intuición de Dios inmediata, en sentido propio, que la sobrenatural de la visión beatífica, a la luz de la gloria de la gracia consumada en el estado escatológico de Bienaventuranza celestial. (Cfr. Capítulo VII)

A este respecto, es sumamente esclarecedor lo que afirma Juan Pablo II en “*Cruzando el umbral de la esperanza*”: “El hombre conoce no sólo los colores, los sonidos o las formas, sino que conoce los objetos globalmente; por ejemplo, no conoce sólo un conjunto de cualidades referentes al objeto <<hombre>>, sino que también conoce al hombre en sí mismo (si al hombre como persona). Conoce, por tanto, *verdades extrasensoriales* o, en otras palabras, *transempíricas*. No se puede tampoco afirmar que lo que es transempírico deje de ser empírico (pues la inteligencia abstractiva accede al ser del ente siempre a partir de una percepción sensible empírica). (...)

De este modo, puede hablarse con todo fundamento de *experiencia humana*, de *experiencia moral*, o bien, de *experiencia religiosa* (de lo sagrado) y *experiencia cristiana* (de fe en el Dios revelado en Jesucristo). Y si es posible hablar de tales experiencias, es difícil negar que, en la órbita de las experiencias humanas, se encuentren así mismo el bien y el mal, se encuentren la verdad y la belleza, se encuentre también Dios. En Sí mismo, Dios ciertamente no es objeto empírico, no cae bajo la experiencia sensible humana; es lo que a su modo, subraya la misma Sagrada Escritura: “a Dios nadie lo ha visto nunca ni po puede ver” (cfr. *Jn* 1, 18). Si Dios es objeto de conocimiento, lo es -como enseñan concordemente el *Libro de la Sabiduría* y la *Carta a los Romanos*- sobre la base de la experiencia que el hombre tiene, sea del mundo visible sea del mundo interior. (...)

El hombre se reconoce a sí mismo como un *ser ético*, capaz de actuar según los criterios del bien y del mal, y no solamente según la utilidad y el placer, y como un *ser religioso*, capaz de ponerse en contacto con Dios. La oración es la primera prueba de esta realidad<sup>153</sup>.

## **b. Estructura intencional y antropológica de la experiencia religiosa.**

El carácter experiencial -cuasi intuitivo, por connaturalidad- de la experiencia religiosa se expresa de múltiples formas según el genio particular de cada pueblo -consecuencia de la dimensión social del conocimiento el hombre históricamente cambiante- y del talante moral de cada sujeto personal dando origen a una gran variedad de religiones cuya tipología estudia la historia comparada del hecho religioso, y cuyos rasgos comunes esenciales en su doble dimensión objetiva y subjetiva, se esfuerza en describir la fenomenología de la religión. Más adelante trataremos de este tema (Capítulo VI), en sí mismo y en sus relaciones con la revelación judeocristiana.

Ahora nos interesa, para concluir este capítulo, tratar brevemente de la *estructura intencional y psico-ética de la experiencia religiosa* que, en sus diversas expresiones que registra la historia, corresponden a un mismo nivel de experiencia.

### **1. Su carácter intencional**

La conciencia humana se caracteriza por tener una dimensión intrínsecamente intencional, jamás puesta en duda en la filosofía clásica y redescubierta -superando el inmanentismo subjetivista postcartesiano- por *Brentano* -y, tras él, la escuela fenomenológica husserliana- tras su colapso postcartesiano. Ser consciente significa necesariamente tender hacia (*tendere-in*) un objeto, estar en un estado de tensión hacia un objeto que se revela como el término último del proceso consciente.

En la correlación sujeto-objeto la atención del yo se dirige -según *M. Scheler*- en unos casos al objeto y en otros casos al sujeto. En ocasiones predomina el aspecto objetivo, como sucede en las experiencias de tipo intelectual. En otros casos, el polo subjetivo tiene la primacía. Así sucede, por ejemplo, en las experiencias de tipo emotivo, que el término de la relación (el sujeto o la causa que determina ese estado de ánimo) permanece con frecuencia casi inadvertido. Pero *no existe una experiencia religiosa que no esté estructuralmente constituida por la relación bipolar de un sujeto creyente y una realidad creída*<sup>154</sup>, tendencialmente, al menos, concebida como un Tú con el que relacionarse en reciprocidad dialógica, en respuesta a

<sup>153</sup> JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral...*, cit. 54-55..

<sup>154</sup> Cfr. F. CONESA, *Sobre la religión verdadera*, cit. 56 ss.

un requerimiento extrasubjetivo. En su vivencia religiosa el hombre tiene conciencia de que su estado de ánimo subjetivo depende de algo objetivo que percibe como presente, de *alguien que lo interpela*. El sujeto que cree y la realidad creída aparecen así como los dos polos constituidos de una única experiencia.

Siendo correlativos sujeto y objeto, dada la intencionalidad de la experiencia religiosa, no tiene mucho sentido preguntarse si lo esencial de lo mismo es el polo objetivo o el subjetivo, que son correlativos si se supera el inmanentismo de la perspectiva propia de la modernidad; es claro que caracteres propios de la vivencia *subjetiva* de Dios, no son sino repercusiones en la subjetividad del *objeto* del que tienen acceso por la apertura al ser trascendental de su ser personal -cuya raíz es la inteligencia- fundada en la religación ontológica creatural al Absoluto, como hemos expuesto. *No hay una facultad específica de la que brote la experiencia religiosa.*

*Algunos consideran que lo esencial de la experiencia religiosa proviene de la particular intensidad con la que es vivida por el sujeto.* Así opina, por ejemplo, Simmel, que caracteriza la experiencia religiosa como una exuberancia de *sentimiento* y de entusiasmo. Así lo confirmaría la experiencia de los místicos y el testimonio de los mártires (sólo una fortísima pasión puede garantizar la capacidad de soportar los sufrimientos). *Pero no es siempre cierto que cualquier experiencia sagrada vaya acompañada de intensos sentimientos.* La vida ordinaria del creyente no va acompañada normalmente de ellos y deja por eso de ser auténtica experiencia religiosa. Se puede tener conciencia de que ningún otro valor merece la entrega del hombre sin por ello tener un sentimiento muy intenso. Estos autores, por lo general, opinan que *existe en el sujeto una facultad sui generis* propia e la experiencia religiosa. El hecho de que los actos religiosos presenten una modalidad cualitativa propia no significa que sean producto de una facultad específicamente distinta, que crearía una fractura entre la esfera religiosa y en ámbito ordinario de psique humana. Además, *ningún análisis fenomenológico testimonia la existencia de un sentimiento específico, producto de una facultad sui generis*, que por lo demás, no es necesaria para explicar lo específico de los actos religiosos. Su peculiaridad se explica suficientemente como una ración cualitativa y cuantitativamente distinta del hombre determinada por la percepción intelectual de lo Absoluto.

*Según otros autores, lo específico del acto religioso proviene no del sujeto sino de su término objetivo.* La singularidad de la experiencia religiosa respecto a la profana dependería de que en la primera *se da una relación con un objeto ultraterreno, santo, trascendente, el cual el hombre no puede de ningún modo disponer* con su pensamiento ni con el amor o el deseo, porque un Dios a la medida de la capacidad humana sería un Dios demasiado humano. *De ahí la vivencia de descentramiento. El hombre percibe que la relación con la divinidad le exige trascenderse.* Es decir, el creyente vive la experiencia de que en la relación con lo sagrado el centro de gravedad no está en el hombre sino en lo sagrado mismo. Esto significa que si quiere entrar en contacto con él deberá trascenderse, salir de sí para encaminarse a una realidad Totalmente Otra, de la que no puede disponer. Lo que distingue la experiencia religiosa de la vivencia común humana es el objeto al que se refiere. No es un estado psíquico como la alegría, la angustia o el dolor, que tendrán un sentido religioso o en la medida en que sus repercusiones subjetivas de la vivencia de lo sagrado.

La experiencia religiosa se presenta al análisis fenomenológico con *carácter dialógico*, como la respuesta del hombre a una *intervención divina previa*, eminentemente gratuita y salvífica. Es preciso que sea no sólo subjetivamente concebida como cierta y auténtica, sino también esencialmente adecuada y objetivamente correcta; que el hombre sea consciente de que no pueda dirigirse a Dios sino en la medida en que Él haya tomado la iniciativa; y ello, tanto en la religiosidad natural –en virtud de su Palabra creadora que resuena en la voz de su conciencia- como cuando iluminan al hombre con el don infuso de la fe sobrenatural en su gratuita autocomunicación salvífica. Así como el hombre no podría relacionarse con lo divino si éste no le hubiera puesto previamente en el ser por su Llamada creadora, del mismo modo -en el plano sobrenatural- el creyente no podría entrar en diálogo con lo sagrado si lo sagrado no se manifiesta en un llamamiento salvífico mediado por una auténtica teofanía.

Según *Newman* la vivencia religiosa tiene como reacción de todo el ser humano ante la Presencia cierta del misterio divino. Lo primario no es la subjetiva humana, sino Dios que la hace posible y la provoca en el hombre.

La experiencia de Newman es vivencia íntima de un principio objetivo divino que difunde luz y vida, y remite al Ser que lo produce en el alma, mientras que la presencia (objetiva y subjetiva) de ese Ser explica y justifica la experiencia<sup>155</sup>.

La oscuridad de la experiencia va unida a su más absoluta certeza. Supone la toma de conciencia de una presencia constituyente que nunca deviene totalmente constituida. Hay siempre en ella algo más, o mucho más, que la simple interioridad del objeto.

La realidad divina se presenta, así, como *eminentemente real*, cuya presencia se impone al hombre. No sólo una hipótesis plausible ni un sueño ideal o un arquetipo posible. *Dios se manifiesta al hombre religioso como el Ser absoluto respecto al cual, cualquier realidad es “polvo o ceniza”.* Sólo así lo divino puede ser el origen de una auténtica *pietas* o “*eusebeia*”.

<sup>155</sup> Cfr. J. MORALES, *La experiencia religiosa en Newman*, cit, 78-82.

Sólo en este caso es capaz de generar *sentimientos genuinos de adoración y alabanza, de súplica y sumisión*.

En el capítulo VI volveremos sobre el tema al estudiar los rasgos comunes de la fenomenología de la experiencia religiosa en la típica diversidad de sus manifestaciones históricas.

## ***2. Estructura antropológica de la experiencia religiosa. Sus caracter radicalmente intelectual, de totalidad y de progreso dinámico ilimitado.***

*La experiencia religiosa brota de la vivencia del fundamento del que depende el ser personal en su integridad y en sus relaciones con el universo. A veces se presenta como un hecho extraordinario que jalona su vida y en se convierte en un hito decisivo de la misma, tendiendo a penetrar en toda la existencia humana, y en sus manifestaciones operativas, como el arte, la política o la economía. En ella el hombre percibe que le va, no ya la vida o la muerte, sino el ser o el no ser propio y del mundo entero. En ocasiones se percibe con una gran intensidad, de orden místico (recuérdese el caso de *García Morente, Frosard* y tantos otros). He aquí los rasgos más característicos de su estructura psico-ética.*

1. Suele decirse que la experiencia religiosa no es principalmente un acto de inteligencia, porque surge de un encuentro personal con la divinidad, en el que se capta lo divino como realidad numinosa y santa, que *no es sometible por completo a los conceptos humanos. Pero la función de la inteligencia* abierta al ser trascendental *no es reductible a las necesarias mediaciones de la razón*, conceptual o simbólico-mítica, propia del espíritu encarnado. *La potenciación noética del amor propia del conocimiento por connaturalidad permite a la inteligencia humana trascenderlas accediendo oscuramente al misterio de la divinidad más allá de aquellos símbolos o conceptos por diversas vías o rutas* (Zubiri), *según la variedad pluriforme de las religiones* (Cfr. capítulo VI).

La voluntad, los sentimientos y los hábitos socioculturales que brotan de la dimensión comunitaria del hombre, tienen -por supuesto- un importante influjo en el origen de la experiencia religiosa, pero debe subrayarse con energía que ella misma *es formalmente intelectual*, en el sentido genuino del término (en el horizonte trascendental del ser del ente), más allá de la estrechez del racionalismo, que confunde intelecto con razón discursiva o simbólica.

*El acto por el que “el creyente” percibe la presencia de lo sagrado es originariamente fruto de una captación cuasi-intuitiva, por connaturalidad, a la luz intelectual del ser del ente*, que sólo gradualmente va dando paso eventualmente a una reflexión teológica de orden propiamente doctrinal, que puede ser según unas u otras tradiciones religiosas, conceptual, discursiva, simbólica o apofática (aquella que impone una ascesis de silencio ante lo inefable, como en el budismo), y sólo en la medida en que no se disocia del saber originario conserva su carácter.

***2. La experiencia religiosa, siendo nuclear y formalmente intelectual, implica -en su origen y desarrollo-, la integridad de las dimensiones de la persona, que queda comprometida en su totalidad***<sup>156</sup>. Es, como veíamos, fundamental la *función de la voluntad y los sentimientos en la originaria noticia de Dios que funda la experiencia religiosa*.

*El acto religioso*, en cuanto acto humano, es intrínsecamente consciente y libre. *Requiere una respuesta activa de la persona*. En cuanto que interpela al hombre en la esfera que le es propia, la experiencia religiosa *no puede sino apelar a la*

<sup>156</sup> La experiencia religiosa es, según *J. Mouroux*, “el acto -o conjunto de actos- por el cual el hombre *se capta a sí mismo en relación con Dios*. En ella se encuentran comprometidos y *jerárquicamente integrados* los aspectos fundamentales de la persona: *intelectual, voluntario, afectivo, activo y comunitario o social*. Todo intento de reducir la experiencia religiosa a uno de esos elementos, produciría una visión parcial, deformada o mutilada de la auténtica relación del hombre con Dios. Pero creo que es impropio subrayar -Mouroux no lo hace-, *al menos de modo explícito- que el momento intelectual es el momento formalmente constitutivo de la misma, pues sólo la inteligencia tiene acceso cognoscitivo “experiencial” a Dios, que es siempre mediato, a través de la mediación del ser del ente intelectualmente captado en una la percepción sensible*, por connaturalidad con factores extraintelectuales, en cuya virtud “se le abren los ojos” a la trascendencia; o se los cierran si no son los adecuados. Está, pues, condicionada por el resto de las dimensiones afectivas y socioculturales que la integran, como vimos al tratar del conocimiento por connaturalidad. *Ibid.*

*libertad del creyente y a su responsabilidad, en exigencia ética, en imperativo moral de donación completa, conciente y libre al Absoluto. Pero la religión no puede reducirse a la ética, al cumplimiento de unos deberes como pretendía Kant. La experiencia religiosa se especifica como encuentro que se manifiesta en una llamada -en la voz de la conciencia- a la que el hombre debe responder comprometiendo la totalidad de la existencia<sup>157</sup>.*

*El acto religioso se da unido, siempre unido, de hecho, a una amplia gama de emociones y sentimientos concomitantes a la libre respuesta de la voluntad a la manifestación de lo divino: sentimiento de la propia indignidad, de culpa, de temor, de admiración ante la grandeza divina de fascinación por su belleza, a modo de redundancia en la afectividad humana de la noticia intelectual de Dios como fundamento absoluto del ser del ente, que actúa -a su vez- de potenciación noética de la misma. La alabanza, la adoración, la acción de gracias, la expiación, expresan, por eso, también los sentimientos que están presentes en el diálogo con lo numinoso.*

*Ahora bien, la experiencia religiosa no es exclusivamente sentimiento. El sentir va unido a un conocer y a un querer. Es todo el hombre, en la totalidad de su mundo interior -que se expresa institucionalmente en una doctrina y una praxis, propia de una tradición religiosa en la que todo hombre tiende a realizar institucionalmente su religiosidad personal, el que entra en contacto con la divinidad por la mediación del acto religioso.*

3. *Es una experiencia además, esencialmente dinámica.* La presencia y posesión de Dios fundada sobre la relación de creación propia de la experiencia religiosa, es siempre un esbozo, un germen, una esperanza en el alma religiosa, llamada a desarrollar con su libertad un conocimiento y amor de Dios más profundo que se abre a la experiencia cristiana sobrenatural de fe teologal que trasciende su medida la capacidad natural del hombre religioso. Así lo veremos en el capítulo VII. El hombre entitativamente finito y tendencialmente infinito tiene ante sí un horizonte sin límites en su relación dialógica experiencial con Dios, que -al ser elevado por la gracia de la participación en la vida íntima trinitaria- alcanza la contemplación infusa de Dios Trino en Jesucristo, cuya cumbre mística es -sugiere S. Juan e la Cruz- un preludio de visión beatífica: “Y volé tan alto, tan alto, que le dí a la caza alcance”<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> Sobre este epígrafe, cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, cit., “Struttura pschica de l’esperienza religiosa”, 238-253.

<sup>158</sup> S. JUAN DE LA CRUZ, *Tras un amoroso lance* (Poesías completas, Madrid 1992, 23). Cfr. La tesis de doctorado en Teología en Angelicum de Roma de *Juan Pablo II, La fe en S. Juan de la Cruz*.

## CAPÍTULO IV ALGUNAS APROXIMACIONES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA A LA EXPERIENCIA RELIGIOSA FUNDAMENTAL

Es frecuente en la filosofía contemporánea encontrar reflexiones que apuntan a una suerte de "intuición" casi inmediata de la existencia de Dios que recuerdan esa clásica doctrina del conocimiento por connaturalidad, de la que emerge la experiencia religiosa fundamental que hemos estudiado en el capítulo anterior; pero no siempre debidamente controladas, y apenas inmunes, en ocasiones, a una posible interpretación ontologista, y en ocasiones agnóstica. Recogemos en este capítulo –del que puede prescindirse en una primera iniciación a nuestra disciplina– una breve referencia a algunos autores y escuelas filosóficas o de pensamiento especialmente significativos o influyentes (no siempre por su valor intrínseco).

### I. FENOMENOLOGÍA E INTUICIONISMO.

*La fenomenología de Husserl* como ciencia eidética fue desarrollada por *Max Scheler* en el ámbito de la ética material de los valores como fundamento de una antropología personalista. Investiga la esencia de lo *santo* –el valor supremo– mediante el análisis fenomenológico intencional del acto religioso, que aparece como constitutivamente fundado en Dios; como un acto de carácter único y exclusivo, cuyo objeto es aquella realidad que le hace posible a él mismo. “El objeto de los actos es al mismo tiempo causa de su existencia. O lo que es lo mismo: todo saber acerca de Dios es al mismo tiempo un saber por medio de Dios” (“Die Nesensphänomenologie der Religion”, 255)<sup>159</sup>, que emerge de la íntima necesidad con que el hombre

<<tiene que concebir la idea formalísima de un ser suprasensible, infinito, y absoluto, en el mismo momento en que se convierte en hombre, mediante la conciencia del mundo y de sí mismo, mediante la objetivación de su propia naturaleza psicológica, que son los caracteres distintivos del espíritu. La esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo..., la conciencia del mundo, la conciencia de sí y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural>><sup>160</sup>.

Esa tesis aparece diversamente formulada a lo largo de su obra. (El texto citado corresponde a la última etapa de su pensamiento, que se caracteriza por un panenteísmo del espíritu concebido como mera pasividad reguladora del impulso vital. Aunque su significación es diversa que en su primera y fecunda época –p. ej. en "*De lo eterno es el hombre*"–, recojo la cita de ahí literalmente, por la precisión lapidaria en su enunciado).

En su conocida obra *Esencia y formas de la simpatía*, perteneciente a aquella primera época, describe Max Scheler distintas formas de amor en gradación ascendente, que brotan de modo connatural de las diversas esferas de valor, de menor a mayor rango jerárquico –biológico, psicológico, espiritual–, y abren a distintos niveles de la vivencia del otro, que culminan en la vivencia de lo santo, el valor supremo; que es apertura a Dios fundamento de la actitud religiosa. Cada una de ellas está llamada a no clausurarse en sí misma, sino a trascenderse en la siguiente, en la unidad armónica del valor ético personal (*que se frustraría si se cerraran en su propio ámbito*). Según ello, tendríamos:

1. *Unificación afectiva*: abre a la captación del otro en el estrato óptico correspondiente a la unidad vital cósmica indiferenciada en un nosotros amorfo y anónimo. (Esfera de valor *biológica*)

2. *Sentir lo mismo que otro*, permite el acceso –a nivel de *psiche*– de las vivencias comunes. Según sea la actitud, tal será la índole de la comprensión. (Esfera de valor *psicológica*).

–Una *actitud egocéntrica*, conduce a la observación desconfiada del otro, a un *razonamiento por analogía*, según las propias vivencias psíquicas, de las ajenas. No se accede a ellas en su trascendencia al propio yo (incomunicación: el otro: mera proyección del yo –según la interpretación temática del immanentismo idealista por ejemplo–).

–Una *actitud altruista*, posibilita el acceso genuino de las vivencias ajenas en cuanto vividas por mí, a mi modo.

3. *Amor espiritual* (esfera de valor *espiritual -pneumática-*): del triple escalón descrito por Max Scheler: *simpatía* (en el sentido etimológico propiamente dicho), *filantropía*, y *amor acosmístico*; sólo este último –que retiene lo positivamente valioso de los grados anteriores del amor– implica una actitud de plena *superación del egoísmo* y de *entrega confiada* al otro en cuanto otro-yo posibilitante de un acceso de la conciencia a otro desde mí mismo en su trascendencia ontológica. Si hay *correspondencia* (mutua acogida y entrega) tiene lugar la llamada *coejecución*, de la cual emerge el conocimiento comprensivo (por connaturalidad) de más alto rango a la persona del otro, que nos remite a Dios como Persona trascendente<sup>161</sup>, que funda la esfera de valor supremo de lo santo.

<sup>159</sup> Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, cit. 2. 5. 5. 2. Trata a continuación de la aportación de M. DUMERY a la fenomenología de la religión.

<sup>160</sup> M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Trad. J. Gaos, 1929, 140-142.

<sup>161</sup> Cf. la exposición que hace de Max Scheler, P. LAIN ENTRALGO, en *Teoría y realidad del otro*, cit. y J. FERRER ARELLANO, *Sobre la fe filosófica*, cit.

*La aplicación del método fenomenológico de Husserl*, por algunos estudiosos del fenómeno religioso, a los datos aportados por la historia, la psicología y la sociología de la religión, ha dado origen otras a interesantes propuestas sobre la esencia de la religión, la esencia del acto religioso, de la divinidad y de los santo, que hemos examinado en el capítulo anterior, y sobre las que volveremos más adelante.

Entre ellos algunos autores se inspiran en la fenomenología concebida como saber humanista sin la pretensión del rigor metódico de esa escuela de pensamiento filosófico, como *Rudolf Otto*, *Gerardus van der Leeuw*, *Friedrich Heiler*, *Nathan Söderblom* y *Mircea Eliade*. *G. Lanzkowsky*, *J. Martín Velasco*, *J. S. Lucas*. A ellos hacemos frecuente referencia a lo largo de estas páginas.

*Rudolf Otto* (1869-1937) insiste en la originalidad del sentimiento religioso. En su libro, *Lo santo* (1917) considera que lo santo es una categoría autónoma, junto a la esfera de la moralidad y la fe, de la racionalidad, que califica con el término, vago y sugerente, que ha hecho fortuna de lo numinoso, que describe fenomenológicamente con las notas de *mysterium tremendum et fascinans*, aludiendo a su reacción en el hombre. *G. Van der Leeuw* (1890-1950) centró su atención en los datos religiosos como tales, abogando por la irreductibilidad de los fenómenos religiosos a funciones sociales, psicológicas o racionales. En cuanto a los conocidos estudios de *Mircea Eliade*, el capítulo VI los tendremos especialmente en cuenta.

*Henri Bergson* (1859-1941), desarrolló una filosofía de la religión en el contexto de su filosofía del “élan vital” y de *las dos fuentes de la moral y la religión*, cerrada y abierta, que serían respectivamente, *las necesidades humanas* y *el ejemplo de hombres santos excepcionales* (los místicos). Bergson consideró *las experiencias místicas* como *la fuente principal* del genuino conocimiento intuitivo de Dios -la única vía que da acceso a una *religión* abierta, no adulterada-, y usó tales experiencias como punto de partida de un argumento a favor de la existencia de Dios.

La *religión cerrada* e institucional, cuya fuente es la necesidad, tiende -dice *Bergson* con evidente exageración- a degenerar en idolatría, falso culto, fabulación, ilusión (como decía Freud): es el miedo al que en un principio hizo a los dioses, según la vieja observación de Epicuro. La fuente de la auténtica religión es la *intuición profunda* -más allá de todo “morcelage conceptuel”- de las raíces inmanentes y trascendentes de todo lo real (*l’élán vital*, que estudia en *L’évolution créatrice*)<sup>162</sup>.

*Bergson* ignora llamativamente la experiencia religiosa que aquí estudiamos, la más ordinaria y común, vivida habitualmente con el apoyo de una institución o grupo religioso, de la cual tanto el Dios de los filósofos como el de la más alta mística serían derivaciones; en el horizonte -y en continuidad- de la metafísica prendida en el uso espontáneo del entendimiento, que es -siempre y sólo- del ser del ente, mediada por la experiencia óptica y nocional<sup>163</sup>. El falso intuicionismo de su teoría del conocimiento le impedía advertirlo así.

## II. EL EXISTENCIALISMO

*La filosofía existencialista* -entendida en sentido amplio- suele reflexionar acerca de la actitud religiosa del ser humano y el carácter religioso de la existencia en general.

*S. Kierkegaard*, en abierta rebelión con el hegelianismo oficial de la Iglesia luterana danesa de su tiempo, propuso un cristianismo vivido con autenticidad que no traicionara al Evangelio, en lo más íntimo de la existencia humana concreta y viva, interpelada por Dios. Su pensamiento filosófico, inspirado en esa intuición de fondo, rechaza las generalidades hegelianas de la razón dialéctica, e interpreta la vida humana como una respuesta personal a la llamada de Dios -a cada uno por su propio nombre- con una actitud de confiado abandono que vence la angustia de la existencia (véase especialmente *Enter Eller, el concepto de la angustia, Temor y temblor*).

“Entendida cristianamente, ni siquiera la muerte es una enfermedad mortal, y tanto menos todo cuanto se llama sufrimiento terrestre y temporal: pobreza, enfermedad, miserias,

<sup>162</sup> H. BERGSON, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, París 1932.

<sup>163</sup> Cfr, la aguda crítica que hace a su maestro Bergson J. MARITAIN, en *Filosofía moral*, Barcelona 1969.

tribulación, adversidad, tormentos, penas del alma, luto, afán". (*La enfermedad mortal, exordio*)<sup>164</sup>.

K. Jaspers (1883-1969) realiza en su *Philosophie* (1936) un detenido estudio fenomenológico de las cifras de la trascendencia, que abre a la subjetividad a una suerte de *intuición oscura de la Divinidad*, la fe filosófica que emerge en las *situaciones límite* de la muerte, la conciencia y el fracaso, a las que todo ser humano en cuanto tal está abocado como consecuencia esencial de la finitud, constitutiva de la situación límite humana por excelencia (cfr. capítulo III, infra). M. de Unamuno (1864-1936) en la *Agonía del cristianismo* (1930) *presenta a la religión como vida y como lucha por vivir eternamente* con un Dios sentido agónicamente en el corazón, cuya existencia postula, aunque no puede ser justificado por la inteligencia.

En M. HEIDEGGER (1889-1976) -que no considera su filosofía propiamente existencialista, sino una ontología fundamental-, no se encuentra ningún esbozo de filosofía de la religión. Para este pensador la filosofía termina allí donde empieza la fe, de manera que Dios y lo religioso es excluido metódicamente de sus reflexiones. Sin embargo, la analítica existencial de Heidegger ha inspirado diversas filosofías de la religión, como la de R. Bultmann (1884-1976), que incorpora muchos elementos de Heidegger a su propia teología. Este autor, admitiendo una cierta forma de teología natural, reconoce cierto valor a las religiones. Frente a la teología dialéctica de Karl Barth (1886-1968) -que es la más pura ortodoxia de los primeros reformadores del S. XVI-, considera las religiones como intentos humanos de justificación condenados al fracaso. Esta postura provocó durante algunos decenios una cierta crisis de la filosofía de la religión protestante.

G. Marcel (1898-1973) presenta en "*Le Mystère de l'Être*" a la realidad misma, en tanto que esencialmente vinculada al hombre, con una significación religiosa, y simultáneamente la situación del hombre en el cosmos es su óptica religación a Dios (Zubiri se expresó años antes en el mismo sentido), de modo tal que sus actitudes están siempre positivamente o negativamente referidas a una vocación; al requerimiento vocacional proveniente de Dios que se manifiesta en la profundidades misteriosas y personales del hombre, que sólo le conoce cuando le invoca como un Tú absoluto. Entre las experiencias privilegiadas que conducen al descubrimiento del Dios verdadero como Tú trascendente describe G. Marcel la que emerge de la intersubjetividad en comunión: "Amar a al alguien, es decirle :tú no morirás". La idea de que "yo existo en comunión contigo" va ligada al "yo creo" como actitud religiosa<sup>165</sup>, en su conocida doctrina sobre la intuición reflexiva de Dios, sería algo así como una "fe filosófica" que dispone y abre al espíritu a recibir el gratuito.

No se refiere, obviamente, a la "fe teologal, de la que algunos afirman tener y otros carecer de ella". De esta última escribe (cfr. *La Fe hoy*, Madrid 1969, 125): <<tener fe -empleo de mala gana estas palabras tan claramente inadecuadas- es en principio reconocerse o sentirse interpelado, pero también, y complementariamente, es responder a esta interpelación. Pero hay innumerables seres que se consideran sinceramente como creyentes, no pueden con toda honradez pretender haber vivido esta experiencia fundamental. Adherirse a la Fe o a la religión cristiana no implica de ningún modo en la inmensa mayoría de los casos, que hayamos sido alcanzados directa o personalmente por una llamada tan clara y tan urgente, como la de S. Pablo en Damasco, ante la cual nos hubiésemos sentido directamente interpelados. Aparte de que esas experiencias pueden ser engaños, pues pueden reducirse a un fenómeno puramente afectivo que se habría traducido ilegítimamente en el lenguaje de la Fe. Me parece que la doble fórmula, aparentemente contradictoria, "Señor, yo creo en Tí, ven en ayuda de mi incredulidad", está lo más cerca posible de la situación común del creyente. Incluso hasta se podría hacer más rigurosa la fórmula diciendo: "Yo creo lo bastante en Tí como para rogarte que vengas en ayuda de mi incredulidad">>.

Como dice S. Agustín, la fe ("*cum assensione cogitare*") provoca un movimiento inquisitivo del pensamiento que busca mayor luz en la oración -pues es un don infuso- y en la reflexión teológica". Sobre este aspecto de la oscuridad ("luminosa oscuridad") de la fe, G. Marcel aporta su testimonio personal: "pecaría contra la verdad presentándome ficticiamente como si fuese diferente de lo que soy. Lo que la experiencia me demuestra, de forma irrecusable, es una discontinuidad, intermitencias y fluctuaciones. Es necesario recurrir a la experiencia. Esta nos demuestra que la oscuridad no es separable de una discusión que ella parece suscitar y que apunta al mismo valor -también se podría decir a la realidad-, de lo que se había presentado a la conciencia como seguridad y como luz. En este sentido la Fe consiste ante todo en la resistencia de la tentación como tal. La Fe resiste a ser vuelta del revés, cosa que se produciría si el sujeto llegase a pensar que lo que él había tomado por la luz, era un espejismo, y que es mediante la discusión o la recusación como progresa hacia una verdad que nunca llega. La oscuridad no justifica aceptar la duda, porque se apoya en la verdad absoluta de Dios que me sale al encuentro en signos inequívocos, en especial la Resurrección de Cristo". (...)

"Hablando, no sólo en mi nombre -afirma G. Marcel-, sino en nombre de innumerables creyentes que se resisten al espejismo de la desmitologización, diré que la Fe no es nada, y que es mentira sino es la fe en la Resurrección. Debemos aquí tratar de dirigir nuestra débil mirada hacia un foco donde lo histórico y los trans-histórico, sin confundirse, se encuentran. No hay tema más esencial para la reflexión, y tengo que expresar aquí mi reconocimiento a Jean Guitton por el esfuerzo

<sup>164</sup> S. KIERKEGAARD, *Opere*, P. I, A. A., 625. Cfr. *Mi punto de vista*, trad. esp. Madrid 1988, en la que el propio autor interpreta su obra; y L. ROMERA, *Existencia y metafísica*, Espíritu, XL VIII (1999), 5-30.

<sup>165</sup> G. MARCEL, *Homo viator*, 1944.

perseverante que ha desplegado con el fin de elucidar un poco lo que a mis ojos sigue siendo el problema central de una filosofía del cristianismo". Pueden verse las posiciones sobre el tema en la obra de GUITTON resumida en l epígrafe correspondiente de sus apasionantes *Memorias* (París 1993).

(En el capítulo VIII volveremos sobre este sugerente pensador, del que me ocupó más ampliamente en "*El misterio de los orígenes*").

### III. PERSONALISMO DE INSPIRACIÓN BÍBLICA.

Ya hemos expuesto en el capítulo anterior algunas teorías de autores personalistas de inspiración bíblica (de su metafísica subyacente, creacionista, personalista -el hombre imagen de Dios- y relacional) en continuidad con las intuiciones de fondo de Tomás de Aquino; aunque con frecuencia apenas explicitan la ontología latente en sus brillantes ensayos. Es común a todos ellos tomar como punto de partida del discurso filosófico la descripción fiel y minuciosa de los hechos, con ese sentido de respeto a los datos que se presentan a la conciencia intencional propia de la fenomenología, pero con expresa voluntad de no ceder al inmanentismo del método husserliano de la *epojé*. Cabe incluir entre ellos -con el precedente del gran Newman, que tanto citamos aquí-, a los fenomenólogos del llamado círculo de Göttinga, discípulos de Husserl, A. Von Reinech, Th. Conrad, E. Martius y E. Stein; los filósofos del diálogo, F. Ebner, M. Buber, E. Lévinas, y el personalismo francés, más existencial en G. Marcel, de mayor enraizamiento en la ontología clásica, E. Mounier, J. Mouroux, M. Nendoncelle, y, sobre todo, J. Maritain.

Juan Luis Lorda<sup>166</sup> ha mostrado la profunda influencia que estos AA. han ejercido en los documentos del Concilio Vaticano II -especialmente en *Gaudium et Spes* y en el pensamiento de Juan Pablo II (una breve exposición de conjunto de su pensamiento es la conocida obra de Rocco Bustiglione). No menos interés tienen otros personalistas como J. Marías, L. Polo, y otros españoles de menor proyección interrelacional entonces, pero, a mi juicio, de mayor rigor intelectual e intrínseco valor (como -así lo auguro- el tiempo se encargará de demostrar cuando se supere la actual indigencia metafísica de Occidente).

De alguno de estos autores, que me han parecido de mayor interés en orden a nuestro tema, tratamos a continuación.

J. Maritain ha estudiado el conocimiento de la subjetividad propia y ajena como punto de partida de una "*aproximación a Dios*", que cabe calificar como experiencia religiosa mediada por la *experiencia de la intersubjetividad*, en una perspectiva semejante de conocimiento por connaturalidad (pero mucho más exacta como fundada en el realismo integral de su maestro, Tomás de Aquino).

"A propósito de posiciones como la axiología de Max Scheler, o las de otros autores contemporáneos -los valores son cualidades que no caen bajo el dominio de la inteligencia y que escapan a lo verdadero y a lo falso; los valores no tienen contenido inteligible; los valores son cualidades puramente volicionales o emocionales; los valores constituyen una materia no-intelectual-, no podemos evitar el mirar esta clase de observaciones como ejemplos -escribe Maritain- de las aserciones irresponsables y verdaderamente insensatas de que son capaces los filósofos cuando están obsesionados por alguna idea fija. En definitiva: para los filósofos de que hablamos, los valores no son cualidades inteligibles más de lo que lo serían el buen gusto de una ensalada o de la miel, o la estimulación deleitable de un jazz. Nadie niega que haya emociones, voliciones y tendencias implícitas en los juicios de valor, pero habría que probar además que tales juicios no contienen más que eso, cosa que no es solamente arbitraria, sino absurda. Ni la razón especulativa, ni la razón práctica pueden prescindir de los juicios objetivos de valor"<sup>167</sup>.

*El conocimiento por connaturalidad (por inclinación afectiva, en la terminología de Maritain), no es racional en su modo, "pero aquellos filósofos se han equivocado porque han desconocido la extensión del dominio de la razón. Desde el momento en que no estaban en presencia de un conocimiento de tipo científico, concluyeron de ahí que no había en absoluto conocimiento, que los juicios de valor son pura y simplemente irracionales, ajenos a la esfera de la razón, y que se trata simplemente de una orquestación emocional cuya causa es la sociedad". En realidad, el conocimiento originario por connaturalidad (de la Trascendencia creadora y de los valores éticos) aunque no sea racional en su modo, es racional en su raíz; es un conocimiento por inclinación, pero las inclinaciones de que aquí se trata, son las de la naturaleza injertada de razón.*

<sup>166</sup> Cfr. *Antropología del Concilio Vaticano II en Juan Pablo II*, Madrid 1996, 156 ss.

<sup>167</sup> J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de la Filosofía moral*, cit., 76 ss, que añade: "no hay intuición moral a la manera de un sexto sentido, ni sentimiento moral a la manera de una revelación de la naturaleza, como lo creen algunos moralistas ingleses. Tampoco tiene sentido pretender, con la escuela positivista o sociologista, reducir los valores a sentimientos subjetivos debidos a la impronta social y privados de todo contenido inteligible, de toda capacidad, de toda posibilidad de ser verdaderos o falsos".

Es la *experiencia de la comunión de participación en un "nosotros"* que remite, por inferencia espontánea, en la *perspectiva de la 4ª vía* -a una persona trascendente (que a la luz de la fe sabemos que es un Nosotros imparticipado, la comunión trinitaria)<sup>168</sup>.

Dios es así conocido de manera negativa y asintótica o direccional; como un Tú absoluto trascendente al mundo, co-afirmado en la afirmación del tú intramundano del amor benevolente y desinteresado (*alter ego*), que todo lo penetra, fundando la propia objetividad en la comunión de amor (la sutil arista del "entre" de Martin Buber) del "nosotros", emergente del Amor creador. Es decir, como *una respuesta-tendencia ontológica a una invocación del Absoluto, que se autorrealiza en la comunidad del nosotros*.

Aunque esta advertencia intelectual está de hecho mediada por el principio de causalidad, se diría que no ha mediado proceso alguno de inferencia metafísica; se advierte sólo de una manera *vivida* como condición ontológica de posibilidad de la situación descrita. En este sentido puede ser calificada de cuasi-intuición del Absoluto como Persona trascendente fundamento del "nosotros".

Las argumentaciones en que se explicita en todo su rigor crítico y apodíctico la inferencia metafísica del Dios de la Teodicea, en especial la 4ª vía de la participación -correctamente interpretada en una presentación antropológica- son captadas, por connaturalidad y sin discurso explícito, en una unidad integral: en una articulación originaria que excede en fuerza de convicción a la síntesis sistemáticamente articulada de las mismas. *El sentido antropológico de la Teodicea es ante todo, como decíamos, el de elevar una previa convicción intelectual a una rigurosa y explícita, aunque inadecuada, intelección convincente*.

JUAN PABLO II afirma que la mentalidad positivista que se desarrolló con mucha fuerza entre los siglos XIX y XX, hoy va, en cierto sentido, en retirada. *El hombre contemporáneo esta redescubriendo lo "sacrum"*, si bien no siempre sabe llamarlo por su nombre.

<<El pensamiento, al alejarse de las convicciones positivistas ha hecho notables avances en el descubrimiento, cada vez más completo, del hombre, al reconocer, entre otras cosas, el valor del lenguaje metafórico y simbólico, para acceder a la verdades extrasensoriales o transempíricas, siempre en la mediación de la experiencia empírica o sensible, analógica -como califica el libro de la Sabiduría (13,3). La hermenéutica contemporánea -tal como se encuentra, por ejemplo, en las obras de Paul RICOEUR o, de otro modo, en las de Emmanuel LÉVINAS<sup>169</sup>- nos muestra desde nuevas perspectivas la verdad del mundo y del hombre, una más honda comprensión del misterio de las trascendencia de Dios, lo sagrado...

a través del "*logos simbólico*", por ejemplo, en la experiencia religiosa de las *hierofanías*, que - como veremos en el c.3- no es exclusiva de la "*forma mentis*" del primitivo.

<<Por eso, para el pensamiento contemporáneo es tan importante la *filosofía de la religión*; por ejemplo la de Mircea ELIADE y, entre nosotros, en Polonia, la del arzobispo Marian JAWORSKI y la de la escuela de Lublin. *Somos testigos de un significativo retorno a la metafísica (filosofía del ser) a través de una antropología integral*. No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia constitutiva para él, a Dios. Esto está dicho, obviamente, sin querer negar en absoluto la capacidad de la razón para proponer enunciados conceptuales verdaderos sobre Dios y sobre la verdades de la fe, de las cuales son complementarias y convergentes>>.

Según Juan Pablo II, <<lo que Sto. Tomás definía como *actus essendi* con el *lenguaje de la filosofía de la existencia*, la filosofía de la religión de Mircea Eliade, o de la *escuela polaca de Lublín* (a la que él perteneció, muy influido por Max Scheler y los filósofos del diálogo, de inspiración bíblica y orientación personalista), lo expresan con las *categorías de la experiencia antropológica*. A esta experiencia han contribuido mucho los filósofos del diálogo, como Martin Buber o E. Levinas. *Y nos encontramos ya muy cerca de Sto. Tomás, pero el camino*

<sup>168</sup> Maritain sólo sugiere esas implicaciones que acabo de hacer, acordes con el personalismo de inspiración bíblica, que ha influido en la Gaudium et Spes del concilio Vaticano II).

Cf. J. MARITAIN, *Une nouvelle approche de Dieu*, en "Nova et Vetera", abril-junio, 1946 (Cf. *Raison et raisons*, c. VII) (recogido en "Aproches de Dieu", traducido por Ed. Encuentro, 1995). Yo mismo he procurado explicitar esta dialéctica inmanente a la experiencia humana de la comunión de perfecta amistad en un estudio del año 1969, que creo apunta a la interpretación que sugiere Juan Pablo II, de aquellos autores personalistas que tanto han influido en él. Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, *Amor y apertura a la trascendencia*, "Anuario filosófico" 1969. cit. Aquí resumo, a continuación, la tesis de aquél escrito ya lejano en el tiempo, pero que me parece más "actual" ahora, a la vuelta de casi 30 años.

<sup>169</sup> El redescubrimiento de la hermenéutica simbólica de lo "sacrum", connatural a la "*forma mentis*" simbólico-mítico del primitivo, en la toma de conciencia de las hierofanías que describiera Mircea ELIADE, pero de valor permanente... No cita a X. ZUBIRI, que aventaja inconmensurablemente, en rigor y profundidad, a los filósofos del diálogo Es el triste sino de la cultura española desde el S. XVIII excluida "*a priori*" por un cierto chauvinismo "ilustrado", pese a cierta brillantez formal de oropel, del que se quejaba, no sin fundamento, el hispanista profesor de Toulouse Alain GUY, especialista en la historia del pensamiento español (Cfr. *La Philosophie espagnole*, París, PVf, 1995), y recientemente fallecido-, aunque en parte la culpa es de cierto sector ilustrado del propio pensamiento español, que desprecia tantas valiosas aportaciones de la filosofía española, del último siglo en especial, ignorándolas con un lamentable sectarismo en la misma medida en que las ignora (como ha observado J. MARIAS).

*pasa no tanto a través de ser y de la existencia como a través de las personas y de su relación mutua, a través del yo y el tú. Esta es una dimensión fundamental del hombre, que es siempre una coexistencia".*

<<¿Donde han aprendido esto los filósofos del diálogo? Lo han aprendido en primer lugar de la experiencia de la Biblia. La vida humana entera es un coexistir en la dimensión cotidiana -tú y yo- y también en la dimensión absoluta y definitiva: yo y TÚ. La tradición bíblica gira en torno a este TÚ, que en primer lugar es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de los Padres, y después el Dios de Jesucristo y de los apóstoles, el Dios de nuestra fe.

>>Nuestra fe es profundamente antropológica, está enraizada constitutivamente en la coexistencia, en la comunidad del pueblo de Dios, y en la comunidad con ese eterno TÚ. Una coexistencia así es esencial para nuestra tradición judeocristiana, y proviene de la iniciativa del mismo Dios. Está en la línea de la Creación, de la que es su prolongación, y al mismo tiempo es -como enseña San Pablo- la eterna elección del hombre en el Verbo que es el Hijo>> (Cfr. Efesios 1,4)<sup>170</sup>.

Las relaciones interpersonales son -en esta antropología integral personalista-, el medio privilegiado para un acceso noético al Tú trascendente y creador que emerge espontáneamente a la conciencia de quién las vive en una entrega sincera al otro, en un itinerario metafísico equivalente al de la cuarta vía tomista de la participación, "vivenciada" *in actu exercito* (según exponíamos antes).

La referencia que hace Juan Pablo II a E. Lévinas -que coincide con él en la misma formación fenomenológica- parece aludir a aspectos parciales de su pensamiento, pero -según J. Aguilar, buen conocedor del filósofo lituano- no a su núcleo. (Hay, de hecho, una confesada corriente de simpatía entre ambos autores. Lévinas dedicó un artículo hace años al pensamiento de K. Wojtyła (en *Communio*, 5 (1980) 87-90).

En Lévinas, en efecto, la relación con el otro, es una relación con lo absolutamente otro; no existe un mismo horizonte que es de otro modo, sino de *otro modo que ser*, como reza el enigmático título de una de sus obras más importantes: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (Martinus Hihjoff, La Haya 1974; traducido al español. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987). En su empeño por subrayar la absoluta trascendencia del otro, intenta evitar la "contaminación del ser", que establecería algún elemento común y -en último término- acabaría por reducir la alteridad a una apariencia, o a un estado transitorio dentro de un proceso cuya culminación lógica sería la reducción a lo mismo.

Lévinas se empeña en negar la experiencia ontológica (desde la cual piensa y escribe, pues de lo contrario debería imitar "el mutismo de las plantas", y evitar hasta el uso del verbo *ser* -siempre que puede lo hace, pero no puede casi nunca-) para no comprometer la trascendencia del Otro, que se revela en el *rostro*, inquietante y comprometedor. Se debate entre la verdad de sus atinadas intuiciones y un nominalismo de fondo que le ocultó la *vía de la trascendencia* de la analogía del ser, allende el cual no "hay" sino la nada y el absurdo.

Es preciso admitir que la relación con el "otro" implica relación con el Otro trascendente, pues toda auténtica experiencia de alteridad supone el Infinito fundante y personal como condición ontológica de posibilidad (así lo mostramos aquí cumplidamente). De hecho, Lévinas juega con una calculada ambigüedad al hablar del otro, de modo que no se sabe si se está refiriendo a Dios o a otro hombre.

Lévinas sitúa al otro, no en el presente, sino en una enigmática ausencia. "Lo presente es lo que comparece ante el sujeto para ser juzgado intelectualmente por él, lo que supone un acto de violencia". Y esa violencia ha sido ejercida -acusa Lévinas desmesuradamente. por toda tradición filosófica. El Otro está más allá del tiempo sincronizable, pero está más allá también del ser y del no ser, y remite a un pasado inmemorial donde estaría el origen de toda significación, a un "tiempo" no recuperable del que sólo conservamos una huella. Estamos en *Plotino* y en el "tiempo mítico" de las religiones cósmicas<sup>171</sup>.

Xavier Zubiri, entre los representantes más calificados de la filosofía contemporánea, es, sin duda, uno de los que ha mostrado con mayor profundidad y rigor la raíz que funda y plantea al tiempo la pregunta filosófica acerca de la prueba de Dios -mucho mayor que la de los filósofos del diálogo, más conocidos, de momento, pero aquejados de cierta superficialidad ensayística-, con su conocimiento de la teoría de la religación, constitutiva de la persona.

<sup>170</sup> JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, entrevista de V. MESSORI, Trad. P. A. Urbina, Madrid 1995, 53 ss.

<sup>171</sup> En el fondo, Lévinas quiere construir su filosofía sobre una ausencia total de fundamentos. Esta es precisamente la función que atribuye al otro, porque considera que es el único modo de alcanzar la trascendencia. De ella, como buen judío, tiene sed. Véase J. M. AGUILAR, "Más allá, el otro", en *Atlántida*, 1992, 12, 448-458 (con una escogida bibliografía). En España, las publicaciones más importantes sobre este autor son las escritas o recopiladas por el profesor de la Complutense, Graciano GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, y -sobre todo- el excelente libro de J. M. AGUILAR, *Trascendencia y alteridad*. Estudio sobre E. Lévinas, Pamplona, 1992.

<<La razón no intentaría establecer y precisar la índole de Dios como realidad (la *Divinidad*) si previamente la estructura ontológica de su persona, la religación, no está dada a la inteligencia, por el mero hecho de existir personal y religadamente, en el ámbito de la *deidad*>><sup>172</sup>.

La *deidad* es como el horizonte del que emerge un primer presentimiento de Dios, el ámbito trascendental de la apertura del hombre como inteligencia sentiente a lo real *ut sic*; el título de un ámbito que la "razón inquiriente" -apoyada en la "inteligencia sentiente"- tendrá que precisar. Aunque sería impropio exponer aquí la teoría zubiriana de la *religación del hombre como realidad personal a la deidad*, resumiré los aspectos de la misma que juzgo más interesantes en orden a mi propósito actual.

La existencia de la persona lleva en sí un constitutivo fundamental de trascendencia ontológica (*apertura trascendental* -en mi terminología, no en la de Zubiri-) y en cuanto esta trascendencia se orienta a *lo absoluto*, se llama -en acto primero- *religación* a la realidad como tal. Ella es la que nos lleva a conocer, al implantarnos en la realidad.

<<Hay en el *conocimiento* dos dimensiones distintas: la una, lo conocido efectivamente en el conocimiento; la otra, lo que nos lleva a conocer. El hombre es llevado a conocer su propio ser. Y precisamente porque su ser está abierto y religado a Dios (a través de la *deidad*), su existencia le lleva necesariamente a un conocimiento de Dios. Es más: su existencia es constitutivamente un intento de tal conocimiento>>.

*En acto segundo, esta constitutiva apertura religada de la persona se refleja en la apertura intelectual y volitiva al carácter absoluto de lo real "ut sic", como ultimidad fundante: como poder dominante, posibilitante del vivir e imponente de una misión, impulsando a su libre realización". El hombre consiste en patentizar cosas y patentizar a Dios, bien que ambas potencias sean de distinto sentido. Sólo puede serle patentizado al hombre con respecto a Dios el ámbito de fundamentalidad o religación de su ser, por la que está abierto constitutivamente a El (en acto primero). Ella hace posible e impone la relación cognoscitiva que conduce a Dios.*

<<Nos lleva, sin remisión, a tener que planteamos el problema de Dios". Si es necesitante "el retorno que nos llevó desde las cosas a entendernos a nosotros mismos, es todavía más radical aquel retorno en el que, sin pararnos en nosotros mismos, somos llevados a entender, no *lo que hay* sino *lo que hace que haya*>><sup>173</sup>.

Bien entendido que -según aclaración expresa de Zubiri- sólo después de haber mostrado explícitamente la condición no absoluta del mundo *ut sic*, nos será patente que la religación remite a una Realidad absoluta a él trascendente, de la que la *deidad* sería mero reflejo especular intramundano.

Sin embargo, para que sea cognoscible Dios por el hombre, debe poder ser alojado en el *es*. Pero el *es* lo leemos ante todo en el *hay*, y Dios no está, para nosotros, en el ámbito de "lo que hay". Se nos revela tan sólo como "lo que hace que haya", como el fundamentar mismo de "lo que hay". No lo conocemos, pues, en sí mismo de manera positiva, porque no es posible ningún *es* respecto a Dios. Sólo podemos advertirlo originariamente a manera de inclinación, de conocimiento implícito de lo que hace que haya lo que hay, fundando. Se trata, pues de un *presentimiento* que implica una visión de Dios en el mundo y del mundo de Dios como fondo fundante absoluto, de toda la realidad y a ella trascendente, que nos obliga, como consecuencia, a ampliar la *ratio entis* que constituye el todo del mundo, y que nos plantea el problema del conocimiento explícito de tal fundamento absoluto<sup>174</sup>.

La religación se desvela en un análisis del ser personal del hombre, en que se descubre que la existencia le está enviada, como algo impuesto que nos hace ser. El hombre por sí mismo no es. Su nihilidad ontológica es radical: por sí solo no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser. Descubrimos entonces que estamos obligados a existir porque previamente estamos religados a algo que nos hace existir. Esto es algo previo que nos hace ser: la realidad.

Al hombre le viene la vida personal de la realidad y en función de la realidad. Tres momentos asigna Zubiri a la realidad como apoyo: 1. El momento de *ultimidad* trascendental: de forma última nos enfrentamos con las cosas y nos realizamos con ellas porque somos reales.

<sup>172</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, cit, 322.

<sup>173</sup> *Ibid.* y, 326.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 328.

2. El momento de *posibilitación*: es la realidad la que posibilita que el hombre vaya cobrando la figura de su ser. El animal jamás alcanza a enfrentarse ni con las cosas ni con los contenidos determinados como reales, sino tan sólo como estímulos que se agotan en la afección misma que originan en el animal. En cambio es la realidad la que posibilita en el hombre su realización como persona, ya que es posibilidad de apertura. 3. El momento de *imposición*: la realidad es lo que impulsa al hombre a realizarse, ya que el hombre no sólo se realiza en la realidad sino por la realidad. El hombre no puede desentenderse de la realidad sino que ésta se le impone, como algo indispensable para hacer su propia vida; se le impone porque siempre ha de contarse con ella y nunca podemos dominarla.

Esta versión del hombre a la realidad en tres momentos, como ultimidad posibilitante de nuestro peculiar modo de ser e imponente de nuestra realización personal es denominada por Zubiri "religación". El hombre se realiza "en" (ultimidad), "desde" (posibilitación) y "por" (imposición) la realidad. "La existencia humana no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religación es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, *la religación o religión no es algo simplemente que se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión sino que, velis nolis, consiste en religación o religión*. Por esto puede tener o no tener, una religión, religiones positivas.

El descubrimiento de la religación con lo real coloca así al hombre en situación de "inquietud" y lo lanza a la búsqueda del fundamento. "En su religación al poder de los real - escribe- el hombre está formalmente apoyado en Dios, trascendente *en* las cosas... La esencia de la religación es precisamente la tensidad teologal entre el hombre y Dios... El hombre está inquieto porque su Yo consiste formalmente en una tensión, en una tensidad con Dios".

Esta religación ontológica, fundamental y radical, nos viene dada. Nos encontramos a nosotros mismos ya religados. En esta religación es en lo que realmente existe y consiste nuestra existencia. Desde esta perspectiva el ateísmo es un problema y no una situación primaria del hombre. "Si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en *descubrir* a Dios, sino en la posibilidad de *encubrirlo*".

Esta posición de Zubiri -progresivamente matizada con nuevas y más rigurosas elaboraciones, en función de la definitiva maduración de su metafísica -que es una "reología" (en la que la "la realidad" -como "de suyo"- es el primer trascendental) -cuya vía de acceso es una nueva y original "neología" (desarrollada en su conocida trilogía sobre la inteligencia; "*inteligencia sentiente*", "*inteligencia y logos*", "*inteligencia y razón*")<sup>175</sup>- recuerda a otras tan conocidas como la del *Cardenal Newman*, precursor del personalismo de este siglo que exponía sus intuiciones, de gran valor filosófico, sin pretensiones de fundamentarlas de un modo radical en un sistema metafísico rigurosamente desarrollado, como ocurre en Tomás de Aquino o en Zubiri <sup>176</sup>.

La demostración metafísica de la existencia de Dios, Newman la juzga como "demasiado profunda y sutil, además de compleja e indirecta". "Las pruebas clásicas de tipo deductivo-nos dice-, no me dan calor ni me iluminan; no destierran el invierno de mi desolación, ni hacen despuntar los brotes y crecer las hojas dentro de mi, ni alegran, en fin, mi ser moral". Pero eso no quiere decir que carezcan de valor.

<<Todos consideramos espontáneamente *la doctrina de la existencia de Dios* como una especie de principio fundamental, o como un supuesto necesario. *Lo que menos importa son las pruebas, antes bien, ha sido introducida en su espíritu*; a modo de verdad que ni se le ocurre ni puede negar, *tantos y tan abundantes son los testimonios de que dispone en la experiencia y en la conciencia* de cada individuo. Este no podrá desarrollar el proceso demostrativo ni podrá indicar cuales son los argumentos particulares que contribuyen de consuno a producir la ceridumbre que lleva a su conciencia. Pero *sabe que está en lo cierto y ni quiere dudar ni se siente tentado a hacerlo*, y podría (en caso de que fuese necesario) indicar por lo menos los libros o las personas que podrían proporcionarle las pruebas formales sobre las que se funda el conocimiento de la existencia de Dios, así como el proceso demostrativo, irrefutable y científico que de ahí se deriva, capaz de resistir los ataques de los escépticos y de los librepensadores>>.

<sup>175</sup> Puede verse una exposición de la religación más desarrollada en X. ZUBIRI, *El Hombre y Dios*, Madrid 1984, 81 ss y *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, 41 ss. En el IV capítulo de este estudio exponemos algunos desarrollos de esta sugerente teoría de Zubiri. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Contribución al estudio de "Sobre la esencia", Unidad y respectividad en Zubiri*, "Documentación crítica iberoamericana de filosofía y ciencias afines" (Sevilla), I (1964-5), 100 ss. J. VILLANUEVA, *Modulación de la realidad y modulación de la esencia en Zubiri*, Espiritu XLVII (1998), 169-190. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, Barcelona 1986.

<sup>176</sup> Cit. por PRYZWARA, KARRER, Newman, 1928, I, 7 y ss.

Se podría pensar que la mirada a la naturaleza visible bloquea para Newman el acceso a Dios. Pero -observa acertadamente *J. Morales*, buen conocedor de su pensamiento- no ocurre así. La perspectiva más agustiniana de interioridad y la viva percepción del *Ens Realissimum* en el fondo de la conciencia, que privilegia nuestro autor, no se opone en él al hecho de que la experiencia sea el horizonte cognoscitivo donde sucede la experiencia de Dios, por una suerte de inducción a partir de la realidad mundana. Esto significa, que lo que parece una relación inmediata entre Dios y la conciencia, que podría prestarse a objeciones de mero subjetivismo, es una relación que *se halla mediada por el mundo exterior visible* (y de modo particular -en el ámbito de la fe- en la Iglesia como lugar privilegiado para la comunión de los hombres con Dios. La Iglesia es aquí además criterio final de legitimización y comprobación de toda experiencia religiosa).

*Newman* designa a la operación del espíritu humano que hace posible el asentimiento real a las verdades de orden religioso, sean naturales o sobrenaturales, con el verbo *To realice* (captación real), y lo contrapone al conocimiento nocional abstracto de lo divino (*El asentimiento religioso*, 115). Este término, que desempeña una función muy preeminente en su concepción religiosa, significa hacer de la verdad una realidad viva y plena, apropiarse un pensamiento, un sentimiento o un hecho de tal modo que se experimente plenamente la impresión vital que de ellos deriva: es ser uno consciente a la vez de sí mismo y del objeto conocido. Solo la aprehensión real de una verdad cristiana suministra la fuerza para actuar, mientras que “*the mere hereditary christian who has never realized the truth wick how holds is able to do nothing*”. Pocas palabras se encuentran con tanta fuerza en sus escritos como “*to realice, reality, real, unreal*”. *Newman* se dedica continuamente a establecer la diferencia entre lo real y lo irreal. El criterio para la distinción entre ambos se encuentra en aquella única realidad esencial que se anuncia sin interrupción en el sentimiento de la presencia de Dios. Lo que no puede sostener la confrontación con esa realidad no encierra para él valor alguno.

*Newman* entiende el acto central de la realización o vivencia real, no meramente nocional o abstracta y discursiva de la realidad divina, no de un modo antiintelectualista, sino como la profundización de una percepción intelectual en el marco de una percepción experimental de toda persona.

“Cuanto más plenamente está la mente poseída por una experiencia, tanto más vivo y profundo será su asentimiento. Entre experiencia y razón filosófica existe una relación profunda. La experiencia no es sólo punto de partida de la razón, sino que tiene que ver con la totalidad de la vida espiritual consciente, en su génesis y en su desarrollo. Puede decirse que la experiencia religiosa engloba y contiene dentro de sí misma a la razón creyente del teólogo. La razón se inscribe en la experiencia; y ésta precede, envuelve y sobrepasa a la razón, logrando, mediante la gracia, certezas que trascienden la lógica de los argumentos racionales, e impulsando decisiones personales de gran significado<sup>177</sup>.”

Este ensayo de *Newman* sobre el asentimiento religioso está en plena sintonía con la doctrina de Tomás de Aquino del conocimiento por connaturalidad que antes exponíamos, si bien se echa de menos en él una fundamentación filosófica más rigurosa. No era un filósofo, pero sí un gran intuitivo, muy inspirado sin duda por el Espíritu de Dios.

#### IV. APERTURA A DIOS Y LA RELIGIÓN DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA ANGLOSAJONA

En el mundo anglosajón, en el ámbito de la *filosofía analítica* -donde menos, quizá, cabía esperarlo- se ha producido, como veíamos en el capítulo I, una apertura la misterio de Dios desde el análisis lógico, en buena parte por influjo del pensamiento de *Wittgenstein* en su segunda época más madura (en su etapa de Cambridge, donde ejerció su tarea intelectual desde los 41 años). Se ha observado que si tradicionalmente ha sido Alemania el punto de mira para los estudiosos de la filosofía de la religión, desde hace unas décadas en esta parcela de la filosofía -como en otras muchas esferas del saber-, el mundo académico anglosajón se ha convertido en una referencia indispensable porque ofece tratamientos e ideas más sugerentes y razonables que las aportadas por el mundo cultural germánico o por el francés<sup>178</sup>.

<sup>177</sup> *El sentimiento religioso*, 62. Cfr. J. MORALES, *Experiencia religiosa en Newman*, en *Scripta Theol.* XXVII (1995), 88-91.

<sup>178</sup> A mi personalmente me parecen de un valor muy superior -no en cantidad, que es de enorme amplitud en el mundo anglosajón- las aportaciones de otras áreas culturales como la nuestra -por su mayor profundidad y rigor- tales como el estudio sobre el problema filosófico de la historia de las religiones, y de la fundamentación radical del fenómeno religioso que hace X. Zubiri, o las acertadas reflexiones de M. Guerra sobre la historia de las religiones y su interpretación del fenómeno religioso. Pero la carencia metafísica actual -consecuencia del olvido del ser, denunciado por M. Heidegger- explica su escasa difusión en el mundo anglosajón e incluso del germánico y el francés (ambos en profunda crisis antimetafísica, a mi parecer). Habrá que esperar al cambio de época

La encíclica *Fides et ratio* subraya la armonía entre la razón y la fe en su común interés por las cuestiones últimas cuya respuesta definitiva sólo puede dar la fe. Por eso Juan Pablo II invita a todos los filósofos a buscar la verdad abriéndose también a la fe, y llama a los pensadores cristianos, en particular, a renovar la filosofía aportando su visión de creyentes. Un trabajo filosófico de esa naturaleza -y *síntoma auroral de una nueva época* que se adivina profunda y genuinamente religiosa, superada la decadente religiosidad “light” del “pensiero devole” postmoderno, tipo “New Age” (al que haremos referencia en el capítulo VII)-, *es la actual filosofía analítica de la religión muy floreciente en el mundo cultural de habla inglesa*<sup>179</sup>.

Es un hecho, que -como ha constatado M. D. Beaty- “en nuestros días disponemos de muchos más libros escritos por filósofos y que se centran en temas religiosos fundamentales. De hecho, las principales editoriales están iniciando nuevas series dedicadas a temas de filosofía de la religión y teología filosófica”. Ya la revista *Time* había advertido en 1980 como un fenómeno inaudito el hecho de que en Estados Unidos “algunos investigadores están combatiendo el ateísmo y puliendo los argumentos a favor del teísmo -que desde la Ilustración no estaban de moda-, usando las mismas técnicas modernas de la filosofía analítica y de la lógica que antes se usaron para desacreditar esas mismas creencias”.

El filósofo *J. Kellenberger* precisaba años más tarde esta misma idea: “La filosofía analítica contemporánea de la religión, en contraste con la primera filosofía analítica, tiene una orientación positiva respecto de la religión; y quizá sea ésta su principal característica”, la cual se manifiesta en “el esfuerzo por defender las credenciales epistémicas de las creencias religiosas”.

La historia del pensamiento parece haber dado la razón a la dimensión socrática, abierta a la trascendencia e interesada vitalmente en Dios, que caracterizó el pensamiento del Wittgenstein más maduro<sup>180</sup>.

*La característica de esta filosofía de la religión es su enraizamiento en la lógica.* Curiosamente, ya *Guillermo de Ockham*, a comienzos del siglo XIV, dedicó a los estudios lógicos un especial interés (que es la raíz epistémica de la modernidad, hoy en crisis, cuya filosofía -el nominalismo- iba a dominar el mundo académico europeo durante casi tres siglos. *Descartes* y *Lutero* se formaron en ese nominalismo). De modo análogo, a comienzos del siglo XX se produce un resurgimiento del interés por la lógica, como clave para desarrollar una filosofía del lenguaje. Sus pioneros son germánicos (*Gottlob Frege* y, posteriormente, los interrogantes del llamado *Círculo de Viena*), pero entre ellos se encuentran también algunos anglosajones como *Bertrand Russell*.

El vínculo entre ambos núcleos de pensamiento, el continental y el británico, será *Ludwig Wittgenstein* (1889-1951), lógico vienés que desde 1930 se instala en Cambridge, donde destaca como alumno de Russell y en seguida como escritor y como maestro. Bautizado católico, no había recibido educación cristiana y sufrió el influjo del indiferentismo religioso familiar. Sin embargo, su lúcida inteligencia -ya Russell hablaba de él como de “un genio”- le llevó a mantener siempre una honda preocupación religiosa<sup>181</sup>.

Así como su maestro, *Sir Bertrand Russell*, utilizó el prestigio de su cátedra para pontificar a favor del marxismo, del amor libre y de un ateísmo militante, Wittgenstein no sólo experimentó una singular fascinación por lo religioso, sino que desarrolló una filosofía caracterizada por su fundamental *respecto* ante la religiosidad. Como él mismo explicaba a su discípuloa y sucesora en la cátedra de Cambridge, *Elisabeth ASCOMBE* -que era y es católica-, “la ventaja de mi pensamiento es que, si crees a Spinoza o a Kant -por ejemplo-, eso interfiere con tus creencias religiosas; pero si me crees a mí, no sucede nada análogo”.

Su primera obra (*Tractatus logico-philosophicus*, 1922) comienza con la conocida y apodíctica sentencia: “Acerca de lo que no se puede hablar, es preciso guardar silencio”. Pero, a la luz de su pensamiento, esta prohibición no es tanto la de nombrar lo inefable, sino la de parlotear acerca de las cosas divinas: es, por principio, un freno a cualquier discurso ateo o antiteísta, pues el ateo como tal carece de una experiencia empírica de la no-existencia de Dios.

---

que ya se adivina, que seguirá -a no dudarlo- a la actual decadencia intelectual de Occidente, consecuencia de haber renegado de sus raíces sapienciales

<sup>179</sup> F. CONESA, gran conocedor del tema, ofrece un completo, competente y documentado *boletín bibliográfico “Filosofía analítica y epistemología de la fe*, en “*Scripta Theologica*” XXVII (1995), 219-269.

<sup>180</sup> J. M. ODERO, *Un pensamiento abierto a la fe*. Análisis “Aceptensa” 1998 n. 139.

<sup>181</sup> Cfr. J. M. ODERO, *La moderna filosofía anglosajona de la religión*. Análisis, Aceptensa (18-XI-1998). Como él mismo explicaba a su discípuloa y sucesora en la cátedra de Cambridge, *Elisabeth Anscombe* -que era y es católica-, “la ventaja de mi pensamiento es que, si crees a Spinoza o a Kant -por ejemplo-, eso interfiere con tus creencias religiosas; pero si me crees a mí, entonces no sucede nada análogo”.

Por eso, en esa misma obra defiende la actitud *mística* ante aquello que nuestro discurso no puede aferrar ni dominar, porque no son “hechos” visibles tangibles, sino valores existenciales: el sentido de nuestra vida y la noción de un Dios que determina lo que está bien o mal en nuestro actuar.

Durante su magisterio en Cambridge se desarrollaría esa faceta ya antes incoada (aunque malinterpretada por muchos). Se habla así del *segundo Wittgenstein*, el autor de una filosofía novedosa que solo sería conocida en círculos más amplios por escritos publicados tras su muerte<sup>182</sup>. En los últimos años asistimos a un proceso de redescubrimiento de su pensamiento en torno a este último tema, que ha sido posible, en parte, gracias a la publicación de sus diarios y libros de notas así como de las memorias de algunos discípulos suyos en los que la creencia religiosa aparece vinculada a la búsqueda del sentido de la vida. “La entera existencia de Wittgenstein se caracteriza y comprende como una larga búsqueda del indecible, como un caminar fatigoso e incierto hacia Dios, entre rechazos y dudas, reflexiones e incertezas, nostalgia y deseo”. Un buen testimonio de ello es el hecho de que uno de sus discípulos y amigos, *Norman Malcolm*, pasó de pensar que la religión no ocupaba un puesto central en el pensamiento de Wittgenstein a reconocer la importancia que tenía y acabar escribiendo un libro sobre Wittgenstein y la religión.

Algunos discípulos de Wittgenstein, como el galés *Dewi Z. Phillips*, y el mismo *Norman Malcom*, ponen el acento en la dimensión fideísta de la religión, en la cual Wittgenstein no buscaba ni pruebas ni se interesaba por alcanzar mediante ella conocimientos determinados acerca de Dios. Hasta el punto de que podría pensarse que todas las religiones son equiparables. Según J. M. *ODERO* (Ibid) sería una notable imprecisión considerar a *Phillips* y *Malcolm* como “los auténticos herederos de Wittgenstein”. Éste, en efecto, no distinguía entre signos de credibilidad y pruebas demostrativas de lo creído; intuía que bajo la palabra de Dios late fundamentalmente la referencia a una persona a la cual éticamente se debe creer. Pero Dios es inefable, en cuanto hemos de referirnos a Él con las mismas palabras con que enunciamos hechos banales; la fe religiosa refiere esas palabras a imágenes o analogías que son inadecuadas al Misterio. *Wittgenstein* está en la misma línea de creyente enfrentado a la paradoja de la fe que caracteriza a *Pascal* y a *Kierkegaard*, como conocimiento testimonial propuesto por su discípula católica *Elisabeth Anscombe* y *J. F. Ross*.

Entre estos *neo-wittgenstenianos* ha de mencionarse, por el eco que ha despertado su pensamiento, el ex-presbiteriano inglés *John Hick*, de Birmingham, que ha impartido su enseñanza durante años en un *college* de Berkeley. *Hick* dice inspirarse en *Kant* y en *Wittgenstein* para proponer que Dios es inefable, de modo que nuestra experiencia religiosa -aun teniendo valor cognoscitivo- sólo se puede expresar mediante metáforas, que él denomina *mitos*. No sin un cierto maquiavelismo intelectual, para revalidar el carácter salvífico de las grandes religiones no cristianas, se ha empeñado en considerar que la Encarnación del Hijo de Dios no es sino uno de esos mitos. Desarrollando una actividad incansable y con ayuda de argumentos descaradamente retóricos se ha convertido en el principal promotor de la autodenominada *teología pluralista de las religiones* -de la que tratamos en el capítulo VII-, que básicamente es una nueva versión del *indeferentismo religioso*<sup>183</sup>.

*Alvin Plantinga* es uno de los autores de tradición protestante que intentan superar el fideísmo de los orígenes de la reforma, desde la propuesta de la filosofía analítica, en una apertura creciente de la Filosofía de la religión a la Teología natural, en armonía y fecunda simbiosis a la Teología de la fe. *Plantinga* ha lanzado activamente un reto dirigido a todos los cristianos que se dedican a la afilosofía en todos los países anglosajones: es legítimo y es razonable que ellos tengan, como cristianos, sus propios intereses y preferencias temáticas en la investigación; pero han de evitar perder el tiempo enzarzándose en cuestiones mucho menos relevantes iniciadas por filósofos de moda. Para evitar superficialidad temática debe abrirse a la luz de la revelación bíblica: “no hay razón alguna para que su pensamiento evite ser inspirado por la revelación cristiana, porque todo filosofar se lleva a cabo necesariamente desde una determinada pre-comprensión del mundo”<sup>184</sup>.

<sup>182</sup> En especial, *Philosophische Bemerkungen*, 1964; *The blue and Brown Books*, 1959; *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, 1966. La influencia de *Wittgenstein* no sólo se ha hecho notar en la filosofía del lenguaje -disciplina en la que fue un auténtico maestro- sino que se ha extendido después de su muerte a campos tan diversos como la epistemología, la ética, la psicología, la religión o la estética.

<sup>183</sup> Más adelante exponemos críticamente su pensamiento en el *excursus sobre Teología de las religiones*.

<sup>184</sup> Cfr. F. CONESA, *Dios y el mal. La defensa del teísmo religioso frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona 1996, excelente monografía sobre este conocido profesor calvinista de Notre Dame desde 1983, y exponente de la epistemología

Considera, además, que la fe cristiana puede y debe ser objeto de una justificación epistémica de naturaleza racional apologética, que incluye una teología natural que es para él inseparable -como a tantos otros pensadores analíticos americanos- de la filosofía de la religión (en contraste con muchos tratadistas de nuestro entorno cultural europeo continental, sobre *K. Rahner* y *X. Zubiri*).

---

reformada. Además, *Conesa* detecta en este A. una apertura creciente a la Teología natural en la menguada medida en que es posible desde sus presupuestos de la filosofía analítica. Sobre este tema F. CONESA, escribió un extenso estudio titulado *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Pamplona 1994.

## CAPÍTULO V. LA DIMENSIÓN SOCIAL E HISTÓRICA DEL CONOCIMIENTO Y DEL LENGUAJE RELIGIOSO.

La constitutiva dimensión social o coexistencial del hombre se refleja en acto segundo -en el plano cognoscitivo que funda la relación dialógica con Dios propia de la religión de manera inmediata- en una "forma mentis" común al medio cultural propio de un determinado grupo o época histórica. De ahí *la dimensión social, históricamente cambiante, del conocimiento religioso, que tiene su expresión en el lenguaje*. Es uno de los factores que influyen en el llamado *conocimiento por connaturalidad* que estudiamos en el capítulo IV, propio de la experiencia religiosa. No tratamos, pues, aquí, de sociología religiosa (en el sentido de la incidencia de la religión en la sociedad y sus formas de vida, como hacen Max Weber, Berger, Luckmann o Luhmann, por ejemplo), sino de los condicionamientos sociales del fenómeno religioso<sup>185</sup>, que tanta influencia tiene en él, con frecuencia negativa en la cultura actual de Occidente, por una difusa mentalidad cientista excluyente de la dimensión metafísica del conocimiento humano. Tal es el tema de este capítulo.

### I. LA SOCIALIDAD CONSTITUTIVA DE LA PERSONA HUMANA

*La incomunicabilidad e independencia de la persona no son, como hemos visto, absolutas*. A despecho de su unidad subsistente -mejor diríamos, para que sea ella posible- debe declararse esencial y *constitutivamente referida o religada a Dios* (Fuente de toda participación subsistente en el ser), y abierta -también constitutivamente, si bien con una repectividad a aquella absolutamente subordinada- *al cosmos irracional y las otras personas*<sup>186</sup>.

A Dios, porque el ser personal participado -único y a otros irreductible- se debe en última instancia a una relación única y singular con Dios, Bien Difusivo y Creador. Cada persona -la única criatura querida por sí misma, es la realización de un pensamiento creador particular e irreductible que manifiesta hacia afuera las perfecciones divinas. *¿Qué es la creación sino una relación al Amor difusivo que se entrega; llamada que afirma -voz en la nada- al objeto amado en sí y por sí?* El ser personal del hombre ha sido certeramente concebido como una "respuesta ontológica" a un Yo Divino: es yo en la medida en que es un tú.<sup>187</sup>

Ya tratamos de la esencial vinculación de hombre con el cosmos infrahumano. *Más radical es la apertura del ser personal a los otros hombres*. La estructura "dialogal" de la persona humana no se agota con aquella relación a Dios constitutiva de un ser -respuesta ontológica a una voz divina en la nada que la implanta en la existencia-: es también una respuesta ontológica a los otros yo humanos, que al hablarle, le hacen posible ser plenamente persona.<sup>188</sup> Es más, *la relación de la persona a los otros hombres* no puede ser considerada tan sólo constitutiva de un desarrollo perfectivo de su ser ya constituido; sino -como ya avanzábamos en el capítulo II- como *radicalmente constitutiva también de su ser mismo personal*. *El yo humano está creado para el tú*; es constitutivamente comunitario, como algunas direcciones de la vieja filosofía existencial que han ejercido indudable influencia en el personalismo contemporáneo ha puesto de relieve con singular énfasis, trayendo de nuevo a la conciencia viejas ideas cristianas, *la existencia humana es constitutivamente coexistencia*<sup>189</sup>.

### II. ESPÍRITU OBJETIVO Y TRADICIÓN

<sup>185</sup> Sobre esta distinción, cfr. J. De S. LUCAS, *Fenomenología de la religión*, cit. 38 y A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna*, cit 55 ss.

<sup>186</sup> "Existir -advierte ZUBIRI- pertenece al ser mismo del hombre; no es un añadido suyo. Vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos. Bien entendido que, este "con" no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida, sino uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana". X. ZUBIRI, *Naturaleza*, cit. 15 y 317.

<sup>187</sup> Este tema de las expresiones de la constitutiva repectividad del hombre -su dimensión coexistencial- aquí sólo aludida, la traté ampliamente en J. FERRER ARELLANO, *Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y trascendencia*, en Anuario Filosófico, 1994 (27), 893 a 922, y *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit., especialmente en caps. I-II y III.

<sup>188</sup> M BUBER, *L'io e il tu*. Ed. it. en "Il principio dialógico", Milán, 1959, 30.

<sup>189</sup> Aludo -aunque no exclusivamente- al *Mit sein* heideggeriano, de tan diverso alcance y significación de la que aquí se propone, aunque no faltan rasgos comunes. Sobre las relaciones sociales en los autores existencialistas, vide el estudio de L. GALAMINI, *Existencia e coesistenza; Le relazioni intersubiettive in alcuni aspetti del l'essenzialismo*. Milano. 1953.

*Una consecuencia de la socialidad propia de la constitutiva dimensión coexistencial de la persona humana, fundamento de la vida social -que he estudiado en otro lugar-<sup>190</sup>, es su reflejo en la dimensión social e histórica del conocimiento humano -que tiene su expresión en el lenguaje- y consecutivamente en su comportamiento que no puede menos de afectar a la experiencia religiosa.*

Entendemos por *cultura*, el ambiente artificial, secundario que el hombre superpone al natural en su vida social. Comprende el lenguaje, las costumbres, las ideas, las creencias, los hábitos, la organización social, los productos heredados, los procedimientos técnicos, los valores: si la cultura es una herencia social que el individuo recibe y transmite, entonces la tradición es algo inherente necesariamente a toda cultura<sup>191</sup>. M. Heidegger<sup>192</sup>, al evidenciar la historicidad del hombre, ha subrayado al mismo tiempo la dependencia del hombre de la *existencia transmitida*, la cual le ofrece posibilidades de comprensión que influyen no sólo sobre las decisiones prácticas, sino aun sobre la misma *autocomprensión* fundamental. H. G. Gadamer, siguiendo a su maestro Heidegger, ha rehabilitado la tradición y la autoridad dentro de una hermenéutica filosófica. Pero ha sido X. Zubiri, el que mejor ha desarrollado esas intuiciones, entretejiéndolas en una antropología filosófica coherente.

X. Zubiri ha estudiado con agudeza la estructura del influjo de la cultura "ambiental" de un medio social que él llama *apoderamiento de la verdad pública* en la inteligencia humana en tres momentos estructurales: *instalación, configuración, y posibilitación*<sup>193</sup>.

*La cultura dominante del medio social transmitido por tradición se impone a las personas miembros de una determinada colectividad, en forma de "hexis" dianoética* (hábito intelectual fundado en el hábito entitativo de la socialidad), a todos común, que: "les *instala* en un "mundo tópico" anónimo e impersonal; les *configura* prestándoles una común mentalidad ("*forma mentis*") que tiene su expresión en el *lenguaje* -con el que forma una unidad estructural-*posibilitándoles* tal selección y tal peculiar forma de articulación *originaria* (presistemática) de objetivaciones, y una peculiar visión del mundo históricamente cambiante. Equivale al *espíritu objetivo* (de Hartmann) o la "Weltanschauung" *pública*: la visión común del mundo en un determinado medio social, *toto coelo* diverso del "espíritu objetivo" de Hegel, que le es transmitido de unas generaciones a las siguientes por la *tradición*, categoría clave en Zubiri para entender la historia.

Para HEGEL, la historia y la sociedad entera, el *espíritu objetivo*, va pasando sobre los individuos y los va absorbiendo; va dejando de lado lo que hay en ellos de pura naturaleza absorbiendo tan sólo su recuerdo. Pero como observa justamente Zubiri, en primer lugar "no es verdad que el espíritu objetivo sea una "res" sustantiva. Es algo de una "res", el hombre, pero no es por sí mismo una "res", ni en el sentido del realismo social de Durkheim, ni mucho menos en el sentido de esa especie de metafísica sustancialista del espíritu objetivo. Hegel ha convertido en sustancia y en potencia de esa sustancia lo que no son sino poderes y posibilidades". (221)

*Cada animal infrahumano comienza su vida en cero*; solamente hay transmisión de ciertos tipos de vida unívocamente determinados por factores orgánicos, por ejemplo, la vida en el agua, en el aire, el ser roedor, etc. De ahí su carencia de tradición y por tanto de la historia. Pero gracias a estar vertido en la realidad, el hombre llevará una vida no enclavada sino abierta a cualquier realidad. Para ello no basta con que cada hombre reciba una inteligencia sino que necesita que se den a su intelección mismas formas de vida en la realidad. *El hombre no puede comenzar en cero.*

*La tradición* no es mera transmisión. La mera transmisión de vida del viviente tiene lugar transmitiendo los caracteres específicos y por tanto, la actividad vital. No transmite, pues, sino la "fuerza" de la vida. Pero en la tradición se transmiten

<<las formas de vida fundadas en hacerse cargo intelectivamente de la realidad; formas, por tanto, que carecen de especificidad determinada de antemano, y que en su virtud no se transmiten por el mero hecho de que se haya transmitido la

<sup>190</sup>Sobre el tema de la socialidad X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, cap. VI, "El hombre realidad social", 223 ss. y J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit., cap. III. *El fundamento metafísico de la persona*, cit.

<sup>191</sup> Cfr. Nota 1.

<sup>192</sup> Cfr. Nota 2.

<sup>193</sup> X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1983, 305; *Sobre el hombre*, cit., 262-282. Cfr. sus curso de 1968 sobre "El hombre y la verdad", todavía no publicado.

inteligencia; sólo se puede transmitir por entrega directa, por así decirlo, por un *tradere*. La tradición es continuidad de formas de vida en la realidad, y no sólo continuidad de generación del viviente>>><sup>194</sup>.

*De ahí la importancia en orden al progreso humano -o regreso si se esteriliza en conflicto de contrastación- que tiene la convivencia, en cada momento histórico, de tres generaciones con la lógica diversidad de mentalidades connaturales a la edad biológica. (No desarrollo el tema, lo dejo sólo apuntado).*

Toda tradición, por muy antigua que sea, es constitutiva para el que la recibe en el momento de la tradición; pero a su vez ese momento constituyente remite a otro momento constituyente anterior, y por eso la tradición en su constitución misma es ya continuativa y prospectiva. (...) La tradición en su dimensión prospectiva no afecta necesariamente a su propio contenido como realidad; afecta formalmente a las posibilidades que el contenido de la tradición otorga al hombre que se enfrenta con ellas.

Las tres dimensiones: la constitutiva, la continuativa y la prospectiva son tres dimensiones de este fenómeno único que es la tradición (ZUBIRI los pone en relación con las tres generaciones que conviven en cada momento histórico que en fecunda inter-relación contribuyen al cambio histórico de mentalidades y de sus expresiones culturales)<sup>195</sup>.

Lo que la entrega confiere a la inteligencia y la mente entera del hombre es que tenga una propia "*forma mentis*" que le hace ver la realidad de determinada manera. Por nacer en determinado momento de la historia el hombre tiene una forma de ver la realidad distinta de la que tendría si hubiera nacido en otro momento.

La *dimensión histórica del hombre*, entendida como la sucesiva realización libre de aquellas posibilidades de vida -de perspectivas de comprensión teórica y práctica, en última instancia- del sistema de las mismas que ofrece cada situación (en distensión temporal del pasado a cada nuevo presente) abre, pues, nuevas posibilidades de comprensión de cara al futuro. Con tal fundamento, puede hablarse de una *dimensión histórica de la verdad lógica humana*, si entendemos el sucederse temporal de las proposiciones judicativas en *conformidad* con la estructura de lo real, como una articulación de sucesos en los que se van *cumpliendo* de manera creadora (en cuanto emergentes de la condición libre del hombre) *nuevas posibilidades metódicas de intelección*, entre aquellas ofrecidas por la cambiante situación que nos configura y es por nosotros configurada. Es decir, si no la consideramos como un mero *hecho* intemporal de conformidad, sino en su carácter de acontecer incoactivo y progrediente en *dirección hacia* el misterio del ser que se revela en cualquier experiencia humana (*ad-aequatio*).

La perspectiva metódica de acceso cognoscitivo a la realidad, es, pues, un hábito intelectual, que está condicionado por la libre aceptación realizadora de alguna entre las varias posibilidades de comprensión que se le ofrecen al cognoscente en su trato con las cosas, con los otros hombres (en la vida social), y consigo mismo, en tal determinada situación histórica (según que se adopte una u otra actitud personal). Es, pues, libre la adopción de una u otra perspectiva metódica o esbozo posibilitante de comprensión con el que sale al encuentro noético de la realidad. Pero el encuentro cognoscitivo así libremente condicionado, es necesariamente uno y solo uno en cada caso: el connatural a la perspectiva metódica propia de la "*forma mentis*" que la posibilita y tiene su expresión en el lenguaje con el que forma una unidad estructural: nos abre los ojos a unos determinados aspectos de la realidad y nos los cierra para otros; ya nos encamina a la Trascendencia, ya nos obtura la vía noética hacia ellas.

A esa misma *dimensión social e histórica del conocimiento humano* (que estudia la psicología social) hace referencia la conocida *distinción orteguiana entre "ideas" y "creencias"* (en el conocido ensayo del mismo título). Las primeras son aquellas que tenemos por descubrimiento personalmente fundado, Las creencias son "ideas que somos" -no vienen dadas como indiscutibles por el secreto influjo de las vigencias sociales e históricamente cambiantes- y desde ellas como *a priori* cognoscitivo emergen aquellas primeras más o menos condicionadas<sup>196</sup>.

<sup>194</sup> "El falso concepto de historia natural es lo que ha llevado a considerar a veces que la historia es una prolongación de la evolución. Por eso, el mecanismo de la evolución es "mutación" en generación; el mecanismo de la historia es "invención" en entrega. La historia consiste en la continuidad de formas de vida en la realidad, mientras que la evolución es un fenómeno de mera continuidad en la constitución del viviente mismo". Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit 202 ss.

<sup>195</sup> Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., 262-8.

<sup>196</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Madrid 1934 y *La idea de principio en Leibniz*, editado póstumamente. Cf. J. H. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, en "Revista de Occidente" 1964, 154 ss.

Las primeras son aquellas, cuyo ser consiste en el hecho de que piensan. Son ideas que tenemos. Las segundas son ideas que poco a poco, por costumbre, se han hundido en la fuente inconsciente de la vida. Ya no pensamos en ellas, sino que contamos con ellas: "No son ideas que tenemos, sino ideas que somos..." son nuestro mundo y nuestro ser". En un libro póstumo sobre Leibniz, Ortega formulará esta distinción fundamental aguda y elegantemente: "Darse cuenta de una cosa sin contar con ella... eso es una idea. Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella..., eso es una creencia".

*La creencia es la categoría fundamental de la interpretación orteguiana de la historia.* Los cambios profundos que se producen en la vida histórica y en la cultura no son causados por cambios materiales en la estructura económica -con eso Ortega se opone al Marxismo-, ni tampoco en la vida de las ideas en que se piensa -con eso se opone al idealismo-, sino por cambios en la región más profunda de estas ideas sociales con que contamos sin pensar en ellas y a las que llama Ortega "creencias".

Así pues el mundo humano, el mundo de las ideas -pero cuya realidad fundamental consiste en un sistema de creencias- continuamente va cambiando. En el decurso de muchas generaciones, estos cambios son más bien superficiales. Pero *al fin y al cabo el desarrollo ataca a las raíces de la vida, es decir, a las creencias.* El hombre pierde la fe en ellas. Y puesto, que el mundo humano es un mundo de ideas, cuya sustancia es la creencia, perdidas sus creencias, el hombre pierde su mundo y se halla otra vez en el piélago, en un mar de dudas. Se le rompió la barca frágil de la cultura, mediante la cual había sustituido al navío de la naturaleza instintiva.

*La pérdida de un sistema histórico de creencias no es puramente negativa.* Se pierde el mundo pasado porque un nuevo mundo, una nueva fase de la existencia humana ya está formándose en la hondura subconsciente de la vida. Como observa agudamente Ortega, el hombre en la crisis *no es tanto pobre cuanto demasiado rico:*

<<La duda, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta de hasta que punto es creencia. Tanto lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está entre dos creencias antagónicas, que entrecocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo las plantas. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda. El hombre, pues, vive en una situación vertiginosa entre el mundo que ya no existe y otro que todavía no existe. Pertenece a los dos, vive en la contradicción existencial, arrastrado en direcciones contrarias>>. (ibid)

También Newman dijo anticipadamente algo parecido a esas creencias orteguianas con la terminología "*primeros principios*" de origen social o cultural, en sentido distinto de los axiomas propiamente dichos<sup>197</sup>. (Cf. su *Grammar of assent*. Cit.). La idea fundamental de NEWMAN es que la persona humana, en cuanto humana, coincide con el conjunto de sus "primeros principios". Desde luego que no se entiende esta expresión "*primeros principios*" en un sentido lógico o metafísico, ya que esos principios no son tanto instrumentos del pensamiento técnico como realidades del pensamiento espontáneo y personal. Hay, no cabe duda, principios generalísimos comunes del pensamiento humano en cuanto tal, pero hay también principios propios a una cultura, una época, una generación. Lo interesante de esos principios es que generalmente *son sociales y escondidos, inconscientes.* Los primeros principios son los *primeros movedores ocultos del pensamiento.* No se piensan, pero gobiernan el pensamiento por vía de evidencias que por supuesto no necesitan pruebas. *A menudo no son más que prejuicios sociales de una época;* prejuicios en los que no se repara porque todos los aceptan tácitamente. He aquí el texto típico de NEWMAN:

<<... En resumen, los principios *son el mismo hombre... Están escondidos,* por la razón de que totalmente nos absorben, penetrando la vida entera de la mente. *Se han hundido en ti; te impregnan.* No tanto apelas a ellos, antes bien *tu conducta brota de ellos.* Y eso es por lo que se dice que es tan difícil conocerse a sí mismo. En otras palabras, *generalmente no conocemos a nuestros principios*>><sup>198</sup>.

### III. INFLUJO DE LA TRADICIÓN Y DEL ESPÍRITU OBJETIVO EN LA EXPERIENCIA Y LENGUAJE RELIGIOSOS.

<sup>197</sup> Cf. J. H. NEWMAN, *Grammar of assent*, cit., passim; J. H. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, cit.

<sup>198</sup> Cfr. más textos comentados en J. WALGRAVE, *ibid.*

Existe un proceso de simbolización de la experiencia religiosa, que es imprescindible para poder comunicarla a otros y preservarla en el tiempo. Sobre esta base simbólica, cuya expresión fundamental es el lenguaje, se construye precisamente todo el cuerpo de dogmas, tradiciones religiosas, devociones, rituales y reflexión teológica. Es indudable el influjo cultural propio del *espíritu objetivo* de cada época y lugar en este proceso de simbolización lingüística, a veces de tan diversa estructura y remisión semántica tan dispar a la realidad objetiva, que puede hacer difícil la comunicación del mensaje religioso<sup>199</sup>.

*El hombre de hoy no es menos accesible que el hombre del pasado al encuentro con Dios y con la fe.* El drama está en que entre Dios que quiere hablar al hombre y el hombre que está dispuesto a escuchar a Dios a menudo, hay algo que obstaculiza la comprensión, por culpa de la pantalla de un *lenguaje* que no corresponde de modo adecuado (no absoluto) a la experiencia del hombre de hoy, en virtud de diversos factores sociológicos que configuran una "*forma mentis*" (las "*creencias*" de Ortega o "*primeros principios ocultos*" de Newman) cerradamente *inmanentista* que tiene su expresión en determinado lenguaje contemporáneo de gran vigencia social<sup>200</sup>. Por eso, el gran problema que tiene planteado actualmente la Iglesia, es, como repite a cada paso la *Gaudium et Spes*, el de conseguir que la palabra de Dios alcance el corazón del hombre de hoy, es decir; que tome contacto con las experiencias humanas fundamentales que le son propias, porque sólo partiendo de ellas se puede establecer para él el encuentro con Dios.

A mi modo de ver, no debe exagerarse el problema. Corresponde a la razón filosófica tratar, con sus propios recursos, los problemas del ser y del conocimiento, y recoger las grandes intuiciones de la filosofía del ser y confrontarlas con la serie de problemas nuevos planteados por la toma de conciencia de la condición sociocultural e histórica del ejercicio del pensamiento. *Todo pensador está condicionado por una cultura y un lenguaje.* Pero estas condiciones *no son los elementos que determinan el contenido de la verdad del saber.* En relación con el aspecto *metafísico y religioso* -que aquél posibilite- en que se base este último, *los hechos sociales, culturales y lingüísticos tienen valor de instrumentos*, y han de ser tomados reflexivamente como tales<sup>201</sup>.

El paso del mensaje perenne de Cristo de un lenguaje a otro, es un problema que ya ha sido planteado en varias ocasiones a lo largo de la historia de la Iglesia. Más concretamente fue planteado ya en los orígenes de la Iglesia, cuando ésta trató de pasar de una estructura lingüística semítica, la del hebreo y del arameo, en la cual había sido pronunciado en principio el mensaje evangélico, a la estructura y lenguaje helenísticos. Evidentemente, esto creaba inmensos problemas, ya que suponía una mutación esencial del lenguaje cristiano. Sin embargo, esto no impidió que se produjese perfectamente la continuidad entre aquél primer cristianismo expresado en raíces semíticas, y el subsiguiente cristianismo helénico. La unidad del contenido de adhesión de la fe se mantuvo permanente a través de las vicisitudes que llevó

---

<sup>199</sup> HEIDEGGER en los escritos posteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en su escrito del último período -como *Unterwegs zur sprache* (En el camino hacia el lenguaje, 1959)-, busca el surgir del ser en el lenguaje como transmisor de la voz muda del ser que congrega y reúne a los hombres, como en la auténtica obra de arte. GADAMER desarrolla estas intuiciones de su maestro. En su conocida obra, *Verdad y método*, 1960, sostiene que la comprensión acontece cuando se confronta el horizonte cultural propio con el del interlocutor, o con el texto de otra cultura (fusión de horizontes), para que la precomprensión llegue a ser verdadera comprensión del otro. Cada generación debe hacer relectura de los textos antiguos en el horizonte cultural del lenguaje que le es propio, para alcanzar nuevas verdades.

P. RICOEUR (*Exegèse et herméneutique*, París 1971, 35 ss), no acepta ese planteamiento relativista de la verdad histórica con su propuesta del método de "discernimiento" como fundamento de la hermeneútica del texto, que se independiza de alguna manera del sujeto y deber ser respetado el mundo del texto en su alteridad.

<sup>200</sup> La revolución del lenguaje preconizada por GRAMSCI como instrumento de marxistización está logrando, por desgracia, su objetivo descriptivador de la cultura. Las estructuras del lenguaje, mejor que las materiales del proceso productivo, son puestas al servicio del cambio ideológico revolucionario de una sociedad cristiana a una colectividad materialista y atea. Cfr. R. GAMBRA (*El lenguaje y los mitos*, Madrid 1983) tras un espléndido estudio preliminar sobre la mutación del lenguaje y sus técnicas con vistas a la corrupción mental, ofrece un extenso vocabulario de términos transmutados sobre el saber y la cultura, la actitud y la acción, la fe, y un regocijante "denuestario" (de ayer y de hoy).

<sup>201</sup> Cf. G. M. M. COTTIER, *Posiciones filosóficas frente a la fe, en "de fe hoy"*, Madrid 1970, 25 ss. Y J. DANIELOU, *Lenguaje y fe*, cit., 141 ss. Este último observa muy justamente: "Me parece algo verdaderamente estúpido pensar que existe impermeabilidad entre el pensamiento de los hombres del siglo IV antes de nuestra era y el de los hombres de nuestros días. Hoy sigue siendo absolutamente posible el diálogo con PLATÓN, con la condición -entiéndase bien- de interpretar y captar lo que él quería decir. Existe una unidad del espíritu, una unidad de lo real, y las vicisitudes del lenguaje, aunque tengan su importancia, nunca son un obstáculo para que subsista esta permanencia del pensamiento y de la verdad.

consigo el revestimiento que este mensaje recibió al pasar de una estructura a otra. Afirmar lo contrario es delirar.

Es evidente que encontramos dificultades de un *lenguaje* que se apoya en una civilización y en una cultura ya superadas, pero esto en ningún modo quiere decir que las realidades expresadas a través de este lenguaje no sigan siendo hoy las mismas de ayer. *Estamos entrando en un nuevo tipo de civilización*, profundamente modificado por lo avances de la ciencia, por la evolución de la sociedad, lo cual implica un nuevo cambio de lenguaje para el mensaje cristiano, es decir, al descubrimiento del lenguaje propio del hombre de nuestros días. Pero *no por ello ha cambiado nada en absoluto en las estructuras del espíritu ni en las estructuras de lo real*, y desde este punto de vista el lenguaje acerca de Dios, y el mensaje cristiano tampoco tiene que cambiar nada en su sustancia, por el hecho de que se esté produciendo esta mutación lingüística y cultural de verdadero cambio epocal.

En esta *cuestión del lenguaje*, algunas corrientes, como el *estructuralismo*, que van mucho más lejos, y establecen unos vínculos tales entre los lenguajes y las realidades, se daría un cambio tanto de aquellos cómo de estas de suerte que habría una casi impenetrabilidad entre *culturas* y lenguajes diferentes, y en consecuencia, se daría una especie de *mutación que afectaría no sólo a las palabras sino también a las cosas*, según la expresión que usa en su libro el estructuralista Michel de Foucault<sup>202</sup>.

*Hay subordinación de las palabras a las cosas y no al revés*. Lo que se da en primer lugar son realidades. Estas realidades son permanentes. Sin duda que siempre son expresadas de un modo imperfecto, incompleto según formas de expresión cultural a través de las palabras. Pero hay que decir que lo que ahí importa son las realidades que se quieren alcanzar fundamentalmente por las palabras, mucho más que los vocablos, que no son más que los instrumentos de expresión de esta realidad. La inteligencia capta directamente la realidad, y los vocablos no son más que los instrumentos a través de los cuales ella sabe expresar esta experiencia.

La inteligencia humana posee la capacidad ontológica de alcanzar el ser de sí mismo. *La idea e la muerte de la metafísica está desprovista de sentido. Ella es la condición de posibilidad de cualquier lenguaje*, que expresa en perspectivas diversas pero convergentes y complementarias, la dimensión representativa de los conceptos de la experiencia óptica, que hace posible la experiencia ontológica del "ser del ente". De lo que hay que hablar es del fenómeno cultural del "olvido del ser", del que se lamentaba M. Heidegger, que -pese a sus esfuerzos- no logró recuperar<sup>203</sup>.

#### **a. Inmanentismo, olvido del ser y oscurecimiento de Dios del actual horizonte cultural**

El influjo del *espíritu objetivo de nuestra época* -al menos en Occidente- tiende a dictar su tiranía -su *ley tópica*- instalándonos en una situación despersonalizada del hombre-masa (se habla de *crisis de la intimidad*, a la que no es ajena la tecnificación. Es al famoso "*das man*" de Heidegger que caracteriza la "existencia inauténtica")<sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> J. M. IBAÑEZ LANGLOIS, cfr. *Sobre el estructuralismo*, Pamplona 1985, 20 ss). "El estructuralismo incluye una buena dosis de filosofía en su proyecto implícito de una ciencia universal. Sus presupuestos filosóficos se esclarecen a la luz de las influencias que ha recibido, todas ellas de un marcado carácter "impersonalista" como visiones globales del hombre".

Algunas de estas influencias son restringidas y locales, como la del conductismo psicológico en Estados Unidos y la sociología de DURKHEIM en Francia. Pero los influjos más generales y reconocibles provienen de Marx y Freud. El pensar estructuralista comparte con ambos el "método de la sospecha": el hombre al hablar no dice lo que dice; el sentido radical de su discurso debe buscarse en ese fondo impersonal que para Marx es la infraestructura económica y para Freud el inconsciente. "Los hombres hacen su propia historia, pero no saben lo que hacen, cita Lévi Strauss a Marx (Antropologie structurale, París 1974, 31). El hombre no es lo que piensa de sí mismo -la conciencia es en el fondo una ilusión. El texto que aparece en la pantalla de nuestra conciencia sería una versión traspuesta del discurso profundo que se gesta en el seno de la infraestructura. Esta, en el caso del estructuralismo, es el inconsciente. Pero, a diferencia de FREUD, se trata de un inconsciente racional, que contiene el código lingüístico y no meros impulsos. Negar la existencia del espíritu humano fue el intento de los materialismos anteriores, incluidos los de MARX y FREUD. Pero, negar la existencia del "hombre mismo", del yo, del sujeto humano, es el intento que emprende el estructuralismo a partir del lenguaje, y con términos diferentes pero análogos, LÉVI-STRAUSS, LACAN y FOUCAULT" (felizmente declinante -como tantas modas efímeras que tienen su origen en Francia-)

<sup>203</sup> C. CARDONA, *Memoria y olvido del ser*, Madrid 1997.

<sup>204</sup> ZUBIRI observa con la agudeza que le es habitual que HEIDEGGER confunda lo impersonal con lo impropio. Habla del "man", del "se", diciendo que es la forma de una existencia impropia o inauténtica. El hombre comienza por ser una medianía, empieza por hacer las cosas, por término medio, como las hacen los demás, y sóloamente apoyado en eso, llega a ser sí mismo, en el sentido que

*Ser vitalmente teísta*, en nuestro tiempo -y en nuestro "mundo" socio cultural-, es por lo general un problema de personalidad: de *rebeldía ante el influjo tiránico, despersonalizante*, de la mentalidad pública, originada por nuestro espíritu objetivo ambiental (*das man*) cerradamente inmanentista. Es preciso ir contracorriente, en una actitud cifrada en aquel supremo coraje que es necesario para evadirse de la instalación en un cómodo anonimato egoísta e inauténtico, y adoptar así la más auténtica de las actitudes: la actitud supremamente personal que hace posible el encuentro de la propia intimidad, paradójicamente, en la entrega confiada al otro que yo, -al *Alter Ego Trascendente* en última instancia- en una común tarea de autorrealización cuasi-creadora. Actitud, en suma, de valentía, que se sobrepone al vértigo miedoso ante la silente invocación del Absoluto que insta a la magnanimidad de una vocación de plenitud y -con ella- a la superación de la angustia ante la propia finitud más o menos inauténticamente reprimida en la huida miedosa que ahoga la llamada a la plenitud personal en comunión con El.

“Aunque la mayoría de las personas de nuestro tiempo -dice el sociólogo *Peter Berger*- viven lo mejor que pueden ahorrándose los interrogantes metafísicos, puede experimentar, de hecho -como ocurre con frecuencia creciente en las crisis personales, las situaciones límite” de Jaspers (cfr. C. IV) y socioculturales- la existencia de otra realidad, mucho más poderosa, cuando se rompe “el mundo que da por sentado”.

En tales rupturas de la realidad ordinaria se insinúa una realidad trascendente como “*signos de trascendencia*”, “rumores de Dios” en el mundo y mensajeros de su presencia entre nosotros; por eso nos provocan a un tipo de experiencia cuyo contenido es el otro reverso de la realidad, aquel orden numinoso y sagrado donde Dios inhabita<sup>205</sup>.

Según afirma acertadamente este conocido sociólogo, si los signos de la trascendencia han pasado a reducirse a débiles rumores apenas en nuestra época, cabe todavía hacer algo: *ponerse a explorar esos rumores y quizá seguir su rastro hasta la fuente desde donde brotan*. El redescubrimiento de lo sobrenatural significará, ante todo, una recuperación de nuestra capacidad de percepción de lo real, no será solamente una superación de la tragedia. Quizá, más exactamente, será *una superación de la trivialidad del relativismo postmoderno autometafísico y del excluyente “cientifismo” que le es concomitante*. Con esta apertura a los signos de la trascendencia se redescubren las verdaderas proporciones de nuestra experiencia<sup>206</sup>

## **b. Mentalidad “cientista” y apertura a Dios**

Es frecuente hoy una peculiar “*forma mentis*” que constituye una deformación *a la que es proclive el científico* (en el sentido de que suele hablarse coloquialmente de “deformación profesional”) y *-por el contagio inducido por un falso prestigio* mitificador difundido en amplios estratos de nuestra civilización tecnificada (la que suele considerarse “desarrollada” con una valoración superficialmente unidimensional)- en un segundo sentido, suele hablarse de la *mentalidad “cientista” o “cientifista”*, que *obstaculiza a muchos espíritus que nada tienen de científicos*, en “nombre de la ciencia de falso nombre” (1 Tim 6, 20), *el espontáneo conocimiento originario de Dios*, propio de la experiencia religiosa fundamental, que estudiamos aquí.

Es un hecho que *el científico sucumbre fácilmente a la tentación de pensar que la única especie de conocimiento racional auténtico de que el hombre es capaz es la propia de la ciencia*, la de sus peculiares métodos de observación y medida de los fenómenos. J. Maritain ha calificado de *sabios “exclusivos”* a aquellos científicos que, llevados de sus convicciones positivistas, rechazan toda la fe religiosa, salvo quizá aquella forma de religión atea construida

---

sea él no como los demás, no como quién hace las cosas como los demás las hacen, sino haciéndolas de una manera propia. Ahí el “se”, como impersonal, expresaría la medianía.

La medianía no estriba en que uno haga las cosas como se hacen, sino en que uno haga las cosas porque se hacen. El hombre comienza a tener existencia propia, cuando lo que hace no lo hace simplemente porque los demás lo hacen, sino por propias razones internas. Ahí es donde se da formalmente la propiedad. El “se” como impersonal y no como impropio es lo que constituye el poder de la tradición y el poder de la mentalidad, que el hombre debe discernir y valorar para apropiarse de las posibilidades valiosas y rechazar enérgicamente las demás.

<sup>205</sup> P. BERGER, *Una gloria lejana*, Barcelona 1994, 175 s. Expongo más ampliamente estos signos de trascendencia en *Metafísica de la creación*, cit.

<sup>206</sup> P. BERGER, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona 1975, 170 ss.

en forma de mito, tal como la religión de la humanidad, que su gran pontífice *Augusto Comte* concebía como una regeneración positiva del fetichismo, o como la religión sin revelación de *Julián Huxley*, que considera a sí mismo como un producto del método científico<sup>207</sup>.

Según Maritain, los que él califica de *sabios "liberales"*, a saber, los que están dispuestos a tomar en consideración una captación racional de inteligibilidades que trascienden a los fenómenos (tales como *Sir Hugh Taylor, Niels Bohr, Oppenheimer, Heisenberg*), suelen creer todo lo más en una inteligencia todopoderosa que gobierna el Universo, que concebida generalmente a la manera estoica, como el orden mismo inmanente al Universo. Es raro que crean en un Dios personal; y cuando creen en El, es en virtud, frecuentemente, de su adhesión a algún credo religioso -sea como un don de la gracia divina, sea como una respuesta a sus necesidades espirituales, sea como un efecto de su adaptación a un medio dado- aunque debe reconocerse que también ellos serían ateos por lo que toca a la razón misma. Fideistas, por consiguiente, en el mejor de los casos.

*Es cierto que mediante el conocimiento científico muchas cosas se hacen transparentes: hechos, relaciones, leyes. Esto es importante para la satisfacción de nuestra exigencia racional, y para un bienestar transitorio. Pero ¿queda con eso saciada la exigencia de saber propiamente dicha? Tras cada respuesta de la ciencia cabe una ulterior pregunta: pero ¿qué es eso? ¿qué significa? ¿qué significa yo en relación con ello? Las ciencias no nos descubren, por mucho que avancen sus conquistas y su dominio ante la naturaleza, el sentido de la vida humana y de la existencia en general. Aquí se enraza una posible experiencia religiosa, el presentimiento de que existe el misterio, lo desconocido. Es el presentimiento de que existe "lo Otro" que conoce la respuesta y de cuyo conocimiento puedo participar. Se comprende así, que un sabio como Pasteur, pudiera decir que, si tuvo siempre la fe de un buen bretón, desde que iba descubriendo los orígenes del universo, reflexionando sobre el sentido de la vida del hombre en él, había llegado a emular la fe de una vieja campesina bretona<sup>208</sup>.*

## CAPÍTULO VI. EL PROBLEMA FILOSÓFICO DE LA DIVERSIDAD DE LAS RELIGIONES. (RELIGIÓN Y RELIGIONES)

*La religión es -decíamos más arriba- la expresión primera -en la que interviene la persona en la integridad de sus dimensiones constitutivas- de la originaria toma de contacto noético explícito del hombre con Dios. Hay una gran diversidad de religiones, pero todas ellas son expresiones de un mismo nivel de experiencia -la experiencia originaria religiosa fundamental- que aparecen como un hecho humano coextensivo con la historia de la humanidad. Los etnólogos coinciden en que es uno de los dos indicios que caracterizan la aparición del *homo sapiens*: la técnica -el instrumento- y el culto -el símbolo ritual.*

Esta *universalidad del hecho religioso* es una confirmación de la aptitud religiosa connatural al hombre<sup>209</sup> en virtud de su apertura espiritual intelectual y volitiva al orden trascendental suprasensible; fundada ésta, a su vez, en la relación constitutiva a Dios Creador -el respecto creatural-, que le llama por su propio nombre (como "única" criatura querida por sí misma), constituyéndole a su imagen; en persona capaz de dialogar con El.

*El fundamento antropológico de la religión en las variadas expresiones que estudiaremos luego es la constitutiva dimensión religiosa del hombre como persona que Sto. Tomás identifica con la ontológica religación o respecto creatural de absoluta dependencia al Creador que le llama a la existencia -voz en la nada- en coexistencial comunión con los otros hombres, también constitutiva de cada persona individual (la creación "passive sumpta": "relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi", *De potentia*, 3, 3). De ella brota en la criatura espiritual (finita, pero capaz, en tanto que espiritual -según las acertadas palabras de Millán Puelles- "de vivir la infinitud del ser") -única criatura querida por sí misma, llamada por su propio nombre a la existencia, en acto segundo- la religión, como actitud subjetiva y como cuerpo de doctrina*

<sup>207</sup> J. MARITAIN, *On the use of Philosophy*, 1961, ensayo 3º, Trad. fr. cfr. Dieu et la science, en "La Table Ronde", diciembre, 1962, 9 y 22.

<sup>208</sup> Recientemente el conocido profesor de filosofía de las ciencias y filosofía de la naturaleza de la Universidad de Navarra *Mariano Artigas* ha publicado un libro de gran interés respecto al tema que aquí hemos abordado (*La mente del universo*, Pamplona 1999). Sorprende gratamente Artigas al estudioso preocupado con facilitar la apertura a la ciencia de la religión, con una obra de síntesis, cuyo objetivo -gozosamente cumplido- es ahondar en las *posibilidades de diálogo entre ciencia y religión (o teología)*.

<sup>209</sup> Esa connatural dimensión religiosa a la condición humana "puede manifestarse tanto entre los no cristianos como entre los cristianos. Buda y Mahoma son genios religiosos más grandes que San Pedro o el Cura de Ars. Como subrayamos después, la salvación no está en la experiencia religiosa natural más o menos intensa, sino en la fe en la Palabra de Dios. Como ha dicho muy bien R. GUARDINI, "no somos grandes personalidades religiosas; somos, sencillamente, servidores de la Palabra". El nudo de la cuestión radica en saber si en Cristo no es proporcionada una salvación y en creer en ella". J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit. 15.

*objetivado* teórico-práctico -mas o menos institucionalizado- de un modo espontáneo connatural a su apertura religiosa.

El hombre se encuentra en permanente situación de apertura al carácter trascendental y absoluto del ser, en virtud de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito, en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible). Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos, vehiculado por el principio de causalidad metafísica (cf. cap. I), se inclinará a absolutizar al mundo en alguno de los reflejos especulares del Creador. La aspiración tendencial del dinamismo del hombre, que radica en su apertura religiosa a Dios, se orientará entonces hacia mitos de sustitución, a los que se exige una absoluta, íntegra y total sumisión "religiosa". Se explica así como se ha ido sucediendo, a lo largo de la historia, el culto a la naturaleza, a la razón, a la libertad, a la sociedad, a la clase, la raza, el progreso, etc..., como consecuencia de su absolutización (de aquello que -de suyo- es relativo al Fundamento absolutamente absoluto). Es el ateísmo religioso (positivo) de sustitución que estudiamos en la IV parte.

Todo hombre encuentra oscuramente a Dios en los llamamientos de su conciencia, en la manifestación de la Providencia, en la experiencia de su dependencia. En esta perspectiva, la religión, como un dato esencial, puede presentarse como una primera revelación, *la revelación cósmica o natural*, aquella de la que es testimonio *la alianza de Noé*, y a la que se refiere San Pablo cuando se dirige a los cristianos de Lystres que "Dios ha dejado a las naciones seguir sus caminos, pero no se ha quedado sin testigos entre ellas, dándoles las lluvias y las estaciones fecundas, llenando de alimentos y de alegría vuestros corazones"<sup>210</sup>. El testimonio que Dios no cesa de dar de sí mismo ante las gentes, es la regularidad de las lluvias y de las cosechas (objeto de alianza cósmica con Noé). El fondo de las religiones paganas es, en efecto, el conocimiento de Dios a través de los movimientos rítmicos de la Naturaleza, que litúrgicamente se expresa por el ciclo de las fiestas estacionales<sup>211</sup>.

Más rigurosamente todavía, la *Epístola a los Romanos* afirma esta manifestación del Dios invisible a través de sus obras visibles: "Después de la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante sus obras" (1,20), es decir: se volvió visible por las obras de su inteligencia y voluntad creadora y providente. San Pablo insiste sobre la responsabilidad de los hombres que, "conciendo a Dios, no le han glorificado ni dado gracias como a Dios, sino que han sustituido la gloria del Dios inmortal por imágenes que representan al hombre mortal, por pájaros, por cuadrúpedos y por reptiles" (I, 21-23). De ahí que la idolatría sea una degradación culpable de la revelación cósmica por la que el hombre puede llegar perfectamente al conocimiento del verdadero Dios. (Tal es la doctrina del Concilio Vaticano I contra los errores tradicionalistas y fideistas, afirmando que el conocimiento de Dios es accesible a todos los hombres).

La *Epístola a los Romanos* añade una idea nueva de gran importancia, afirmando que Dios se manifiesta no solamente por la voz del mundo visible, sino también por la de la conciencia moral: "Cuando los gentiles (paganos) que no tienen la Ley, cumplen naturalmente los preceptos de la Ley, no teniendo la ley, son para sí mismos su ley y manifiestan por el testimonio de su conciencia que los preceptos de la ley están grabados en sus corazones" (Rom. 2, 14-15). Resulta, pues, que hay otras manifestaciones de la voluntad divina que la Tablas entregadas a Moisés en el Sinaí; esas mismas están grabadas por el dedo de Dios, que es el Espíritu, en las tablas de los corazones. Ya a través de lo absoluto de la Ley moral, el hombre puede reconocer la existencia y la naturaleza de Aquel que -y sólo El- puede imponer obligaciones con carácter absoluto, de tal forma que la obediencia a la Ley moral es la expresión de la adoración de su Voluntad sapientísima.

## I. DIVERSOS ENSAYOS DE TIPOLOGÍA DEL FENÓMENO RELIGIOSO.

*La experiencia religiosa se expresa en rasgos diversos según el genio religioso de cada pueblo, que emerge de forma connatural de una forma mentis que ha sido configurada en virtud del medio cultural que le es propio, en cuya formación tantos factores intervienen: el modo de vida (agrícola, nómada, ganadero, etc.)<sup>212</sup>; el desarrollo intelectual (el primitivo -como el niño- ejerce la inteligencia en régimen "crepuscular, nocturno" -correspondiente a la mentalidad simbólico-mítica-, que apenas deslinda las ideas universales de la experiencia sensible -está como inmersa la luz intelectual en el símbolo que la expresa y del que toma origen-, a diferencia del régimen más evolucionado, "solar-diurno" de mayor capacidad abstractiva -más nocional y abierta a la metafísica- según la terminología propuesta por Maritain<sup>213</sup>); el nivel de comportamiento moral, etc...*

No debe considerarse *el conocimiento mítico* como de inferior rango con respecto al *Logos nocional*, sino como distinto y complementario. La creación de mitos es un modo perenne y típicamente humano de establecer puentes con la realidad del

<sup>210</sup> Hch 14, 15-18. (Cfr. también el discurso de S. Pablo en el aerópago a los atenienses, *ibid* ). Ch. JOURNET cree percibir en esa "alegría" un eco de la gracia del Espíritu Santo que como fruto de la Cruz salvadora del nuevo Adán visita todos los corazones de los hijos de Adán. Cf. *Charlas sobre la gracia*, cit, 213.

<sup>211</sup> Cfr. Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit. 21.

<sup>212</sup> Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit 121 ss.

<sup>213</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, c.3.

mundo empírico y condicionado que se une o vincula, a través del símbolo mítico, con una instancia incondicionada. Expresa así cuestiones básicas e ineludibles de la existencia humana, procedentes de la experiencia y que buscan una explicación. La Ilustración habría hablado con mayor cautela y menos desprecio hacia lo mítico, si hubiera leído con más atención los filósofos griegos que criticaban el *mito* desde el *logos*, pero sin una oposición tajante. Hay, por el contrario, “el reconocimiento de una referencia mutua y una correspondencia entre el pensamiento argumentativo y el acervo de leyendas transmitido de forma acrítica” acerca de los fundamentos de todo acontecer<sup>214</sup>.

*De ahí la diversidad de las religiones. Todas son expresiones del mismo nivel de experiencia que se plasma siempre en una triple dimensión que estudiamos en el capítulo I: a/ un cuerpo de doctrina (teocosmogonía) b/ un culto (eclesiología), y c/ un saber de salvación (soteriología, en su dimensión escatológica). Pero ese triple nivel de expresión de la experiencia religiosa, común a todas las religiones, se diversifica en una tipología según el genio religioso de cada pueblo.*

Juan Pablo II<sup>215</sup> ve el elemento común fundamental y la raíz común de las religiones en la experiencia religiosa connatural al hombre a la que alude el decreto *Nostra Aetate* (1-2) del Concilio Vaticano II. <<Desde la antigüedad hasta nuestros días, se halla en los diversos pueblos una cierta sensibilidad de aquella misteriosa fuerza que está presente en el curso de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también se reconoce la Suprema Divinidad y también al Padre. Sensibilidad y reconocimiento que impregnan la vida de un íntimo sentido religioso. Junto a eso, las religiones relacionadas con el progreso de la cultura, se esfuerzan en responder a las mismas cuestiones (los enigmas de la condición humana) con nociones más precisas y con un lenguaje más elaborado>> (*Nostra aetate*, 1-2).

*Se han propuesto diversos ensayos tipológicos en rasgos comunes en función de distintos factores explicativos de esa inmensa variedad de tradiciones religiosas.*

#### **a. Las cuatro constantes.**

*M. Guerra* propone, por ejemplo, cuatro constantes típicas -telúrica, celeste, étnica o política y misteriosa- que pueden ser comunes a religiones muy distintas. Ese denominador común las constituye, en cierto sentido, en cuatro grandes familias religiosas<sup>216</sup>.

1. La constante telúrica, arcaica -propia de pueblos de mentalidad poco desarrollada, de civilización agrícola en especial- se caracteriza por la *divinización de la Madre tierra*, en tanto es portadora del misterio de la vida y la fecundidad. Tienden estas religiones de la naturaleza a una figuración simbólica de lo “social telúrico” de tipo zoolátrico, en especial el toro, -sobre todo en los cultos místicos-, aunque aparecen también el carnero, el reno (como puede verse en el arte ruprestre), la oveja, el macho cabrío, etc. En esta religiosidad arcaica encontramos, con frecuencia, el culto a los antepasados, propio del *animismo* primitivo, que pervive también en religiones asiáticas más evolucionadas, coexistiendo con el panteísmo de fondo que les es propio.

El evolucionista religioso E. B. TYLOR (*Primitive culture*, New York 1956), hace derivar la que él considera -sin fundamento- más antigua religión humana -el *animismo*- de la creencia de que todo cuerpo, tanto viviente como inanimado, está integrado por dos componentes: uno material, tangible y conformado, y otro espiritual, invisible e inaferrable: espíritu-alma, animismo y fetichismo. Tylor coloca esta idea a manera de religión mínima en la base de la especulación religiosa de los pueblos primitivos (salvajes) que ascienden hacia la civilización, explicando así el desenvolvimiento religioso de la humanidad en diversas fases sucesivas y progresivas a partir del originario animismo.

Según el animismo, en cada ser humano hay una *vida* y un *fantasma* estrechamente ligados al cuerpo; la vida es su alma y el fantasma su imagen, es decir, su *doble*. Alma y doble pueden separarse temporal o definitivamente del cuerpo, y aparecerse a los hombres durante el sueño, por ejemplo mediante estados catalépticos o trances chamánicos, con intención benéfica o maléfica, bajo la forma de fantasma, conservando la apariencia del cuerpo en que se aposentó aunque esté separada de él; cuando el cuerpo muere, el alma le sobrevive y puede, si le place, penetrar en otros hombres, en animales y aún en objetos inanimados, o actuar como espíritus consejeros (sombras, fantasmas de parientes, antepasados, amigos difuntos o en vida, etc.), que aprovechando el sueño y bajo las más variadas formas, se aparecen para advertir al durmiente de

<sup>214</sup>H. G. GADAMER, *Mito y logos. Fe cristiana y sociedad moderna*, n. 2. Madrid 1984, 14). El lenguaje metafórico del símbolo sugiere con más hondura los aspectos místicos de lo real que el logos conceptual articulado. Por eso lo usa tan ampliamente la Palabra revelada de imágenes que sugieren el misterio del Reino de Dios instaurado en la alianza salvífica que culmina en Cristo, preparado por Israel y realizado en la Iglesia progresivamente hasta su consumación escatológica. (Cf. C. Vaticano II, *0Lumen Gentium*, cc. 1 y 2). Cfr. J. MORALES, *Mito y misterio*, en “Scr. Theol” XXVII (1996), 77-95, que resume muy bien el actual debate sobre el tema.

<sup>215</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*

<sup>216</sup> Cfr. M. GUERRA, o. C., y el resumen que de él hace V. SANZ SANTACRUZ, *Fonomenología y sociología de la religión*, Pamplona 1998, 23 ss. (pro manuscrito).

algún peligro que le amaneza a él o a los suyos, o para anunciar la muerte inminente de alguno. De ahí el culto a los antepasados presente en tantas religiones primitivas

Según Juan Pablo II (cfr. *Cruzando el umbral*, cit.102) “las religiones primitivas de tipo animista, que ponen en primer plano el culto a los antepasados, se encuentran especialmente cerca del cristianismo. Con ellos, la actividad misionera de la Iglesia halla más fácilmente un lenguaje común. ¿Hay, quizá, en esta veneración a los antepasados una cierta preparación para la fe cristiana en la comunión de los santos, por la que todos los creyentes -vivos o muertos- forman una única comunidad, un único cuerpo? La fe en la comunión de los santos es, en definitiva, fe en Cristo, que es la única fuente de vida y de santidad para todos. No hay nada de extraño, pues, en que *los animistas africanos y asiáticos se conviertan con relativa facilidad en confesores de Cristo, oponiendo menos resistencia que los representantes de las grandes religiones del extremo Oriente*”.

2. La *constante celeste* correspondería a pueblos de *mentalidad más desarrollada* que tiende a la configuración antropomórfica de las teofanías de origen celeste, presente en muchas religiones de los pueblos mediterráneos, aunque no se limita sólo a ellos, sino que también se encuentra, por ejemplo, en religiones orientales de China y Japón, así como en las civilizaciones precolombinas de América. Lo peculiar de este tipo de religiosidad, y de donde toma su nombre, es la concepción de la divinidad como procedente del cielo, donde tiene su morada, especialmente presente en *pueblos pastoriles*.

La reacción religiosa del hombre donde está presente la constante celeste es de adoración, respeto, en algunos casos de temor y sobrecogimiento, ante la manifestación majestuosa y suprema de la divinidad. A diferencia de lo que ocurre en la constante telúrica, adopta por lo general una *representación masculina e incluso paterna*, con especial hincapié en la idea de una autoridad y de dominio, que es claramente antropomórfica y en la que está ausente la vinculación a especies animales. En algunas religiones aparecen ambas divinidades. El dios celeste se une a la diosa tierra en matrimonio hierogámico, ascendiendo a esta divinidad de inferior rango a la divinidad hegemónica del dios celeste.

G. MURRAY, evolucionista como Tylor, (cfr. *La religión griega*, Buenos Aires 1956), sostiene que los dioses antropomórficos, omnipresentes en las religiones mediterráneas evolucionadas, surgieron por evolución paulatina de un animal de extraordinaria fuerza vital (mana) cuya piel o cabeza vistieron algunos hombres en funciones cúllicas.

Más que de evolución, en estos casos, según M. Guerra se trataría de asunción de prácticas de religión telúrica por parte de los pueblos indoeuropeos, de religiones de tipo solar, cuyas divinidades antropomórficas coexistían a veces con el teromorfismo de los pueblos dominados más primitivos.

3. La *constante étnico política* pone de relieve la dimensión social de la religión y su íntima relación con la identidad del pueblo o nación. La religión es así algo propio del pueblo, que se confunde con sus orígenes mismos, y posee índole fuertemente nacional y una concepción *politeísta* de la divinidad: cada pueblo tiene sus propios dioses protectores. En el mundo antiguo son claros ejemplos de este modelo de las religiones griega y romana y en el mundo precolombino la religión de los aztecas. Una consecuencia del carácter nacional es que esas religiones no son proselitistas, no muestran interés alguno en traspasar las fronteras del propio pueblo o nación. Como escribe Cicerón: “cada ciudad tiene su religión, como nosotros tenemos la nuestra”<sup>217</sup>. Hay, pues, una superposición o yuxtaposición de religiones, que da lugar a una gran variedad y subraya el carácter relativo y no absoluto que tienen, como se manifiesta en la liberalidad que, en parte por razones de estrategia política, les lleva no sólo a tolerar otras religiones, sino también a incorporar a su propio panteón o elenco de dioses, divinidades extranjeras, incluso de pueblos conquistados, dando lugar a un sincretismo religioso que es un rasgo peculiar, por ejemplo, del período helenístico.

La íntima unión de lo religioso y lo político lleva, por un lado, a una divinización de este último aspecto y a una consiguiente concepción teocrática, en la que la máxima autoridad política llega a ser venerada como una divinidad, como ocurrió entre otros casos, en el Egipto faraónico, en la Roma imperial, en el Perú de los incas y, hasta época muy reciente, en el

---

<sup>217</sup> CICERÓN, *Pro L. Flacco oratio*, 28, 69.

shintoísmo japonés. La fusión de lo político y lo religioso suele tener como consecuencia un debilitamiento de la dimensión religiosa, a expensas de una instrumentalización política que va desvirtuando la esencia misma de lo genuinamente religioso y reduciéndolo a una formalidad fría y sin alma, que apenas satisface las legítimas aspiraciones humanas.

4. Por eso, no es infrecuente que en aquellos lugares donde la religión tenía un carácter oficial o étnico-político, como en Grecia y Roma, surgieran otras que ponían el acento en la dimensión interior, más profunda, no meramente ritualista, y que reciben el nombre de *religiones místicas*. Ser miembro de la religión oficial no era ni más ni menos que ser ciudadano, pero pertenecer a una religión mística era cosa no sólo distinta de la ciudadanía, sino ajena a ella; era una categoría estrictamente religiosa; el *mystes* era un "alma", en la que tras los ritos de iniciación para ingresar en un mundo religioso, esotérico u oculto, se educaba y se instruía para alcanzar la salud a través de ceremonias secretas y de una "técnica", por así llamarla, inexorable para el cuerpo y para el espíritu. Tal es la *constante mística*, la cual destaca por el compromiso exigente que reclama por el carácter interior e individual, no sólo exterior y colectivo, de la religión. La religión mística es marginal, situándose fuera de la vida oficial o pública, y acentúa la dimensión telúrica, ligada a la tierra, lo que le lleva a suscitar emociones profundas entre sus iniciados, que contrastan con el carácter apolíneo y medido de la religiosidad oficial griega, por ejemplo -celeste y antropocéntrica-, y no raramente conducen a excesos de tipo orgiático y a situaciones de exaltación y pérdida del control del yo<sup>218</sup>.

#### **b. Las diversas vías de expresión de la experiencia religiosa fundada en la religación.**

La tipología de las cuatro constantes<sup>219</sup>, siendo útil, no alcanza, sin embargo, la radicalidad de la propuesta tipológica de X. Zubiri, que cabe considerar, en algún sentido, complementaria de la anterior.

Propone el filósofo donostiarra *tres rutas o vías de toma de conciencia* -de descubrimiento de Dios como fundamento, en su peculiar terminología- *típicamente diversas, de la "vivencia" de la religación a la "deidad"* -al valor absoluto del ser y sus trascendentales, en el registro nocional de la ontología clásica-, que él describe como como el "*poder de lo real*", ultimidad posibilitante e imponente de la vida del hombre en el mundo (que exponíamos en el capítulo IV).

<<Todo acto humano, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real (...). El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. La experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es eo ipso Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios.

>>*Religión es plasmación de la religación, forma concreta de apoderamiento del poder de lo real en la religación. (...)* El poder de lo real consiste en que las cosas reales sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales "en" Dios, es decir, su realidad es Dios ad extra. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente "a" las cosas, sino que Dios es trascendente "en" las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real, es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal humana sea precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de "Dios en mi persona">>.

*Descubrimiento de Dios en la marcha intelectual de la religación: tal es, según Zubiri, la historia de las religiones: la experiencia teológica de la humanidad tanto individual como social y histórica, "en tanteo" acerca de la verdad última del poder de lo real (según una triple vía). La experiencia del fundamento del poder de lo real por la triple vía o ruta que intelectivamente lleva a Dios, es eo ipso Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios.*

*El ateísmo sería -según Zubiri-, un encubrimiento de aquella experiencia de Dios como fundamento, por una desatención culpable.*

<sup>218</sup> Parece que este tipo de religiosidad tiene un origen muy antiguo, que hunde sus raíces -como ya decíamos- en la religiosidad telúrica, y se mantuvo en estado latente, al menos en el mundo mediterráneo, en los estratos más bajos de la sociedad durante el predominio de las religiones celeste y étnico política. Cfr. A. ALVÁREZ DE MIRANDA, *religiones Místicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, 53.

<sup>219</sup> Cfr. M. GUERRA no se limita en su obra citada a ese criterio clasificador. Expone con gran talento sintético las religiones de oriente y de otras latitudes.

<<Si el hombre descubre la realidad fundamental en un proceso intelectual y volitivo, de voluntad y de verdad, y el ateo no, es que el ateo, a diferencia del teísta que ha descubierto a Dios, se encuentra con su pura facticidad encubriendo a Dios: es el encubrimiento de Dios frente a su descubrimiento. No es carencia de experiencia de Dios. Es una experiencia en cierto modo encubierta>>. Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 44 y 54. *Dios y el hombre*, cit., 378.

*Esas tres vías "metódicas" darían origen a una diversidad en el modo de concebir y de relacionarse con la Divinidad, según la diversa configuración de la "forma mentis" de cada pueblo (o "estirpe" espiritual de hombres pertenecientes a veces a pueblos diversos. Se entiende de modo tendencial, que excluye todo determinismo que anule la libertad personal y las imprevisibles activaciones de la gracia de Cristo).*

X. ZUBIRI dice muy acertadamente que "estas tres vías no son equivalentes; conducen a tres tipos radicalmente distintos de fundamento de la deidad en la realidad, esto es, a tres tipos radicalmente distintos de divinidad como realidad última, posibilitante e imponente. Pero las tres vías alcanzan la divinidad real. Por ejemplo el politeísta adora la divinidad lunar. Pero la expresión "divinidad lunar" tiene tres aspectos: puede significar y significa a la vez, "dios en la luna", "dios de la luna", "dios luna". Es verdad que en la práctica pueden llegar a confundirse expresamente. El adorador de la luna adora a este astro viendo en él a la divinidad de un modo indiscernido, sin hacerse cuestión de sus distintos aspectos. Pero de suyo, en la divinidad lunar, además de la Luna en sí como astro, están también indiscernidamente los otros dos aspectos. Ahora bien, en este sentido, el monoteísta también alcanza a Dios en la Luna, porque el Dios monoteísta, por estar en todas partes, está también en la Luna. Lo propio acontece al adorador del cosmos en su totalidad; la Luna es el momento de esa totalidad, está inmersa en la divinidad, y la totalidad misma se manifiesta en la Luna. Las tres vías alcanzan, pues, no un concepto abstracto de divinidad, sino la realidad física de una misma divinidad. Lo común a las tres vías no es un mero concepto, sino una realidad física. En su virtud, las tres vías no sólo se oponen en forma "disyunta" (un Dios es real, los otros dos no lo son), sino que convergen en forma "conjunta": las tres alcanzan físicamente una misma divinidad. Para el monoteísta no es un error afirmar que Dios está en la Luna, o que está en el cosmos entero, sino afirmar que Dios no está más que en la Luna, o en el cosmos entero. Y en este aspecto excluyente, y sólo en él, uno de los tres dioses es verdadero y los otros dos no lo son. Asertivamente, sin embargo los tres son verdaderos"<sup>220</sup>.

*Añadimos una cuarta ruta o vía propuesta por el Cardenal Danielou -que coincide sustancialmente con Zubiri en este tema- como "típicamente" distinta: el dualismo, aunque de hecho, hay rasgos dualistas en el politeísmo y en el panteísmo como ocurre, por lo demás, con frecuencia en cada uno de los diversos tipos, algunos de cuyos caracteres aparece a veces en los otros. Hay religiones panteístas que admiten un panteón de dioses -en otro nivel de experiencia- y el politeísmo tiene siempre contaminaciones panteístas.*

El *Henoteísmo* que da culto sólo a un Dios -*monolatría*- que no considera único, sino constituyendo un "sistema" con otros dioses inferiores de rango inferior (en ocasiones, los de los otros pueblos): no deja de ser una forma de politeísmo. Plasmado por el pensar religioso -en la vía de la dispersión- en distintas divinidades, es evidente, que estas no pueden estar sueltas a voleo, sino que tienden a constituir un panteón en unidad sistemática, más o menos jerarquizada.

"Si las divinidades constituyen un sistema, esto quiere decir que cada uno de los dioses refleja en alguna medida todo el panteón. De ahí que cuando el hombre se dirige no solamente a un dios sino a mi dios, esto lo hace no porque niegue a los demás dioses, sino porque en ese dios a quien concretamente se está dirigiendo van envueltas las referencias a todos los demás dioses. Pero él lo invoca como si fuese el único. Y este como si es justamente lo que se ha llamado el henoteísmo monolátrico. Este henoteísmo es algo característico de la religión védica, como se viene insistiendo desde los tiempos de *Max Müller*, pero no privativo de ella. Así por ejemplo, en las religiones babilónicas, cuando Abraham o los patriarcas piensan en su 'Elohim no pretenden tomar posición ante los dioses de las demás religiones"<sup>221</sup>.

A continuación, *representamos en un cuadro esquemático la cuádruple vía -o ruta- metódica, mediante la cuál, se tipifica la diversidad en la "toma de conciencia" explícita -como a tientas (Hch 17,27), y muy imperfectamente- de la Divinidad como fundamento de mi ser personal, "relativamente absoluto", y la consiguiente diversidad en las expresiones del fenómeno religioso.*

<b>Vivencia del Absoluto (Religión a la deidad) (1)</b> que funda la experiencia religiosa diversificada en cuatro vías metódicas	<b>4 vías de concienciación de la Divinidad</b>	<b>Según la diversidad de la "forma mentis"</b>	<b>que dan origen a la diversidad típica de religiones</b>
--	---	---	--

<sup>220</sup> X. ZUBIRI, *El problema filosófico*, cit, 299.

<sup>221</sup> X. ZUBIRI, *Sobre el problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 138 ss. (Yo no lo creo así. La luz profética de la revelación les ilustró desde las primeras teofanías sobre la exclusividad de El Shadday, el Dios uno, y único de los patriarcas. Cfr. J. M. CASCIARO, J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo, el hombre*, Pamplona 1992, c.5 ss).

(I) equivale a la experiencia ontológica del valor absoluto del ser del ente	1- Dispersión	Simbólico-mítica	<b>Politeísmo (A)</b>
	2 - Inmanencia	Metafísica monista	<b>Panteísmo (B)</b>
	3 - Trascendencia	Causal	<b>Monoteísmo (C)</b>
	4 - Trágica	Dialéctica	<b>Dualismo (D)</b>

Hacemos a continuación una glosa de ese cuadro esquemático, teniendo en cuenta de manera especial las atinadas reflexiones filosóficas sobre el tema de X. Zubiri y la interpretación teológica, que creo más acertada, que hace el Cardenal Danielou<sup>222</sup> de las investigaciones de Mircea Eliade y de Van der Leeuw que-con Rudolf Otto- son, sin duda, quienes más han contribuido a interpretar de modo coherente el fenómeno religioso (entre nosotros ha sido -además de Zubiri- Manuel Guerra quién con más acierto y competencia ha investigado en esta temática, superior -a mi juicio- a las anteriormente citadas) .

## 1. El politeísmo

La *mentalidad simbólica* primitiva *tiende a dispersar*<sup>223</sup> la vivencia de lo Absoluto percibida con especial fuerza en las experiencias privilegiadas de manifestación de lo sagrado ("*hierofanías*", según el término popularizado por Mircea Eliade, gran estudioso de la historia de las religiones); en los ritmos de la vida cósmica y de la vida humana el Dios único de noticia de sí en la regularidad de los movimientos cíclicos de la naturaleza, sin reducirlo a unidad como expresión de una misma revelación natural o cósmica.

Dios es conocido, como escribió San Pablo a los Romanos en los textos que hemos recordado, a través de las cosas visibles. *El cosmos, en su totalidad, adquiere una dimensión simbólica*. Las realidades que lo constituyen, las estrellas y la regularidad de su curso, el sol y su resplandor, la tempestad y el terror que inspira, las rocas y su inmutabilidad, el rocío y sus beneficios..., son otras tantas hierofanías, manifestaciones visibles a través de cada una de las cuales se manifiesta un aspecto de Dios.

Este "*logos simbólico*"<sup>224</sup> ha parecido frecuentemente arbitrario y fantástico al racionalismo moderno en el rigor del razonamiento deductivo. Pero la fenomenología de las religiones le ha devuelto su valor gnoseológico. Por otra parte, ha hecho notar que *los mismos símbolos*: fuego, tinieblas, rocío, *designan siempre realidades análogas*. Se trata, pues, de una *relación objetiva entre el símbolo y la cosa representada* y no de una interpretación gratuita. El símbolo es el medio de un conocimiento perfectamente objetivo distinto y complementario del "*logos racional*" (al que aventaja en algunos aspectos). Por otra parte, la *psicología de Jung* ha demostrado cómo este valor objetivo de los símbolos está ligado a la estructura misma del espíritu, puesto que expresan un contenido intelectual y emocional permanente: son los *arquetipos religiosos*, que Jung ha creído poder comprobar que aparecen en los sueños.

Esta revelación está fundada metafísicamente sobre *la analogía general del ser*, según la cual todo ser, por el hecho de ser una participación de Dios, conserva algún vestigio suyo. El mundo es, igualmente, un libro que nos habla de Dios. Y este era el único libro de que disponía la humanidad pagana.

Espíritus tan abiertos como *Clemente de Alejandría* respecto a los filósofos antiguos, se muestran extrañamente intransigentes con las religiones paganas. Esa misma actitud la encontramos actualmente entre los protestantes ortodoxos de la llamada *teología dialéctica* (K. Barth, Althaus, Brunner), acaso por su reacción contra los protestantes liberales y su sincretismo. Para Karl Barth, el Dios de las religiones paganas es un ídolo forjado por el hombre

<sup>222</sup> Jean Danielou se ocupó intensamente de las religiones y su relación con el Cristianismo por lo menos desde 1946, año en que publica *Le Mystère du Salut des Nations*.

Otros escritos importantes de J. DANIELOU sobre el mismo tema son *Le Problème théologique des Religions non chrétiennes*, "Archivo di Filosofia", Roma 1956, 209-233. *El Dios de las religiones en Dios y nosotros*, cap. I, Madrid 1956, 1961; y *Christianisme et Religions non chrétiennes, Théologie d'Aujourd'hui et Demain*, París, 1967, 65-79. Cfr. R. E. VERASTEGUI, *Christianisme et religions non-chrétiennes: analyse de la "tendance Danielou"*, Euntes Docete, 23, 1970, 227-279; M. SALES, *La théologie des religions non chrétiennes, Jean Daniélou* 1905/1974, París, 37-56.

<sup>223</sup> No tanto por simbólica, que es un modo valioso de conocer, complementario de los otros, como por unilateralmente tal, pues le falta el control del logos conceptualizante en el horizonte trascendental del ser del ente, que está apenas desarrollado en su virtualidad noética en la mente "infantil" o poco evolucionada, pero está sin duda presente de modo latente y virtual en todo "homo sapiens" por primitivo que sea. De ahí los "arquetipos religiosos" del subconsciente que, según Jung, aparecen a veces en sueños.

<sup>224</sup> Cfr. J. MORALES, *Mito y misterio*, cit., 77 ss.

en el cual se adora a sí mismo y que debe ser destruido para dejar paso a la revelación de Jesucristo, que es obra exclusivamente de Dios. Hendrick Kraemer aplica esta postura de Barth a la teología misionera y piensa que el paganismo es un auténtico obstáculo que la fe de Jesucristo debe superar completamente.

La *teología católica*, desde hace más de un siglo, ha adoptado una postura menos negativa, enlazando con la gran Tradición de origen apostólico, que considera siempre que la naturaleza humana está viciada por el pecado, pero no completamente pervertida. Es verdad que rechaza todas las perversiones que ofrecen, sin excepción, las religiones paganas. Pero eso no quiere decir que niegue la existencia de valores auténticamente religiosos en ellas y que sea la expresión de una asistencia que jamás ha negado Dios al hombre. El *Cardenal Danielou*, buen conocedor de la teología paleocristiana, ha mostrado que esta idea, de origen paulino -como hemos recordado- era común en los Padres. Con frecuencia lo explicaban mediante la teoría de los latrocinios (verdades paganas tomadas en préstamo de la Revelación judeocristiana).

Se difundió mucho hace algunas décadas la *teoría del P. Schmidt* -sacerdote del Verbo divino, fundador de la llamada escuela de Viena del estudio de las religiones, de la que es un destacado continuador el Cardenal König-, que se propuso confirmar la teoría que *F. Lammenais* popularizó en el S.XIX sobre la revelación primitiva (que este último interpretó falsamente, en sentido tradicionalista-fideísta como infusión divina del lenguaje que haría posible las ideas). Sea lo que sea de la revelación primitiva que viene confirmada por la Biblia, no parece bien fundada la prueba que Schmidt hace de ella basándose en la pureza de la religión propia de los pueblos de cultura más primitiva (que pervive en pueblos marginales, como algunos pigmeos) la cual habría degenerado después. Su teoría -que expresó en una monumental obra de doce volúmenes, publicados entre 1912 y 1955- no resistió la ponderada crítica de *Van der Leeuw*. Es imposible precisar la continuidad de aquella tradición primitiva entre tan abigarrada variedad y mutuo contraste que presenta la variedad de las religiones en la historia<sup>225</sup>.

X. ZUBIRI (o. c., 148 ss), niega que haya "una religión primitiva de la cual todas las demás religiones no serían sino destrozos y complicaciones, y que para encontrarla en su pureza habría que acudir precisamente a los elementos marginales de la humanidad, como son los pigmeos (Wilhelm SCHMIDT). Pero no se trata de una idea primaria ni de una religión originaria, sino de una Realidad personal. En distintas ideas, pero de una misma realidad personal. Es justamente lo que yo llamaría la difracción de la presencia personal de Dios en el seno del espíritu humano, a través de los "modos" del espíritu humano". (...)

"El espíritu humano y el Espíritu divino, en su diversidad radical coinciden en un mismo orden de cualidad: en que son absolutos. Dios es "absolutamente absoluto", y el espíritu humano "relativamente absoluto". En este punto del absoluto es donde acontece formal y explícitamente la difracción. No es la difracción de una idea de Dios, sino la difracción de la realidad misma de Dios, absolutamente absoluta, una, personal y trascendente". (...)

"Y esa Realidad personal que siempre es la misma está de facto accedida por todas las vías, incluidos los politeísmos. No hay más que una Realidad que nos lanza en experiencias distintas hacia un Dios que está accedido de facto, y que sin embargo se difunde en distintas ideas, quiere decirse que ninguna de estas ideas es absolutamente falsa. No hay ninguna idea que sea absolutamente falsa porque todas, en difracción, pertenecen al mismo fenómeno luminoso. Es muy fácil hablar de politeísmo craso, pero ¿qué sería de la humanidad religiosa si el politeísmo no hubiese enriquecido progresivamente la idea de Dios? Por otra parte, es fácil decir que uno no es panteísta, pero ¿qué sería de un monoteísmo que considerara que Dios está separado de la creación? Y es que todas estas ideas de Dios son verdaderas en lo que afirman, asertive. Ahora bien, sólo el monoteísmo es verdadero exclusivo. Que Dios esté en la luna es algo perfectamente aceptable. Lo que no es aceptable, naturalmente, es la afirmación de que no está más que en la luna". (...)

"Es la "difracción" de la única realidad divina, personal y trascendente, en el fondo del espíritu humano y del universo entero. Ella aparece entonces de una forma múltiple; y esta multiplicidad es esencial como posibilidad de la marcha del pensamiento religioso"<sup>226</sup>.

*Los trabajos de los estudiosos de las religiones, especialmente los de George Van der Leeuw y Mircea Eliade, han venido a confirmar aquella postura tradicional del cristianismo. Una mejor inteligencia de doctrinas y de ritos que, a primera vista, podrían parecer la expresión de una superstición degenerada, ha demostrado que, con frecuencia, eran manifestaciones de una religión auténtica. Cuando los paganos rinden culto al dios del sol o al de la tempestad, no lo hacen siempre como consecuencia de los fenómenos naturales hacia los cuales orientan su adoración, sino que se les aparecen, según la expresión de Mircea Eliade, como hierofanías, como manifestaciones de un poder misterioso. Y eso es lo que adoran a través de esas*

<sup>225</sup> G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París, 1948, 157 ss.

<sup>226</sup> X. ZUBIRI, *El problema*, cit, 148 s.

manifestaciones<sup>227</sup>. Ciertamente que es difícil, a veces, discernir lo que de idolatría o politeísmo se puede mezclar en sus creencias. De hecho, casi siempre están contaminados. Pero esto no impide en absoluto la certeza de un vago conocimiento y adoración del Dios verdadero manifestado en la revelación natural. ("el Dios desconocido al que sin conocerlo sin embargo, veneráis"<sup>228</sup>. La veneración no sería posible sin alguna noticia oscura de El)

Recibida por una humanidad cuya inteligencia y cuya conciencia están heridas como consecuencia del pecado original y que no tienen el apoyo efectivo de la revelación positiva judeocristiana, ni las ayudas interiores de una gracia eficiente, sin que, por otra parte, se encuentren desprovistas de toda ayuda sobrenatural, esta revelación difícilmente llega en toda su integridad a las almas. En realidad, podrían recibirla y de ahí se sigue que sus desviaciones sean culpables. Y esa es también la razón de que algunos hayan podido percibirla. Pero, de hecho, el hombre camina a tientas y se extravía en la mayoría de los casos, de tal forma que las religiones paganas reflejan la revelación cósmica-natural contaminada por la *desviación de un politeísmo idólatrico* a través de una humanidad herida por el pecado y no iluminada aún por la revelación bíblica.

*Lo que se espera de Dios en la religiosidad pagana, es sobre todo la prosperidad terrenal.* El mundo de los muertos se presenta a su estimación como un halo misterioso e irreal que envuelve el círculo de la vida cósmica. La esperanza de otra vida, mejor que la vida presente, no parecen encontrarse -según Danielou al menos, aunque yo tengo mis dudas sobre tanta restricción- más que algunas ligeras corrientes de piedad individual en el paganismo, al menos por los indicios más aparentes. Sólo Dios conoce el secreto diálogo salvífico con cada uno de los hombres rescatados con su sangre en la intimidad de la conciencia, a veces experimentado de modo inexpresso y preconsciente (o mejor, supraconsciente).

J. MARITAIN ha estudiado "la dialéctica inmanente en el primer acto de la libertad" inspirándose en un conocido pasaje de Sto. Tomás (S. Th. I-II, 89,6). En el acto inicial que decide el sentido de su vida; el agente que despierta a la vida moral, si ha elegido libremente el bien por amor benevolente del bien, en sí mismo ("*bonum honestum*") rechazando un objetivo bueno sólo para su propio interés o satisfacción egoísta, se da una implícita opción a Dios como fin último. Al querer el bien por amor del bien, se ordena implícitamente como a su Fin último, a Dios inconscientemente conocido y amado, en virtud del dinamismo interno de este acto de elección. Por el mismo hecho de que un ser humano oriente efectivamente sus actos hacia el bien honesto como Valor universal, se ordena de una manera implícita, pero actual y formal, a Dios como fin último, aún si no conoce a Dios de una manera consciente. Nos encontramos ante un conocimiento no de tipo nocional, sino de tipo preconsciente y volicional vehiculado y potenciado por el amor (por connaturalidad) como el que estudiamos en el capítulo I, -y que no por eso es menos formal y actual.

La teología enseña que amar a Dios eficazmente por encima de todo es, después del pecado de Adán, imposible al hombre con las solas fuerzas de su naturaleza. Hace falta para ello la gracia que la sana y la eleva la naturaleza. Por eso, cuando el niño hace su elección por el bien honesto, esa elección implica una ordenación de su vida a Dios como su Fin último, y por tanto que ama a Dios más que a todas las cosas. De ahí se sigue que la elección del bien honesto en el primer acto de la libertad sólo es posible con la gracia santificante. "Cuando un hombre -escribe Sto Tomás- llega a la edad de la razón, la primera cosa de que su pensamiento debe ocuparse, es la deliberación acerca de sí mismo. Y si él se ordena al fin que es su verdadero fin, es liberado del pecado original por la gracia santificante que entonces recibe" (S. Th., I-II, 89, 6). "Así, el primer acto de la voluntad deliberada de la vida moral, hunde sus raíces en el misterio de la gracia y del pecado original. Cualquiera que sea la región de la tierra en que haya nacido, cualquiera que sea la religión o tradición cultural en que haya sido educado, ya sea que conozca el nombre de Cristo o que lo ignore, un hijo de hombre no puede dar un paso inicial en su vida moral si no es en la gracia de Cristo"<sup>229</sup>.

*Esta relación entre Dios y el cosmos encuentra su expresión conjunta en el mito que la encierra y en el rito que la opera.* El mito es la forma de entender la real, especialmente connatural a la mentalidad simbólica primitiva, dentro de la línea de la revelación cósmica en la que se expresa de modo no nocional, de concreción de la relación existente entre Dios y el

---

<sup>227</sup> MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 145. ZUBIRI dice también que "no está dicho en ninguna parte en el texto bíblico -y con razón- que el politeísmo represente una degeneración del monoteísmo; esto es una tesis que se han forjado muchos historiadores. Porque la verdad es que ni el politeísmo ha salido del monoteísmo ni del monoteísmo ha salido el politeísmo, sino que son vías congéneres y radicales en las tendencias naturales del hombre". (Ibid).

Estas afirmaciones son válidas con tal de no negar la existencia de la revelación primitiva confirmada por la Biblia. Se refiere a la situación de la humanidad postlapsaria ya decaída de su plenitud humana natural y en proceso de degeneración. Sobre las diversas opiniones teológicas acerca de este tema vide J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, (Sobre el origen del hombre, parte IV cap. 2). Algunos santos Padres ven el origen del politeísmo y de la poligamia en el descendiente de Cain, Lamec (Cf. Gn, 4, 23-24). Otros lo retrasan a los tiempos posteriores a Noé, tras la dispersión bíblica.

<sup>228</sup> En el discurso de S. Pablo en el Aeropago de Atenas (Hch, 17) funda el conocido teólogo Luc LEFEBRE (en una serie de artículos aparecidos en la "La pensée catholique que él dirige, en 1985 con el título común "Teología de Asís") una defensa teológica de la convocatoria de Asís de los líderes religiosos del mundo a rezar por la paz que hizo aquel año Juan Pablo II.

<sup>229</sup> Cf. J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de Filosofía moral*, cit., 155 ss.

mundo (aunque, como ya dijimos, la actividad mítica se manifiesta como innata a la mente humana). Consiste en la afirmación de *la existencia, en un mundo de arquetipos, de ejemplares de todas las realidades humanas*. Esos arquetipos son los modelos inmutables de que participan todas las realidades. Existen en lo que Van der Leeuw ha llamado el tiempo primordial o *tiempo mítico* que queda fuera del alcance de la variabilidad del tiempo concreto. Durante ese tiempo han realizado sus hazañas eternas los dioses y los héroes, esas hazañas que reproducen los hombres. Y los mismos actos de los hombres no tiene ninguna realidad más que en cuanto son la reproducción fiel de esos ejemplos preexistentes.

*Todos esos mitos constituyen la "teología" de las religiones cósmicas. La mayoría son mitos cosmogónicos que se relacionan con el origen del mundo.* Tenemos un ejemplo en el huevo cósmico de los australianos que encierra en sí toda la creación. Lo mismo que en las religiones babilónicas el de *Marduk* y de *Tiamat*, el dios solar y el dragón del abismo, cuya lucha cósmica es la expresión del triunfo de la luz y del orden sobre el caos, el *tohu-bohu* primitivo (de ellas tratamos en otro lugar<sup>230</sup>). Igualmente, en Grecia, el mito de *Kronos* asesinado por su hijo Saturno, del cual nació la humanidad. No se trata de explicaciones causales, tal como quisieron explicarlo los filósofos griegos, aplicando a las realidades metafísicas los procesos de metodología científica, sino que, según la economía mítica, se trata de una correspondencia entre el mundo preexistente, cuyo origen y naturaleza no se discute, y este mundo en que vivimos<sup>231</sup>.

El carácter mítico que R. BULTMANN cree descubrir en los misterios cristianos queda fuera de su esencia. Según Bultmann, a fin de que el Evangelio manifieste hoy y ahora su fuerza salvadora es necesario someter el conjunto de los relatos evangélicos a un proceso de desmitologización, de tal manera que, una vez despojados por entero de la forma mítica de expresión propia de la primitiva Cristiandad -que expresaba su fe según el horizonte cultural de su tiempo- se ponga de relieve su núcleo verdadero y esencial. Es la llamada por él "reinterpretación existencial" del Nuevo Testamento, por la que descubrimos a Dios que nos interpela, invitándonos decidida y radicalmente a la autenticidad de existir<sup>232</sup>.

Pero -aquí aparece la influencia de su maestro HEIDEGGER- la imposibilidad de conocer la verdad histórica sobre Jesús, carece de relevancia a efectos de la fe y de la vida cristiana. La palabra de la Revelación, es palabra que interpela, que coloca al hombre ante la cruz como juicio de Dios sobre el mundo y el pecado, invitándole a salir de sí mismo, superando su egocentrismo apegado al presente y a lo inmediato, para abrirse al futuro y, por lo tanto, a la disponibilidad de una existencia auténtica; en una palabra, al amor.

El pensamiento bultmaniano hizo escuela. Sus discípulos fueron numerosos, pero bastantes de sus seguidores se separaron del maestro, al advertir la inseparabilidad entre los relatos evangélicos y el mensaje que vehiculan y -desde una perspectiva existencial- que el pretendido mensaje que resulta del método bultmaniano, resulta etéreo y vacío.

Si *el mito* explica la relación entre Dios y el cosmos, *el rito* tiene como finalidad el operarlo, Las religiones cósmicas encierran un número infinito de ritos, que son acciones simbólicas consideradas como enriquecidas de una *dynamis*, de una virtud oculta, como poseedoras de una eficacia misteriosa.

Algunos han interpretado esa misteriosa eficacia de como *una relación de correspondencia y simpatía universal* entre diversas dimensiones del cosmos que funda una cierta causalidad por imitación ritual. También se interpreta como *magia*. Sin embargo, aunque a veces el rito pagano es una práctica mágica destinada a asegurarse la protección o complicidad de fuerzas

<sup>230</sup> H. FRIES, *Mito y Revelación*. Perspectiva Teológica. Fe cristiana y sociedad moderna, n. 2, Madrid 1984, 38. Cfr. H. CAZELLES, *Le mythe et l'Ancien Testament*, D. B. S. VI, 1957, 246-261. Cfr. Mi libro, *El misterio de los orígenes*, cit.

<sup>231</sup> En la época mítica, según MIRCEA ELIADE (o.c., 336), se encuentran arquetipos sagrados de que la vida humana participa, porque, en ese mundo mítico, los dioses y los héroes han realizado, desde toda la eternidad, todas las actitudes ejemplares del trabajo, del amor, de la guerra y de la muerte. Ahí está la razón de que los mitos constituyan esas maravillosas historias de alto valor simbólico que se parecen tanto a las de los hombres (y cuya lectura -en especial de la mitología griega- tantas sugerencias de verdad inducen en los espíritus sensibles); lo que sucede es que las vivencias humanas no son más que un pálido reflejo de los arquetipos míticos de los dioses, que -como tales- son realidades de ficción: "objetos puros" irreales, que describe A. MILLÁN PUELLES en su *Teoría del objeto puro*, cit.

<sup>232</sup> Cfr. J. L. ILLANES y J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, 346 ss. Lo que sí es verdad es que esos acontecimientos, que no deben nada a los mitos en su origen, posteriormente han sido con frecuencia, expresados en representaciones sacadas de los mitos. Porque el cristianismo no destruye, sino que asimila lo que hay de verdad en los mitos. Por eso los Padres de la Iglesia se deleitarán en descubrir el simbolismo de la cruz de Cristo al proponer en sus cuatro dimensiones la expresión del carácter universal de la redención. Así se explica también que la resurrección de Cristo, colocada litúrgicamente en el marco de las fiestas estacionales del brote de las primeras espigas, aparecerá como cargada con todo el simbolismo de la primavera. "No puede haber desmitologización (de la Escritura bíblica), porque el mito se encuentra ahí ya desmitologizado" (H. SCHLIER, *El Nuevo Testamento y el mito*, Madrid 1970, 106).

demoniacas, no siempre es así. Esas prácticas se dan con frecuencia pero como una corrupción de la religión cósmica.

*Mircea Eliade* parece señalar el verdadero camino al poner el rito en relación con el mito. *El rito es la imitación de los gestos arquetipos* realizados en el tiempo primordial: son acciones divinas, y no realidades del cosmos físico. Es la actuación de esas acciones divinas: "Cualquiera que sea el ritual y, por consiguiente, cualquiera que sea el gesto significativo, el primitivo se incrusta en el tiempo mítico, porque *la época mítica no ha de ser considerada como en tiempo pretérito, sino como presente y también como futuro*, como un estado lo mismo que como un período. Este período es creador en el sentido de que fue entonces cuando tuvo lugar la creación y organización del cosmos, lo mismo que la revelación de todas las actividades arquetipo. *Un rito es la repetición del tiempo original*"<sup>233</sup>.

La revelación bíblica no destruye las riquezas del alma religiosa pagana, sino que las asimila. De ahí la similitud existente entre los ritos cósmicos y los ritos bíblicos: en la inmersión se significa la purificación; la comida, la comunión con la divinidad; el sacrificio, el reconocimiento de la soberanía divina. No solamente los gestos, sino los lugares y los tiempos culturales son los mismos en todas las religiones. Pascua comienza por ser una fiesta cósmica de la primavera antes de ser la fiesta judía de la salida de Egipto y la fiesta cristiana de la Resurrección. Jerusalén era un "lugar alto" de los cananeos antes de ser la morada de Iahweh u el lugar del sacrificio de Cristo. Y la Biblia subraya esta continuidad en lugar de tratar de encubrirlo.

Pero si es verdad que los gestos son los mismos, señalando así la unidad de la historia de la salvación, encierran un sentido y una virtud nueva. "Los ritos cósmicos se refieren esencialmente a la vida de la naturaleza y tienen como finalidad la conservación del cosmos, la regularidad de las lluvias y de las cosechas, la fecundidad de las familias, de los ganados (...)

Por el contrario, el sacramento cristiano, y el rito judío también, se relacionan con las acciones históricas de Dios. Estas intervenciones son únicas y universales. "Su objeto no es conseguir los bienes naturales, sino los espirituales. Es un anticipo y una profecía de las realidades escatológicas en las que ya desde ahora nos asegura una participación. Lo que hace es introducirnos en otro mundo, en lugar de asegurar la conversación de éste"<sup>234</sup>.

*El politeísmo se organiza con frecuencia de forma jerárquica*, en un panteón. La noción de un Dios supremo la encontramos entre las religiones de Australia. La India verá entre los distintos dioses diversas manifestaciones de un principio único. La religión romana del siglo III d. d. C. identificará al dios supremo con el sol y a continuación vienen los dioses secundarios que forman el panteón celestial. A pesar de todo, el politeísmo jerárquico sigue siendo un puro politeísmo. No basta para que se dé el monoteísmo el que haya un dios supremo. Aun cuando parezca más satisfactorio al espíritu, *ese paganismo jerárquico queda señalado con el error fundamental del politeísmo*.

La historia del pueblo hebreo es una prueba palpable de la facilidad con que este error se sitúa en la pendiente del alma religiosa, de lo normal que resulta poblar el mundo de presencias sagradas. Serán necesarios dos milenios para arraigar el monoteísmo en una humanidad siempre inclinada a erigir altares a Astarté en los bosques y en los lugares elevados. Estos dioses familiares, fáciles, indulgentes, y, sin embargo, poderosos y misteriosos, ¿no se hacían presentes con presencia física cuando las sombras se cernían sobre los bosques y el silencio parecía llenarlo de rumores?<sup>235</sup>.

R. GUARDINI (*La fe*, Madrid, Patmos, 1966, 12) que describe el relato de un amigo suyo que perdido en la espesura del bosque, experimentó el temor paralizante y fascinador de lo sagrado, que un primitivo -con su "*forma mentis*" mítico-simbólica; habría expresado en una figuración antropomórfica parecida al inquietante duendecillo... que es el "dios Pan" de los bosques (de gran fuerza hierofánica en todas las culturas antiguas). Es la vivencia fascinante, paralizadora -temor sagrado- de lo "santo", del poder absoluto fundamentante de lo real, que R. Otto describe fenomenológicamente como "*mysterium fascinans et tremendum*": los caracteres con los que se manifiesta en todas las religiones, la sobrecogedora presencia de lo "numinoso", trascendente a la experiencia ordinaria.

El politeísmo -observa acertadamente *Danielou*- *parte de algo muy verdadero: el hecho de que las fuentes, las encinas, los bosques,... están llenos de "sustancia" sagrada, pero lo interpretan mal*, considerando dioses a las manifestaciones hierofénicas del Creador en la dispersa multiplicidad de los ídolos. *Es la tentación politeísta a la que sucumbe con facilidad el primitivo con su mentalidad simbólico mítica, sobrecogido por unas fuerzas cósmicas de una naturaleza que no domina y absolutiza*. (Como observaremos en el Capítulo VIII, hablando del

<sup>233</sup> Cf. MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, París 1946, 338 ss.

<sup>234</sup> "DANIELOU, o. c., 38 ss. Cfr. *Mythes païens et mystère chrétien*, París 1966; *La démythisation dans l'école d'Alexandrie*" *Archivo de Filosofía* 1964, 43-49.

<sup>235</sup> DANIELOU, *Ibid.* Cfr. Cf. R. OTTO, *Le Sacré*, París 1927.

ateísmo religioso -o de sustitución-, la idolatría actual se dirige más al endiosamiento o absolutización del hombre capaz de un dominio prometeico -a veces demoniaco o faústico- del mundo).

## 2. El panteísmo

*La vía de la inmanencia corresponde a una mentalidad más reflexiva -un "logos" más evolucionado- que conduce a una concepción panteísta de la Divinidad.*

*En el politeísmo se encuentra ya un panteísmo inicial, pero disperso y dividido en dioses, según la multiplicidad de experiencias hierofánicas, que apenas trascienden en la conciencia institucional el nivel de las fuerzas cósmicas a las que, de suyo, remiten (no así en la profundidad personal capaz de trascender el símbolo sagrado, de modo más o menos preconsciente, en una relación personal, diálogo con el Dios vivo en la intimidad de las conciencias más rectas, en respuesta a las activaciones de la gracia que alcanza a todos los hombres). Con frecuencia, el politeísmo se particulariza -como veíamos al tratar de la constante étnico-política- en la "polis" o en el "clan". Al sumergir a Dios en el universo; al dividir el país, dividen también la divinidad, y hasta cada familia tiene su dios (como los baales de los semitas). Así sucedía también en la antigüedad grecorromana: se había olvidado la trascendencia divina<sup>236</sup>.*

*El panteísmo monista es la tentación metafísica; mejor diríamos, de pereza metafísica, propia de pueblos de inteligencia más evolucionada que ya no sucumben con la misma facilidad a la tendencia connatural al politeísmo, propia de una mentalidad más primitiva. La mentalidad no es ya la simbólico mítica (de tipo "crepuscular nocturno") de la dispersión en múltiples divinidades, sino de tipo "solar diurno", capaz de unificar la experiencia por el "logos" racional (que supone un régimen de ejercicio de la inteligencia de mayor capacidad nocional y abstractiva).*

*Parte del descubrimiento de algo muy verdadero: la unidad trascendental de lo que existe, el valor absoluto del ser de la experiencia ontológica del ser del ente (de la intuición de Parménides), pero tiende a interpretarla mal, sin remontarse a la Trascendencia de Dios (apoyándose como vimos en la epifanía de la causalidad metafísica -no hay otro itinerario- que emerge de su conciliación con la multiplicidad ordenada de lo que es de modo limitado y finito).*

La experiencia mística del encuentro con Dios, acontecimientos, milagros, etc... no son una excepción, pues incluyen un implícito trascender al orden intramundano de lo finito. En ocasiones pueden ser también preparaciones psicológicas que ayudan a una ulterior justificación racional de la existencia de Dios, que pasa siempre -como decíamos antes- por la crítica de la finitud que, a la luz de la experiencia ontológica, aparece como totalmente relativa al Ser irrestricto del que depende en su ser y en su obrar de modo total.

Se puede afirmar que *ese es el escollo contra el que vienen a estrellarse todas las religiones extra-bíblicas y especialmente las más elevadas*, tanto el hinduismo de Zancara como el neoplatonismo de Plotino. Efectivamente, la reducción a una unidad es la pendiente casi invencible del espíritu metafísico, lo mismo que el de la mística natural "apofática", de la que tratamos después. *La multiplicidad se las presenta como una degradación que debe ser reabsorbida. Por eso, la afirmación cristiana de que los Tres son tan primitivos como el Uno, constitutivos ambos de la estructura del Ser, es para esta mentalidad, como observa Danielou, la mayor de las paradojas.* (Es precisamente esa consistencia de la Trinidad de Personas en el Dios uno y único la que garantiza en la creación la consistencia de las personas humanas, en una coexistencia de comunión que refleja el Nosotros trinitario).

Lo característico del panteísmo es borrar las fronteras que separan a Dios de lo que no es El, al desconocer la absoluta trascendencia de Dios, ya que todo es, en cierto modo, divino. La criatura no existe fuera de Dios, sino que se reasume finalmente en El.

El panteísmo puede adoptar múltiples formas. Para el *pitagorismo* y para el *platonismo*, del que se derivará el *gnosticismo*, consistirá en la identificación de lo inteligible y de lo divino.

---

<sup>236</sup> Cf. Ch. JOURNET, *Sobre la gracia*, cit, 190.

Toda alma es una partecita de la divinidad, prisionera del mundo sensible y debe liberarse de él para volver a su verdadera patria. Para Plotino esta unidad esta representada dinámicamente por la jerarquía de hipóstasis que son, a la vez, una degradación y desarrollo del Uno y que vuelven a él mediante un movimiento de conversión (*epistrophê*).

*La verdadera patria del panteísmo es la India.* De ahí se difundió en su mayor parte a través de la China, por todo el extremo oriente cuyas tradiciones religiosas tienen rasgos comunes. Sobre todo si se las compara con las grandes religiones monoteístas de raíz semítica surgidas en oriente próximo, en especial el Cristianismo, que tanto han configurado la cultura occidental (llamadas religiones proféticas, en contraposición con el misticismo panteista de origen indio). En ninguna parte encuentra una expresión más acabada la intuición de la unidad esencial de todas las cosas. Cada alma humana, *atman*, tiene una individualidad meramente aparente. La negación del alma individual en su alteridad sustancial -de un *atman* imperecedero-diferencia al *budismo* de las religiones que le disputaron en la India la dominación de los espíritus (el *hinduismo*). Es el rasgo esencial común a todos los sistemas dogmáticos del *budismo Hīnayāna* -de pequeño vehículo como en Zancara y del *Budismo Mahāyāna* de gran vehículo.

El *hinduismo* no es una religión monolítica, sino que designa más bien un conjunto de ritos, tradiciones, cultos locales que presentan una actitud común en la India, que influye hondamente en la vida social y que se inició hace unos 4.000 años en el valle del Indo. Es ante todo un modo o regla de conducta, de una acusada tendencia sincretista y ecléctica en los contenidos doctrinales.

A lo largo de lo que se considera el primer período de su antiquísima historia, entre los siglos XVIII y VI a. C., se escribieron en sánscrito un conjunto de textos, llamados *védicos* -de *Veda* (saber)-, que incluyen himnos y fórmulas sacrificiales. Hacia los siglos X y VIII a. C. Se añadieron comentarios a esos textos sagrados, llamados *brahmana*, y en el siglo VI a. C. Se escribieron los *upanisad*, textos más breves, de carácter didáctico y contenido espiritual. En todos estos textos se contienen las ideas e intuiciones fundamentales del hinduismo.

Los polos en torno a los cuales se configura el entramado de la religiosidad hindú: el *Amman* y el *brahmán*. El primer término designa la realidad interior y el fondo de sí mismo. El *braman*, impersonal y neutro, expresa la realidad última o fondo de las cosas, el misterio íntimo de que están constituidas. El hombre debe procurar a lo largo de su vida liberarse del mundo sensorial y apariencial sometido a la ley de la acción (*Karma*), que es propio del *samsara*, término con el que se expresa el torbellino o flujo existencial incesante de nacimientos y muertes -mediante reencarnaciones sucesivas- al que están sometidos los hombres, y aspirar ala fusión definitiva con el Absoluto, al *atman-brahman* o simplemente *brahman*.

El sistema de castas establece unos derechos y deberes específicos para cada una, en lo que respecta a las tareas que podríamos llamar profesionales o laborales, así como un *dharma* propio, palabra que viene a significar la ley que regula el comportamiento correcto en todos los órdenes de la vida, incluido el religioso.

El buen cumplimiento de las obligaciones por parte de los miembros de cada casta implica un ascenso, tras la muerte, a una casta superior o, en su defecto, el descenso a una inferior o incluso la reencarnación en animales. El sistema de castas subraya la dimensión socioreligiosa del hinduismo, que se muestra como una religión con una fuerte presencia de la constante étnico-política.

El fundador del *budismo* fué *Siddhartha Gautama* en sánscrito, nació a mediados del siglo VI a. C. En el norte de la India. De origen noble, abandonó la vida privilegiada que llevaba para emprender una existencia errante, estudiando juanto a algunos maestros brahmanes y aprendiendo las técnicas del yoga en busca de una verdad superior o de liberación; decepcionado dejó también este camino y durante seis años se entregó a prácticas ascéticas muy austeras.. Recibió entonces una iluminación interior, de donde le viene el nombre de Buda (iluminado), que le hizo ver que la solución del sufrimiento (*dukkha*), que es el verdadero problema del hombre, consiste en la anulación de las pasiones o *nirvana*.

Acepta algunas nociones fundamentales del hinduismo y, al igual que éste, aspira a la liberación del ciclo incesante de reencarnaciones o *samsara*. Pero se aparta de él en el rechazo de "*atman*" o sustrato del yo, que para el budismo es un obstáculo para la verdadera liberación y cuya identificación con el *brahman* -realidad última o fondo impersonal de las cosas- no admite. Frente a ello, propone la doctrina de la *anatta* o *anatman*, ausencia del *atman*, específica del budismo y fundamental en él, que niega la posibilidad de que haya realidad subsistente alguna, tampoco el yo, por eso se la suele denominar también "doctrina del no yo".

En el primer sermón predicado por Buda después de haber recibido la iluminación, llamado Sermón de Benarés por haber sido pronunciado en esa ciudad sagrada de la India, enuncia las "cuatro nobles verdades" del budismo que se centran en el dolor o sufrimiento (*dukkha*). La *universalidad* del dolor, su causa, que es el deseo que provoca la serie repetida de renacimientos, su *remedio*, que es la supresión del deseo, y el *camino* que conduce a la supresión del dolor, mediante un proceso que comienza por renunciar al mundo y pasa después a ignorarlo, para acabar en una especie de vaciamiento interior y de extinción de todo deseo y ansia de vivir, uan total indiferencia que produce una situación de inconsciencia absoluta y permite llegar al *nirvana*<sup>237</sup>.

<sup>237</sup> Además de la veneración a Buda y del seguimiento de su doctrina o *dharma* como camino que conduce al nirvana, en el budismo es también esencial un tercer elemento: la fraternidad o comunidad (*samgha*) integrada por los monjes budistas o bonzos, pues el budismo es ante todo una religión monástica, ya que una organización de tipo monacal es la que mejor pueden practicar la doctrina de la huida del mundo y del salir de sí.

La ausencia de un cuerpo doctrinal y de una estructura jerarquizada organizada facilitó la aparición de divisiones dentro dentro del budismo, entre las que destacan sobre todo dos grandes corrientes, llamadas *hinayana* y *mahayana*, *pequeño* y *gran vehículo*, respectivamente.

Para el budismo *el individuo no es sino un conglomerado de fenómenos frágiles o fugaces*, de combinaciones momentáneas e impermanentes, un conjunto de elementos efímeros llamados "*dharmas*": de procesos corporales, de sensaciones, percepciones, voliciones, fantasías, pensamientos, sentimientos, actos de conciencia, etc.; esto es todo, fuera de ello no hay nada. No hay en el individuo nada constante, ninguna unidad; no existe en él nada sustancial, nada absoluto, nada permanente, *ni âtman* en *sentido upanishádico*, ni *alma* en el sentido de la *antropología cristiana*<sup>238</sup>

Cuando el hombre se concentra en sí mismo, coincide, por encima de sí mismo, con ese alma universal que es más propiamente él mismo que él mismo. En efecto, el término sánscrito *âtman* (según los upanishads); es una sustancia permanente, absoluta y trascendente, sólo en cuanto idéntica con el *brahman*, *que es el alma universal*, lo Absoluto, el *ens realissimum*. El *âtman* idéntico al *brahman* es, por eso mismo, el fundamento y la última realidad de todo, "la realidad de la realidad" (*satsasta satyam; Brihadaranyaka* Up. II, 1-20). El hombre que hace suyas las doctrinas upanishádicas puede llegar a conocer y realizar la identidad de su *âtman* con el *brahman*, *momentáneamente ocultado por varios factores, entre los que prima la ignorancia* (*avidyâ*).

La filosofía del *hinduismo de Zancara* -que ha sustituido en la India al budismo originario- lleva esta concepción hasta el extremo de un radical acosmismo, según el cual el mundo, el cosmos, es una pura ilusión, un soñar despierto y en donde sólo existe la unidad primordial. Pero la tradición ordinaria no ve en el mundo más que apariencias, la *maya*, una manifestación del *brahman* y como la vestimenta última de su revestimiento cósmico.

"Buda analiza al hombre y encuentra que es sólo un conjunto de elementos, de dharmas insustanciales, transitorios y dolorosos. Estos dharmas son clasificados en cinco grupos (*skhanda*): *rûpa*: materia (el cuerpo; *vedanâ*: sensación; *samjñâ*: percepción; *samskâra*: volición; *vijñanâ*: conciencia. En este caso las realidades que son los dharmas mencionados vienen a ser los elementos constitutivos de la entidad psicofísica que es el hombre...

Detrás de los dharmas no existe algo (como *Brahman*, el *ens realissimum*, la arjé de todos los Upanishads) que se manifiesta en ellos, que les sirve de fundamento y que los explica. No se aglomeran alrededor de un principio que existe en sí y por sí (un alma) como atributos, accidentes o cualidades del mismo. Los dharmas, insustanciales en sí mismos, se agrupan entre sí, con un agrupamiento transitorio (*anitya*); como tuvieron un comienzo, así tienen un fin. Son causa de sufrimiento, porque los productos a que dan lugar y a los cuales el hombre se apega, están sometidos a la ley de la destrucción. El mundo y los seres que en él habitan resultan ser en el Budismo Hinayâna (del pequeño vehículo) únicamente un conglomerado de dharmas que se suceden unos a otros en una constante y vertiginosa transformación; surgen para desaparecer de inmediato".

Por eso no percibimos el mundo tal como es en realidad, ya que no percibimos los dharmas que lo constituyen, fluyendo en su incesante cambio. Es lo único que existe de verdad: series causales de dharmas en vertiginosa mutación. La rapidez con que los dharmas se reemplazan unos a otros hace creer falsamente en una unidad, en una identidad y en una continuidad, que no se dan en la realidad. El Budismo Mahâyâna lleva a sus últimas consecuencias la doctrina desarrollada por el Budismo en su período anterior<sup>239</sup>.

*El jainismo* fué, en su origen, una secta reformadora del *hinduismo* primitivo, que no acepta -al contrario del *brahmanismo hindú* y del *budismo*- los escritos del *Veda*<sup>240</sup>. Los textos del antiguo *budismo*, se refieren a los *jaimas*, sus adeptos, como una escuela rival. Es más que una religión, un movimiento filosófico-ascético minoritario y cerrado, pero de notable importancia social y económica de unos dos millones de seguidores (a diferencia de la universalidad abierta y expansiva del budismo). Su fundador *Vardhamâna*, contemporáneo de *Buda*, reformó el *hinduismo primitivo de los Pârshva impulsado por una iluminación* que aseguró tener bajo el árbol *Shâla*. Sus discípulos le llamaron "el victorioso" ("Jina") que dio nombre a la secta. *El*

<sup>238</sup> MASSON-OUERL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, París 1923, 92.

No sólo el budismo niega la existencia del alma individual subsistente, sino que condidera como herejía la creencia en un yo permanente e indestructible (*sakkayaditthi*). Cf. De la VALLÉE POUSSIN, *Buouddhisme*, París 1925, 81). Asimismo, en múltiples lugares los textos palis consideran dicha creencia como uno de los *samyojana*, o sea, una de las ataduras que impiden la liberación (*Dîgha-Nikâya* III, 216-234; *Sanguitisuttantam* XIX y VII) (...) Numerosos textos ilustran asimismo la tesis más general de la negación de toda sustancia. Los fenómenos son comparables a burbujas que nacen, se hinchan, o explotan. Es la vacuidad absoluta.

<sup>239</sup> Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI, *La teoría de los dharmas en el budismo, en Yoya y mística de la India*, Buenos Aires, 1978, 67 ss.

<sup>240</sup> Los textos del *budismo* que tiene poca relación con el jainismo, aunque proceden ambos del tronco común del antiguo hinduismo que se refieren a sus adeptos, y a los *jaimas* como una escuela rival.

*jainismo es un tipo original de panteísmo*. Admite la eternidad de las sustancias, animadas (las almas, *jivas*) e inanimadas, cuya combinación da origen a la energía del *Karma*, bueno o malo, que es la causa de que el alma sufre los nacimientos y las muertes en reencarnaciones sucesivas. De ahí que sus adeptos suelen dedicarse al comercio, por la prohibición de dañar a cualquier vivo incluso los insectos. El monje jaima lleva siempre, cuando camina, una escoba para apartarlos<sup>241</sup>.

En la India, donde el pensamiento religioso desempeña un papel esencial en la vida de la civilización, la idea de la *reencarnación* tiene una importancia central y simultáneamente -con el carácter de una liberación de esa perpétua trasmigración- la idea de unión con lo Absoluto, con el Atman que no es sino uno con el en Sí. Esta idea ejerce una gran fascinación también en el occidente cristiano.

Sobre la popularidad de la idea de la reencarnación, Ratzinger afirma: “En su último sentido, la idea de la reencarnación quita a la vida humana su seria significación, porque entonces es posible decir: si en esta vida no me ha ido bien, me arriesgo a una segunda todavía más infeliz, pero entonces empezaré una vez más, etc. La propia seriedad de la decisión, la grandeza de la existencia humana, desaparece aquí. Yo mismo no sé que existencia tendré a continuación.

Es algo ilógico. No es posible reconciliar al reencarnación con la relación personal entre Dios y el hombre, ni con la grandeza del alma humana. Hay en todo esto, como he dicho, la tentación de elegir lo fácil”

Además, “¿cómo es posible guardar la identidad personal si después de la muerte no hay recuerdo de una anterior existencia, si no hay ninguna identidad que se pueda confirmar? El miedo ante la pérdida de la vida no se debería superar con la ayuda de una reencarnación, sino con la fe en la misericordia de Dios”<sup>242</sup>

Sin embargo, en el budismo más evolucionado, no puede hablarse de reencarnación propiamente dicha, sino de mero fluir de conciencia, constante y unitario al que se accede en el nirvana de la meditación trascendental. De ella se espera una iluminación. Si no admite la existencia de alma, tampoco puede admitir que el alma trasmigre de un cuerpo a otro. Según el *Bhavasankrântisûtra*, el río de la conciencia, o sea, la serie-de-conciencias que constituyen al individuo, no se detiene con la muerte si el individuo que muere ha realizado actos que tienen como consecuencia una nueva reencarnación. La conciencia que le sigue, ligada a la anterior por la ley de la causalidad y perteneciente a la misma serie-de conciencias, viene a ser la primera conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es concebido como una nueva vida. La última conciencia es concebida como la muerte, la primera como el nacimiento. Pero no hay propiamente trasmigración de un alma individual o *metempsícosis*<sup>243</sup>.

*El budismo tibetano*<sup>244</sup> prácticamente idéntico al antiguo budismo hindú, se diferencia de éste tan sólo en detalles accidentales. Los lamas tibetanos no alteraron ni añadieron nunca nada que fuera esencial. No parece justificado considerar al Budismo tibetano sustancialmente distinto del Budismo original tal y como fue predicado en la India.

En *China* las religiones mayoritarias son -con el budismo procedente de la India- el *taoismo* y el *confucionismo*, los cuales tuvieron su origen en el siglo VI, siglo decisivo en la evolución de la religiosidad humana en el mundo entero que fue obra de grandes personalidades religiosas. *Ninguna de ellas parece superar de modo claro el panteísmo, ni siquiera el taoismo*.

El primitivo *taoismo*, a juicio de C. Elorduy, se acercó mucho al monoteísmo cercano a una concepción trascendente e inefable de Dios. Según su fundador, *LaoTse*, contemporáneo de Confucio (S. VI a C.) y, del que se sabe muy poco, el Tao eterno es el Absoluto principio, indeterminado, inexpressable, e inefable. El Tao nace del Uno; del uno nace el Dos; del Dos nace el Tres, procediendo todo de este último. Así “el Tao es madre de los diez mil seres”.

El Tao sin nombre -inefable- existía indeterminado, silencioso, pero dotado de fuerza activa (según el significado de Te, que es una sola cosa con el Tao), por la que obra de modo amoroso y espontáneo. Este lenguaje parece sugerir más una emanacionismo plotiniano, que una creación obra de un Absoluto trascendente. La salvación habría que buscarla en la iluminación del Tao, (que recuerda al “Zen” del budismo chino tan arraigado en Japón).

Esa iluminación del Tao es la verdadera sabiduría que se logra más allá de la experiencia ordinaria por interiorización silenciosa. Sólo así se consigue el contacto con la totalidad

<sup>241</sup> Cfr. J. ROGER, *El pensamiento filosófico de Asia*, Madrid 1960, 234-255.

<sup>242</sup> Entrevista de la Rev. *Fronde*, n. 15-16, 1999.

<sup>243</sup> F. TOLA, C. DRAGONETTI, *Budismo Mahâyâna*, Buenos Aires, 1980, 30. Sobre la reencarnación ofrece información completa de alcance universal HEAD-CRANSTON, *Reincarnation: an East-West Anthology* (“The Julian Press”, New York 1961).

<sup>244</sup> Cfr. *Introducción al budismo tibetano*, (de TENZING GYATS'O, el XIV Dalai Lama, o sea, el Dalai Lama actual).

cósmica. En su posesión está la verdadera “virtud de la inoperancia omnipotente”, que gana el mundo. Lao-Tse desprecia las virtudes activas que predicaba su contemporáneo y antagonista *Confucio*, que dió origen al *confucionismo*. Según una divulgada leyenda del s. II, tuvieron ambos sabios el año 521 a.c. un encuentro en el que Lao-Tse aconsejó a Confucio que de poco servía predicar las costumbres sociales artificiales cuando fallaba la virtud fundamental: el Tao, como camino de salvación.

El *taoismo*, que nació como gran religión al principio de nuestra era, con el tiempo fue mezclándose con elementos mágicos supersticiosos y técnicas pseudomísticas de interiorización -respiratorias, gimnásticas, dietas- popularizadas por los *chamanes*, sacerdotes mágicos de Asia, mediante las cuales el taoísmo popular creía que se podía llegar a poseer el Tao. De hecho, el taoísmo fue perdiendo fuerza frente al *confucionismo* mayoritario., cuyas máximas de ética social, de gran elevación moral muchas de ellas, han configurado en buena medida el alma china (verdadera “*praeparatio evangélica*”).

Los jesuitas evangelizadores del S. XVI llamaron a *Confucio* el sabio *Kung-tse*, el gran educador y forjador del alma china, que enseñaba a practicar sublimes normas morales y de convivencia política para alcanzar la armonía del mundo y de la sociedad. Los ritos que restableció parecen orientarse al culto de los antepasados, sin veneración, al menos explícita, a un Absoluto o divinidad. Con todo, en “El invariable medio” (2º de los “cuatro libros del maestro Confucio”), *propone como ideal un estado de armonioso del alma que hace posible recibir la luz natural que penetra la razón del Universo, de la que trata en el “libro de la gran Ciencia”. Algunos intérpretes ven ahí una clara apertura de la sabiduría confuciana, que es esencialmente de orden moral -una ética social- a una dimensión propiamente religiosa e incluso mística*<sup>245</sup>.

El *sintoísmo* es el vocablo con el que se designa la religiosidad tradicional de *Japón*.

No tiene dogmas o verdades fundamentales; tampoco un catálogo de normas de comportamiento moral como ocurre, por ejemplo, con el budismo o el confucismo, y consiste, sobre todo, en la participación en ceremonias rituales y en ajustar la conducta moral a las tradiciones de los antepasados. Por eso se considera compatible con la pertenencia a otras religiones. El culto al Emperador prescrito por el sintoísmo, como hijo del Cielo y símbolo de la divinidad, no parece tener -al menos en nuestro tiempo- carácter personal, sino que hace referencia a la autoridad trascendente divina venerada en la continuidad dinástica que le representa.

La veneración por los antepasados es otra de sus características. Se funda en la idea de una pervivencia del espíritu humano tras la muerte, según la cual la parte superior del alma se transforma en “Kami”. La creencia popular en una inmensa proliferación de KAMIS buenos y malos (que inspiran temor) parece *un resto de la religiosidad animista primitiva*, que no llega a ser totalmente absorbida por las religiones que vinieron después de China (budismo, confucionismo, taoismo). Aunque hay en el sintoísmo una tendencia monoteísta que admite un Dios supremo, *su transcendencia respecto al mundo casi siempre parece comprometida por el influjo de las grandes religiones provenientes de China (y originariamente de la India)*.

*En todas estas religiones orientales encontramos experiencias de “mística natural” -entre comillas, pues ningún espíritu humano deja de recibir activaciones salvíficas de la plenitud desbordante de Cristo en su misterio pascual-, realizadas a fuerza de esfuerzo voluntario y de concentración intelectual propio de las técnicas de interiorización, tales como el yoga.*

La mística natural -por ejemplo de *Zancara* o de *Ramanuja*-, es algo así como la captación experimental de la existencia de sí mismo atravesada por el influjo creador divino, amor natural, pero mal interpretado, por no tomar conciencia de la transcendencia ontológica de aquella íntima presencia del Creador en el fondo del alma, *presencia fundante* dinámica creadora en el ser *creatural* participado del que emergen sus perfecciones formales.

“Estas cosas son practicadas de hecho por un cierto número de sabios. Pero ¿los demás, la mayoría de los hombres? Parece que encontrásemos en ellos el mismo ideal aceptado -no digo elegido, sino aceptado en virtud de la tradición, de la educación familiar, de la aspiración común o de la psique de la civilización hindú- y prácticamente mezclado con otros ideales de orden profano, o aún desplazado por ellos. Pero este ideal que tiende a la suprema liberación o a la identificación con lo Absoluto, por una contemplación metafísica apofática (teología negativa) y una mística natural de la concentración y

<sup>245</sup> Cfr. *Los cuatro libros de la sabiduría de Confucio*, trad. y notas de F. COUVREUR, Madrid 1990.

ensimismamiento, no deja de estar presente en la cultura ambiental y tiende a conformar -en mayor o menor medida- a quienes viven inmersos en ella, aunque apenas influye en la vida personal de la mayoría”<sup>246</sup>.

Aquí encontramos la explicación de la *diferencia* que existe *entre la mística pagana y la mística bíblica*. La *tentación de la mística natural está en el panteísmo* que hace pensar en el alma como algo divino en el fondo. El esfuerzo místico consiste, como consecuencia, *en despojar ese fondo del alma, que es Dios mismo, de todo lo que le envuelve y le oscurece mediante técnicas de interiorización* que favorecen la meditación trascendental más allá de toda representación categorial y superando todo deseo a ellas referido. Pero encontrar a Dios no significa encontrar ese elemento divino que lleva el hombre dentro de sí. *Para la mística bíblica, por el contrario, Dios es absolutamente inaccesible*, distanciado del hombre por una trascendencia radical compatible con una condescendencia inaudita (*synkatabasis*) por el don de la alianza salvífica que culmina en la Encarnación, que invita al hombre a participar en su intimidad trinitaria en Jesucristo. Todo esfuerzo humano es, pues, impotente para conseguirlo. *No es poseído más que en la medida en que se entrega*. Y esa entrega no puede efectuarse más que mediante el amor. Y así, por un cambio radical de valores, el camino es el *ágape*, el movimiento de amor que parte de Dios, que es lo esencial, y no el *eros*, la aspiración ascensional del querer humano. El esfuerzo humano no se refiere, pues, al menos directa y primordialmente a técnicas de interiorización en una suerte de quietismo despersonalizante, sino la ascética de las virtudes humanas y sobrenaturales, en correspondencia a la gracia del Espíritu Santo que robustece la personalidad -individualidad- llamada por su propio nombre en la alianza salvífica. Son las virtudes las que nos disponen a recibir sus dones de contemplación del verdadero misticismo cristiano. No hay genuina experiencia mística de Dios sin ascesis de las virtudes evangélicas según el espíritu de las bienaventuranzas.

“En el *hinduismo* los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía; buscan la liberación de las angustias de nuestra condición, sea mediante formas de vida ascéticas, sea a través de la profunda metación, sea en el refugio en Dios con amor y confianza. En el *budismo*, según sus varias escuelas, se reconoce la radical insuficiencia de este mundo mudable y se enseña un camino por el que los hombres, con corazón devoto y confiado, se hagan capaces de adquirir el estado de liberación perfecta o de llegar al estado de suprema iluminación por medio de su propio esfuerzo, o con la ayuda venida de lo alto” (Nostra aetate, 2).

Juan Pablo II (cfr. *Cruzando el umbral*. cit., 100) hace notar que la *iluminación* experimentada por Buda se reduce a la convicción de que el mundo es malo, de que es fuente de mal y de sufrimiento para el hombre. (...) No nos liberamos del mal a través del bien, que proviene de Dios, nos liberamos solamente mediante el desapego del mundo, que es malo. La plenitud del tal desapego no es la unión con Dios, sino el llamado *nirvana*, o esea, un estado de perfecta indiferencia respecto al mundo. *Salvarse* quiere decir, antes que nada, liberarse del mal, *haciéndose indiferente al mundo que es fuente de mal*. En eso culmina el proceso espiritual. (...) *La mística carmelita se inicia en el punto en el que acaban las reflexiones de Buda* y sus indicaciones para la vida espiritual. En la purificación activa y pasiva del alma humana, en aquellas específicas noches de los sentidos y del espíritu, *San Juan de la Cruz* ve en primer lugar la preparación necesaria para que el alma humana pueda ser penetrada por la llama de amor viva. Y éste es también el título de su principal obra: *Llama de amor viva*<sup>247</sup>

*El panteísmo en que desemboca con tanta frecuencia la mística natural corresponde, - observa muy justamente DANIELOU<sup>248</sup>-, al panteísmo inicial del mito*. Es el movimiento de

<sup>246</sup> J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, París 1934. (Anexo sobre mística natural). *Lecciones fundamentales*, cit. 138 Cf. H. de LUBAC, *Mística e misterio cristiano*, Milano 1979, c. 3 (sobre misticismos no cristianos).

<sup>247</sup> “A veces se ha intentado establecer a este propósito una conexión con los *místicos cristianos*, sea con los del norte de Europa (Eckart, Taulero, Suso, Ruysbroeck), sea con los posteriores del área española (santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz). Pero cuando san Juan de la Cruz, en su *Subida al Monte Carmelo* y en la *Noche oscura*, habla de la necesidad de purificación, de desprendimiento del mundo de los sentidos, no concibe un desprendimiento como fin de en sí mismos: “[...] Para venir a lo que nos gustas, / has de ir a donde no gustas. / Para venir a lo que no sabes, / has de ir a donde no sabes. / Para venir a lo que no posees, / has de ir a donde no posees. [...]” (*Subida del Monte Carmelo*, 1, 13, 11). Estos textos clásicos de san Juan de la Cruz se interpretan a veces en el este asiático como una confirmación de los métodos ascéticos propios de Oriente. Pero el Doctor de la Iglesia no propone solamente el desprendimiento del mundo, y no se trata del nirvana, sino de un Dios personal. La unión con Él no se realiza solamente en la vía de la purificación, sino mediante el amor”

<sup>248</sup> *Ibid.*

conversión que corresponde al de la expansión. En ese sentido *no hay diferencia radical entre la concepción de Dios según las cosmogonías primitivas y las de las corrientes místicas paganas más desarrolladas del lejano Oriente.*

### 3. El dualismo

El *dualismo* corresponde con una *mentalidad* especialmente sensible a la *paradoja* y al misterio de la *trágica presencia del mal* en el mundo, que puede darse en cualquier espacio cultural (es el caso de *Simone Weil*, proclive en sus últimos años a él). Parte de una *comprobación verdadera*: el hecho de que vivimos en un conflicto entre el bien y el mal -que ya anunciara el Protoevangelio (Gen. 3,15), en la esperanzadora promesa del triunfo mesiánico de la descendencia de la Mujer-; *pero la interpreta mal*, como una especie de oposición *dialéctica* contradictoria, al modo de la *gnosis* de *J. Böhme* y de *Hegel*.

*Es la tercera perversión de la religiosidad pagana.* Aún cuando en todas las religiones paganas se pueden encontrar elementos de ese dualismo, solo en algunas aparece con carácter de mayor importancia<sup>249</sup>. Es una característica del *mazdeísmo iraní de Zoroastro* que pone en oposición el *principio luminoso* de *Ahura-Mazda* y el *principio de las tinieblas*, *Ahriman*. Pero en donde llegará un desarrollo inmenso y se convertirá en una religión mundial será en el gnosticismo, que hace su presencia en el mundo casi al mismo tiempo que el cristianismo y que, bajo la forma del *maniqueísmo*, se extenderá desde el África de Norte -recuérdese a S. Agustín, en una fase temprana de su vida antes de su conversión- hasta el Turquestán chino del siglo IV al VII. (Aún hoy día -observa el Card. Danielou- se conservan su atractivo para ciertos espíritus modernos. Simone Weil reconocerá en él la estructura más de acuerdo con su espíritu).

El problema que entraña el dualismo es el de la *existencia del mal*. ¿Cómo explicar su existencia? El *neoplatonismo* y el *hinduismo* ven en el mal una ilusión. La inteligencia puede desvanecerlo. Pero su origen se explica muy difícilmente a base de esa solución. El *cristianismo*, por su parte ve en el mal la libertad de ángeles y de hombres, buenos en su origen, pero que, siendo distintos de Dios, no son buenos por esencia y en quienes, en consecuencia, puede introducirse un fallo entre el ser y el bien, que es precisamente el mal, que es una consecuencia del carácter contingente de la condición creatural.

*La solución dualista* es muy distinta. El mal es una realidad que tiene su existencia propia y que no depende en nada de Dios ni del hombre. Forma una parte del ser. Es un principio *sui generis*. Entre los gnósticos parece identificarse ordinariamente con la materia. El *gnosticismo* de Valentín -al que se opuso brillantemente S. Ireneo- ve en el cosmos la obra de un Demiurgo, que es una especie de dios malintencionado, autor de una obra fallida. Y cree ver en el Dios del Antiguo Testamento a ese Demiurgo. El hombre nace, pues, en un mundo mal hecho. Pero, eso no obstante, hay en él un rayo de luz desprendido del pleroma. La finalidad de la gnosis es justamente la de descubrir al hombre esa luz y permitirle así desprenderse de este mundo, sustraerse a la tiranía de los *cosmocratores*, de los demonios planetarios, para introducirse en la verdadera creación, el mundo luminoso de los *eones*, que es la obra del verdadero Dios.

La curiosidad que despierta en los movimientos esotéricos actuales el mundo invisible de los ángeles, mediante el espiritismo, la teosofía, el gnosticismo, la adivinación, la quiromancia, la magia, nada tiene que ver con la doctrina bíblica, que nos invita a invocarlos. Se les considera más como un talismán, que como un ser que testimonia la fe y orienta hacia Dios. El demonio del satanismo actual tampoco coincide con el de la Biblia y de la tradición cristiana, presentado como el "tentador" del hombre, que lo puede llevar a la destrucción como persona llamada a la comunión con Dios. Sería más bien la proyección de los instintos destructivos y de las fuerzas represivas de la cultura y la religión. Son brotes del gnosticismo del viejo dualismo maniqueo.

Los ángeles y demonios del movimiento del la Nueva Era<sup>250</sup> responden a la nostalgia de religiosidad que se verifica actualmente pero de un modo anecdótico, superficial, frívolo y sentimental de extraordinaria y letal peligrosidad para la fe ortodoxa cristiana. Bien diversos son los ángeles y demonios de la doctrina bíblica que están en función de la fe en un sólo Dios, creador de todas las cosas. Además el hombre bíblico y el cristiano reconoce que se encuentra como un actor dentro de una lucha cósmica entre las fuerzas del bien y del mal, experimentando los beneficios del buen ángel y sufriendo las insidias del ángel malo. A ello se añade el significado cristológico de los ángeles y de los demonios del Nuevo Testamento. Jesús es el

<sup>249</sup> Una breve exposición del dualismo muy clarificadora puede verse en A. ALESSI, *Filosofía della religione*, cit. (entre el politeísmo y el monoteísmo) 47-81.

<sup>250</sup> Cf. M. GUERRA, *Los nuevos movimientos religiosos*, Madrid, 2 ed. 1996; L. E. LÓPEZ PADILLA, *New age ¿la religión del siglo XXI?*, México 1996.

Señor de los ángeles (Mt 25,31) que le acompañan en el cumplimiento de su misión salvífica. La victoria de Cristo sobre el diablo mediante su Muerte y Resurrección es el motivo de su manifestación.

*El dualismo se nos presenta así como la expresión de un desfallecimiento de la inteligencia en su esfuerzo por hacerse una representación de las relaciones existentes entre Dios y el cosmos, que es lo mismo que sucede con el panteísmo. Es una solución más sencilla que la de la Biblia, pero que representa una impotencia en mantener la relación radical de Dios -concebido como Creador- y del mundo creado, en su integridad ontológica y operativa, de la nada, sin "nada preexistente"-, motivada por la existencia del mal. El pensamiento bíblico mantiene esta relación radical y no ve en el mal más que una realidad secundaria. Esto no quiere decir que pretenda justificar racionalmente ese fenómeno, pues el mal se le presenta como uno de esos problemas-límite que la razón no puede abarcar y que obliga al espíritu humano a abrirse a una revelación que es la única que puede introducirla en los secretos últimos de la existencia y de la historia<sup>251</sup>.*

El mal que Dios permite, según el pensamiento cristiano (de una filosofía abierta a la fe y a la Teología) no tiene causa eficiente, sino deficiente: la deficiencia de *la libertad creada que no da paso a la divina activación* del Creador -en la integridad de su intención conformante y ordenadora hacia la plenitud por la que si libremente secunda esa intención salvífica- se autoperfecciona -con el concurso de su libre voluntad- el agente personal libre. Pero si libremente rehúsa secundarla, él es la única causa de ese "no ser" nadificante -como gusano que "roe" su ser<sup>252</sup>; degradándolo. Toda la positividad ontológica de la actividad pecaminosa deriva -en cuanto participa del ser trascendental- de la única fuente de ser que es la plenitud desbordante *del que Es*. La privación del debido orden a Dios -de la gloria que le es debida-, tiene su origen en la criatura que rehúsa la plena y libre disponibilidad al Plan de la divina Sabiduría creadora, malogrando así su plena realización<sup>253</sup>. Tal es el significado del clásico concepto del mal como privación: *"el no ser en el ser que debía ser"*. La privación de aquella ordenación al fin salvífico intentado por Dios queda frustrado en el agente libre que se empeña en malograr la realización perfecta que hubiera conducido a su plenitud beatificante, con la consiguiente deformidad ("horrible" a la mirada del Espíritu), que anticipa y dispone el horror de la existencia de los réprobos. Sólo sabemos que si Dios permite el mal, es porque -de manera misteriosa para nosotros- va a dar ocasión a un mayor bien (Cfr. CEC, nn. 309-314).

*El escándalo del mal -en todo caso- es un problema límite que sólo tiene cumplida respuesta si la filosofía se abre a la revelación de Cristo crucificado que carga con el pecado para redimirlo.* Este es el gran obstáculo que impide a muchos espíritus reflexivos y angustiados aceptar el valor concluyente de la 5ª vía del orden armonioso del mundo, que prueba la existencia de un Dios infinitamente bueno, cuya *Sabiduría* creadora providente dirige el acontecer de nuestra atormentada historia.

La formulación de la 5ª vía en la suma teológica no hace referencia explícita, como en las tres primeras, a la imposibilidad del proceso al infinito en una hipotética serie de inteligencia ordenadoras esencialmente subordinadas. Pero como ya hemos advertido, en esa apelación a tal imposibilidad más bien habría que subrayar la intención latente de trascender todo el orden categorial del ente finito, e instalarnos en el plano trascendental absoluto del ser del ente que estaba implícitamente presente desde el comienzo de ese proceso mental (como de cualquier otro, pues es el horizonte permanente u objeto formal de la inteligencia), de modo que advenga al explícito descubrimiento -mediado por el principio de causalidad metafísica- del fundamento último y causa primera que ordena a sí mismo todo el orden dinámico de participación en el ser como a su fin.

El mal lo conoce, pues, intuitivamente por la presencialidad eterna de la sabiduría creadora en el acontecer libre, cuya existencia creada brota de la divina activación de su Causalidad omnipotente (que permite que aquella plenitud ordenada para lo que la dispensa quede "nadificada" por el agente libre: justamente en aquella privación de la armonía cósmica intentada por la Sabiduría creadora, que tan terribles efectos destructores tiene: tremendos males físicos en la naturaleza, que se toma su

<sup>251</sup> Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit., 156.

<sup>252</sup> Empleamos esta metáfora de J. P. SARTRE (*l' être et le néant*, cit.) en un sentido muy diverso al del conocido existencialista francés, cuya estrella se va venturosamente eclipsando. Ha visto justo J. BOECHENSKI (Cfr. *La filosofía actual*, México 1965) en su interpretación del pensamiento filosófico de este Autor (autodenominado humanista ateo), como una lectura de Aristóteles en la que se sustituye la noción de potencia por la de nada. Esto afecta precisamente a la existencia humana (et "pour soi") que escapa así a la náusea de la viscosidad del "en soi" de las cosas (el ser sin fisuras, compacto y redondo, el To on pleon parmenideo) para arrojarle al absurdo de una "pasión" inútil, sin sentido.

<sup>253</sup> "Gloria Dei, vivens homo et vita hominis, visio Dei" (S. IRENEO, *Adeversus haereses* IV, 20, 7).

desquite (Si Dios perdona siempre -se ha dicho justamente- y el hombre sólo algunas veces, la naturaleza -"efecto boomerang"- no perdona nunca)<sup>254</sup>.

La respuesta a tantos inquietantes enigmas que nos plantea la permisión del pecado y la presencia masiva del caos con que el mal moral desfigura la armonía original del mundo creado por Dios (2 Ts 2,7) la obtenemos contemplando a Cristo en la Cruz, en la cual asume y transfigura el mal en su raíz, con un amor más fuerte que la muerte, transformándolo en fuente de bien, de fecundidad y de vida. Es la respuesta del *misterio de piedad* (1 Tim 3,16) al *misterio de iniquidad* (2 Ts 2,7)<sup>255</sup>.

#### 4. El monoteísmo trascendente

*Las tres grandes religiones monoteístas* son de origen semítico. *La religión judaica* es la que primero surge en el tiempo y con la que el cristianismo se relaciona íntimamente, pues constituye su desarrollo y culminación y comparte con ella los libros inspirados del judaísmo, la *Biblia*, que en cristianismo configuran la casi totalidad del *Antiguo Testamento*, cuyo núcleo esencial lo constituyen los cuatro *Evangelios*. Común a ambas tradiciones religiosas es una *concepción monoteísta y trascendente de la divinidad* y se remite también a Abraham, padre común de los creyentes en el Dios único, e incorpora además a su doctrina, que se contiene en el *Corán*, su libro sagrado, algunos aspectos que se encontraban en la religión judaica y en la cristiana, adoptando así un cierto carácter sincretista, pero con una singularidad muy acusada que se ha mantenido a lo largo del tiempo y le proporciona un perfil nítido e inconfundible. Las tres religiones tiene un texto sagrado, que es la fuente principal de la que beben, por lo que reciben la denominación de "religiones de Libro". (El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica matiza esa afirmación respecto al Cristianismo, que es más bien religión de la Palabra –el Verbo- por quién el Padre en el Espíritu –el Dios Trino- se comunica en la historia de la salvación que culmina en Cristo, Verbo encarnado. Para que las Escrituras no queden en letra muerta, es preciso que Cristo, Palabra eterna del Dios vivo, por el Espíritu Santo nos abre el espíritu para la inteligencia de las mismas en la tradición viva de la Iglesia, Pueblo de Dios, preparado y prefigurado por Israel (Cfr. CEC 108)).

*La vía de la trascendencia* en toda su pureza, que encamina la mente a descubrir la causalidad trascendente de un Dios Creador, no es nada fácil a la naturaleza caída. De hecho sólo la espada tajante de la Palabra de Dios ha guiado el pensamiento humano a advertir clara y distintamente la distinción y trascendencia de Aquel que es, el Ser Absoluto Creador, YHWH. Una *trascendencia* ontológica que implica la *inmanencia* más honda en la criatura, como el fundamento creador del ser y del obrar desde el fondo fundante -el acto de ser- que lo constituye en su realidad creatural (el "*intimior intimo meo*", de San Agustín).

Como dice acertadamente Zubiri: "las cosas reales, sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales "en" Dios; es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente "a" las cosas, sino que Dios es trascendente "en" las cosas"<sup>256</sup>.

Dios, al ser realidad-fundamento del poder de lo real (la deidad) descubierta por la persona y en la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana "y además" Dios, precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente en ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. (...) La "y" de "hombre y Dios" no es una mera "y" copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios.

<sup>254</sup> Sólo por revelación sabemos que da origen -al autoconocerse- al Verbo consustancial a la plenitud fontal (Pege, de la cual El procede) que llamamos el Padre, que, en cuanto engendra espiritualmente -mentalmente- al Unigénito, da origen con El al Amor consustancial y subsistente que los une en estrecha comunión, el Espíritu Santo, nexo de unión entre ambos, llamado "seno" del Padre en el que Dios vive su intimidad trinitaria y en el que todo el obrar divino "ad extra" se despliega por el Verbo. Son como "las dos manos de Dios Padre" (S. IRENEO), presentes en toda la historia de la salvación desde el alfa hasta el omega en el misterio de Cristo, que vence al mal con un amor más fuerte que la muerte. (Sobre esta doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu, ya presentes en la creación del hombre a imagen y semejanza de la Trinidad -desde las puertas del Paraíso- (el Protoevangelio Gen 3,15) hasta la plenitud escatológica de la Iglesia consumada en la Jerusalén celestial (Ap 21). Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Las dos manos del Padre*, "La historia de la salvación como Incarnatio "in fieri", en "Annales Theologici" 1999 (13) 3-70. Y mi comunicación al Simposio internacional de Teología de Navarra año 1998).

<sup>255</sup> "Esta ha sido la gran revolución cristiana: convertir el dolor en sufrimiento fecundo; hacer, de un mal, un bien. Hemos despojado al diablo de esa arma...; y, con ella, conquistamos la eternidad". Beato J. ESCRIVÁ, *Surco*, 887.

<sup>256</sup> X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, cit. 378-9. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, cit., 69, lo expresa así: "Dios es el todo, pero no todo es Dios... Dios es el Todo fundante, y por eso absolutamente Todo, sin anular la realidad del todo participado: al contrario, fundándolo precisamente como real". Zubiri hace un profundo estudio del monoteísmo en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit. 205-231.

*El panteísmo es la deformación de la realidad de la inmanencia divina.* Porque, si es verdad que Dios está por encima de todas las cosas, también lo es que está en todas ellas. Como lo es también que está presente en el cosmos, que es su Templo. San Pablo lo decía a los paganos de Atenas: "En El vivimos y nos movemos y existimos" (Hech 17, 28). Y es mucho más exacto aún que está presente en el alma y que "no está lejos de los que le buscan". Pero el panteísmo no sabe reconocer en esa presencia la realidad de un Dios personal, *que es todo lo que es y nada de lo que es*<sup>257</sup>, causa activa creadora de cuanto es finito.

La antinomia radical entre el Absoluto y lo finito exige -si no se cede, por desatención más o menos culpable, a la tentación de *pereza metafísica* (a la que sucumbre con facilidad la naturaleza humana caída, dada su tendencia a la orgullosa autoafirmación del yo que se resiste depender de una instancia trascendente a sí misma) afirmar la existencia del Ser infinito imparticipado, causa creadora del orden de los seres finitos: del orden de participación en el ser. La crítica metafísica del ser finito, en cuanto tal, muestra que todo el orden de la finitud, es enteramente condicionado o causado en su ser -y en su obrar causal participado- al Ser imparticipado o infinito como a su Causa primera creadora que "*dans esse, dat et essentiam*"<sup>258</sup>.

En la religiosidad extrabíblica se encuentra, de hecho, una debilidad de pensamiento que no es capaz de franquear las fronteras de la divinidad y se pierde en estadios intermediarios del itinerario metafísico de la mente al Dios de las alturas (de la trascendencia) que es también paradójicamente, el Dios de las profundidades. Será únicamente *la revelación bíblica* la que *introducirá la espada aguda de la palabra de Dios* en esas oscuridades y *delimitará con precisión la esfera de lo creado*. En ninguna parte aparece más clara que aquí la dificultad que encuentra el espíritu humano abandonado a sí mismo en la búsqueda de Dios para llegar a formarse una idea de El.

De donde resulta que *el panteísmo es la perversión y la desquiciada interpretación de una intuición exacta. De la misma manera que el politeísmo es la deformación de la piedad, de la bhakti*, en su caminar hacia el objeto de su adoración y que él multiplica con excesiva profusión y degenera -en el límite- en idolatría culpable.

*La causalidad trascendente metafísica se advierte, decíamos antes, cuando se relaciona lo trascendental con lo categorial.* Cuando se contempla, en la perspectiva *trascendental* del ser del ente, el universo intramundano de lo *categorial* finito, limitado, y se busca el modo según el cual se concilia aquella tensión ontológica de dos caracteres de suyo antinómicos: lo "absoluto" del ser como tal ("principio de identidad" absoluta que enuncia la trascendentalidad del ser y de las "pasiones entis": verdad, bondad...), y lo "relativo": a saber, la alteridad, o distinción de los entes, que como tales tienen una "identidad (sustancial) relativa" a los modos múltiples de ser, subsistentes e irreductibles<sup>259</sup>.

Esa era -como vimos en el capítulo II- la "*forma mentis*" de Tomás de Aquino<sup>260</sup>, en cuya virtud la inferencia del "*maxime tale*", a partir de orden trascendental; el "*Ipsum Esse*" imparticipado- aparecía ante sus ojos de manera del todo espontánea en su condición de Causa Creadora de la perfección de ser "*diversimode participata*" en la escala gradual de las esencias o naturalezas concretas del orden cósmico universal.

He aquí por qué afirmaba el Aquinate "aunque la relación a su Causa no intervenga en la *definición* (abstracta o "quiditativa") del ente causado, sin embargo, se requiere necesariamente para su plena inteligibilidad como ente concreto (como *habens esse*: en la irreductible y "concreta" subsistencia que lo participa en propio), pues en tanto que es por participación, se infiere que es causado por otro (implícitamente: por Aquél que "es por esencia": el Ser imparticipado o irrestricto)<sup>261</sup>.

<sup>257</sup> PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, I, 6. DANIELOU, *ibid.*

<sup>258</sup> De potentia 7, 7.

<sup>259</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación*, cit.

<sup>260</sup> Una buena descripción de esa "forma mentis" metafísica connatural al Aquinate puede verse en L. de RAEYMAEKER, L'idée inspiratrice de la Metaphysique thomiste, en "Aquinos" III (1960) 1-22; Philippe de la TRINITÉ, en Les preuves de St. Thom, en De Deo, Actas del Congreso int., Roma 1964.

<sup>261</sup> "Licet habitudo ad causam non intret in definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid sit per participationem sequitur quod sit causatum ab alio" (S. Th., I, 44, 1, 1).

*Era tan connatural a él esa visión de Dios en el mundo y del mundo en Dios -emergiendo de la Virtus essendi por esencia- que se contentaba con sugerir el itinerario de la mente hacia Dios que de modo espontáneo siguen todos los hombres que logran liberarse de los hábitos mentales de origen ambiental o personal, que entorpecen el uso espontáneo de la inteligencia creada por Dios, en la que ha dejado su imagen del todo convergente con la metafísica bíblica, uno de cuyos puntos focales es la fulgurante luz de la revelación a Moisés desde la zarza ardiendo, del nombre de YHWH (Gen 3,15). No veía la necesidad de explicitar en largos desarrollos "científicos" aquella metafísica vivida.*

Es más: según la imagen de Dios, revelado en Cristo, se nos muestra como uno y único, pero no solitario, pues vive en la comunión de amor de la Familia trinitaria. Aunque la Trinidad del Dios uno, no es accesible a la razón natural, sin la revelación, sí que *es coherente con la metafísica connatural al espíritu humano razonable*. Se da la paradoja de que el *monoteísmo, que nos une a los judíos y los musulmanes, es lo que más nos separa de ellos*, pues no aceptan este misterio trinitario. Raimundo Lulio vivió intensamente este drama. Pese a las acusaciones que sufrió de haber tratado de demostrar racionalmente la existencia de la Trinidad, dijo en realidad, en la línea de la idea extática de la plenitud desbordante del ser, de honda tradición hispánica, frente a su antagonista islámico Alim Hamar, algo más sutil: que una vez concedido que Dios es padre y una vez visto que el ser es difusivo por sí mismo, la Trinidad debería seguir racionalmente. F. Wilhelmsen (mi viejo amigo, recientemente fallecido, y colega durante algunos años, en los inicios de la facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra) que ha estudiado el tema, después de explicar lo que de exceso pudiera tener tal postura, cree que apunta más bien a mostrar lo razonable del misterio de la intimidad divina trinitaria en reflexiones de gran valor apologetico, sin intención de proponer una demostración de la Trinidad en clave racionalista<sup>262</sup>.

Juan Donoso Cortés señaló también brillantemente lo profundamente coherente con el Ser infinitamente perfecto, que es concebirlo es como sobreabundancia comunicativa que se despliega en comunión familiar trinitaria. La doctrina específicamente cristiana de la Trinidad es, para Donoso, la clave de la estructura metafísica del ser, y de resultas, la explicación de todo lo creado y extrae de ella consecuencias políticas y sociales<sup>263</sup>.

"En lo más escondido, en lo más alto, en lo más sereno y luminoso de los cielos -escribió con su habitual aguda intuición Donoso Cortés-, reside un Tabernáculo inaccesible aun a los coros de los ángeles: en ese Tabernáculo inaccesible se está obrando perpetuamente el prodigio de los prodigios, y el Misterio de los Misterios. Allí está el Dios católico, uno y trino (...). Porque es uno, es Dios; porque es Dios, es perfecto, *porque es perfecto es fecundísimo, es variedad; porque es variedad es familia*. En su esencia están, de una manera inenarrable e incomprensible, las leyes de la creación y los ejemplares de todas las cosas. Todo ha sido hecho a su imagen; por eso la creación es una y varía<sup>264</sup>.

Una perspectiva semejante no escapó al genio filosófico y teológico de G. K. Chesterton: "Para nosotros -escribió en *Orthodoxy*-, el mismo Dios es una sociedad... porque no conviene a Dios estar solo"<sup>265</sup>.

<sup>262</sup> F. WILHELMSSEN, *The Metaphysics of love*, cit., 92.

<sup>263</sup> El absolutismo -escribe- "violó la ley de Dios", pues violó la ley de la unidad y la variedad: "Un poder sin límites es esencialmente un poder anticristiano y un ultraje a un mismo tiempo contra la majestad de Dios y contra la dignidad del hombre. Un poder sin límites no puede ser nunca ni un ministerio ni un servicio, y el poder político, bajo el imperio de la civilización cristiana, no es otra cosa. Un poder sin límites es, por otro lado, una idolatría, así en el súbdito como en el rey: en el súbdito porque adora al rey: en el rey porque se adora a sí propio ("Carta al director de la Revue de Deux Mondes", en Juan DONOSO CORTES, *Obras completas*, vol. II, cit. 760. Cfr. Miguel AYUSO, *Las limitaciones del poder*, Verbo, Madrid 1990, núm. 285-286, 741 ss. RATZINGER señala también la afinidad entre las herejías monarquianas -modalismo trinitario- y el despotismo imperial (Cfr. *Introducción al cristianismo*, cit. 163). Pero si Donoso halla mucho de condenable en el absolutismo, sus errores los encuentra agrandados en el sistema político que nació de la Revolución francesa. Pues si la monarquía absoluta, aun negando la limitación del poder, afirmó su unidad y su perpetuidad, el liberalismo relativista doctrinal que en ella nació, violó la estructura del poder en todas sus notas esenciales y, por tanto, en sus consecuencias. O no obra por impotencia, enfermedad orgánica que pone en ella la división, u obra tiránicamente, no reconociendo fuera de sí ni encontrando alrededor suyo ninguna resistencia legítima, por la supresión de las jerarquías sociales y de toda referencia valores morales absolutos fundados en la sabiduría creadora de Dios. Cfr. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, 223 ss.

<sup>264</sup> J. DONOSO CORTES, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, en *Obras completas*, Madrid, 1970, vol. II, 312. La obra fundamental sobre este genial pensador político, de gran influencia en Europa, es la de F. SUAREZ VERDAGUER, *Vida y obra de Juan Donoso Cortes*, Pamplona 1997.

<sup>265</sup> Gilbert KEITH CHESTERTON, *Orthodoxia*, en *Obras completas*, Barcelona, 1967, 646-647.

### c. Otros criterios de tipificación.

Hay *otros ensayos tipológicos*, de alcance menos universal, pero también ilustrativos<sup>266</sup>. He aquí un ejemplo que no es aplicable a las religiones politeístas del primitivismo religioso: la clasificación de las religiones en místicas y proféticas. Algunos autores<sup>267</sup> distinguen la experiencia propia de las religiones del *extremo oriente* respecto de las religiones nacidas en *oriente medio* y, más concretamente, a las surgidas *del tronco abrahámico*. A la primera se la denomina *mística*, y a la segunda *profética*.

En las *religiones proféticas de origen abrahámico* (judaísmo, cristianismo, islamismo, a las que cabe añadir con algunas reservas el dualismo mazdaísta en el oriente medio), la experiencia se refiere a un Dios fuertemente personalizado que interviene en la historia de los pueblos y en la vida de las personas. En ella predomina la acción, la situación concreta y la historia; y el hombre persigue a través de su vida más que la unión en lo divino, la relación más estrecha, concebida en términos interpersonales con Dios.

Por el contrario, *las religiones de orientación mística que tiene su origen en el extremo oriente* (hinduismo, budismo y, en cierta medida, taoísmo), la experiencia es vivida en términos de relación impersonal e intemporal con lo divino. Privilegia la contemplación, se representa la salvación como disolución del propio ser y se caracteriza por rasgos ‘femeninos’ como la receptividad y la pasividad. Con el loto como símbolo, la enseñanza filosófica como autoridad, la ascesis, la regulación de la respiración y la concentración de la mente en una sola idea como ejercicios, y la unión del interior del alma con el Absoluto como fin.

## II ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LAS NOTAS ESENCIALES COMUNES A LA EXPERIENCIA RELIGIOSA.

*La experiencia religiosa se expresa, como hemos visto, en una gran variedad de formas en la proteica diversidad de tradiciones religiosas a lo largo de la historia religiosa de la humanidad. No existe una experiencia religiosa pura. Siendo el “alma” de la experiencia de lo divino el conocimiento originario de la Divinidad por connaturalidad, se presenta siempre condicionada por factores morales, psicológicos y místicos de orden personal, además de otros de carácter socio cultural, insertos en una historia y objetivados en ciertas instituciones. Normalmente se realiza dentro de un horizonte de pensamiento, de culto, de vida, y a través de toda una serie de mediaciones: el hombre religioso depende siempre de una tradición (étnica, cultural, religiosa) aunque sólo sea para negarla.*

Los fenomenólogos se esfuerzan en descubrir en esa variada tipología que hemos estudiado, unos rasgos comunes de la experiencia religiosa presentes en todas las religiones -al menos tendencialmente-, teniendo a la vista la historia comparada del fenómeno religioso. La empresa no es fácil dada la diversidad de religiones que acabamos de describir en su tipología y en el fundamento antropológico -gnoseológico, ético, telúrico y cultural- de su típica diversidad.

Un creyente cristiano no puede ignorar, además, *la universalidad del acontecimiento Cristo, centro, motor y meta de la historia, cuya irradiación sobrenatural salvífica alcanza a todos los hombres sin excepción*. La historia profana y la historia salvífica con, en realidad, dos dimensiones -orden de la creación y orden de la gracia- de una historia única.

Las activaciones sobrenaturales del Espíritu Santo que, como fruto de la Cruz<sup>268</sup>, alcanzan a cualquier hombre -de toda etnia y cultura-, no son discernibles en la mayor parte de los casos, de los impulsos de las dimensiones naturalmente religiosas del hombre, en la cual inciden, purificándolas, cuando son acogidas con buena voluntad. Sólo la experiencia mística de los grandes santos, tienen la plena garantía de la autenticidad de su origen enteramente divino, y es

<sup>266</sup> La clasificación de Van der Leeuw (*Fenomenología de la religión*, 460), es expuesta y glosada por A. ALESI, *Sui Sentieri del sacro*, cit. 48. En el capítulo I (“Alle sorgenti del fatto religioso”) ofrece Alessi una exposición muy didáctica de las configuraciones de lo divino en la historia de las religiones (primitivas, politeístas, dualistas, monistas, del silencio de Dios, monoteístas), pp. 51-87. Yo he optado por otros criterios de tipificación que me han parecido más rigurosos desde el punto de vista propiamente filosófico, sugeridos por X. Zubiri y J. Danielou.

<sup>267</sup> Cfr. N. SÖDERBLOM, *Der lebendige Gott in Zeugnis der Religionsgeschichte*, Ernst Reinhart, München 1966; FR. HEILER, *Das Gebet*, Ernst Reinhart, München 1923, 248 ss.

<sup>268</sup> Cfr. Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *El gran desconocido*, en *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 137.

por eso, ejemplar y meta trascendente de cualquier experiencia religiosa genuina, que pueda tener, no importa qué hombre de cualquier latitud o tiempo histórico, perteneciente a cualquier tradición cultural que busque el último sentido de su vida con sincera voluntad de verdad (lo que, en última instancia, sólo Dios conoce con certeza, pues sólo Él tiene acceso a la intimidad de los corazones).

Aunque tengo la impresión, de que en las descripciones más difundidas -que aquí resumo a continuación- de la fenomenología de la experiencia religiosa cultivada en nuestro medio cultural de occidente, se proyectan quizá algunos elementos del mundo religioso cristiano que difícilmente son atribuibles a otras tradiciones religiosas, debe tenerse en cuenta, sin embargo -en su descargo-, que el acontecimiento salvador de Cristo irradia salvíficamente en ellas, por lo cual no pueden atribuirse a meros movimientos de la naturaleza algunas admirables manifestaciones religiosas personal que en ellas se encuentran, sino que proceden también de activaciones de la gracia cristiana que a todos los hombres alcanza de alguna forma (a veces sólo conocida por Dios. Cfr. Capítulo VII).

Hecha esta salvedad, me he decidido a concluir este capítulo con una síntesis de los rasgos comunes de la experiencia religiosa, que suelen describir los fenomenólogos, en tanto que, al menos tendencialmente, están presentes en la conciencia del creyente perteneciente a cualquier tradición religiosa.

Ya tratamos en el capítulo III de la estructura antropológica de la experiencia religiosa y de su carácter intencional, redescubierto por *Brentano* y la *fenomenología hüsserliana*. Volvemos ahora sobre ella para *describirla en sus notas esenciales*, como suelen hacer los fenomenólogos de la religión. Sobre todo después de *Max Scheler* se esfuerzan en describir los caracteres de los dos polos de esa relación intencional de la subjetividad creyente con su objeto, la Divinidad. De uno u otro -objetivo y subjetivo, coimplicados en la conciencia del hombre religioso- tratamos brevemente a continuación.<sup>269</sup> (Ofrecemos este breve resumen porque, si bien pertenece más a la fenomenología que es la filosofía propiamente dicha -de alcance ontológico-, ayudan, dado el carácter sistemático de la fenomenología, a la reflexión filosófica, haciendo como de puente con los datos que ofrecen las ciencias de las religiones, irrenunciable punto de partida experimental del saber filosófico).

#### a. Polo objetivo.

Para referirse al objeto de la relación religiosa, los fenomenólogos de la religión suelen usar diversas denominaciones: lo divino, lo sagrado, lo santo, lo numinoso; cuyos caracteres -tales y como los “vive” el creyente-, son los siguientes:

1. Los datos de la conciencia religiosa del creyente, testimonian, en primer lugar, que para él la divinidad es *real*, no un bello sueño o una realidad fantástica que fascina el corazón y seduce la inteligencia, pero con lo que no puede entrar en relación. El creyente venera, adora y se ofrece al Absoluto -a veces hasta el martirio, el don de la propia vida- porque está *persuadido de su existencia*.

2. La dimensión *trascendente* de la divinidad es quizá -si se toma en cuenta en sentido amplio y tendencial- la nota más característica del objeto religioso. La infinita diferencia cualitativa entre lo sagrado y el hombre, ante la que éste reacciona con una actitud de temor y de temblor cualitativamente distinto de cualquier “miedo”, no es sino un reflejo de la absoluta inaccesibilidad de lo divino, que aparece como *Tremendum*, revestido de una majestad que atrae con su fascinación; *tremendum et fascinans* a la vez. Así se manifiesta en algunas instituciones comunes a las tradiciones religiosas, tales como *los ritos de iniciación* con los que se realiza la incorporación en la comunidad de los creyentes y que supone el inicio de una vida nueva; el paso de una situación de muerte a otra vida. Análogamente, *los ritos de conversión*, con el que el creyente-pecador pasa de las tinieblas a una vida nueva; y *los tabúes*, con su sentido de lo prohibido, de lo separado, de lo que no debe ser profanado, *testimonian también la naturaleza radicalmente distinta (trascendente) de la realidad divina*.

---

<sup>269</sup> Una exposición más amplia de esta temática, puede verse en A. ALESSI, *Sui sentieri del Sacro*, cit, 147-236. Más brevemente F. CONESA o. c., y los manuales, cits. en la bibliografía, de fenomenología de la religión.

Aunque no parecen admitir trascendencia divina las religiones monistas o panteístas, pues en ellas cualquier cosa es expresión de la única divinidad immanente que todo penetra (el brahman), todo lo vivifica, todo lo sostiene -sin espacio para un Tú divino personal y absoluto, ni para la potencia sagrada, impersonal e incondicionada-, se ha hecho notar que *no falta en ellas algún signo de trascendencia incoativa*, en tanto que se subraya la alteridad de lo divino respecto al dato empírico, a lo fenoménico y cotidiano; es decir, en que se admite una ruptura entre el verdadero ser y el aparecer (“maya”), lo cual abre a la posibilidad de que se manifieste su misterio trascendente.

Por otra parte, una realidad abstracta e impersonal no puede satisfacer el sentido religioso popular. De ahí que en los Upanisades se note un proceso evolutivo que pasa del monismo panteísta al teísmo. Así lo indican los epítetos atribuidos, que denotan todos la admisión de un Dios personal: “señor”, “Dios adorable”, “soberano de todo”, “dador de bendición”, “protector de todos los seres”, etc., designaciones que aparecen en los Upanisades posteriores.

3. El carácter misterioso de lo divino es un *reflejo en el plano cognoscitivo de la dimensión de la trascendencia de lo sagrado*, fuente de ritos y doctrinas secretas. Este es el origen de la misma práctica que existe en diversas religiones del *silencio sagrado*. Especialmente los *místicos* son conscientes de que *la esencia divina es infable*, más allá de cualquier cosa, de cualquier categoría conceptual y de cualquier valor. Las *hierofanías* que estudia *Mircea Eliade* son también manifestaciones de algo sagrado, oculto y misterioso, por medio del simbolismo de realidades que pertenecen al mundo profano, en las que lo divino se muestra y a la vez se esconde, velando su auténtico rostro.

De este modo, aunque Dios es de suyo incomprensible, inconceptuable, *el hombre puede conocer de algún modo lo divino*, por la *analogía* y por el *conocimiento simbólico* como vías de aproximación y conocimiento de lo divino.

4. La investigación fenomenológica concluye también que *el modo subjetivo en el que el creyente percibe la divinidad es, al menos, tendencialmente, un Tú personal con el que se puede dialogar*.

Algunos autores niegan por razones históricas que la personalidad sea una característica de la divinidad dada la existencia de religiones impersonales, no sólo en estadios inferiores de la religiosidad, sino incluso en culturas más avanzadas. Así, para la concepción *preanimista* los orígenes de la humanidad estarían ligados a una fuerza sobrenatural presente en ciertas personas, animales y objetos inanimados de carácter impersonal que asume diversos nombres como *wakenda*, *orenda*, *manitú*, *mana*. También es negado el carácter personal de la divinidad en formas más avanzadas de los *Upanisades* y en el *budismo theravada*.

Sin embargo, como ya hemos observado, *el carácter personal de la divinidad no debe excluirse de forma tajante en ninguna de las religiones históricas que hemos descrito en nuestra tipología*. Para muchos autores la creencia en una potencia más o menos impersonal no sería el aspecto más característico de la religiosidad de los pueblos sin escritura. Por encima del *mana* se pone la realidad de un Ser supremo de quien el primitivo percibe caracteres de alguna forma personales, si por una persona se entiende que la divinidad es percibida como una realidad eminentemente dotada de conciencia y libertad de acción, soberanamente inteligente y libre, supremamente consciente y capaz de querer y amar, y a la que se dirigen sacrificio y plegaria. *La oración*, ya sea de alabanza o de adoración, de agradecimiento o de súplica, indica siempre un coloquio eminentemente personal con la realidad divina.

Es acertada la frase del gran filólogo Wilamowitz: “Nadie reza a un concepto”. *Nada más ajeno a la conciencia genuinamente religiosa* que el sentirse en presencia de una fuerza que no sea libre y responsable de lo que hace. Si la divinidad llama; si habla, invita o amenaza, alaga o seduce, es porque ella, libre y conscientemente, lo ha decidido así. El hombre religioso no podría ser interpelado por una realidad que, no siendo personal, aparecería como algo radicalmente inferior<sup>270</sup>. *El yo no puede sentirse vinculado sino por un Tú trascendente, la persona no puede sentirse subordinada sino respecto a otra persona*.

Se ha advertido, sin embargo, con razón, que *debe evitarse el peligro de considerar simplemente como no auténticamente religiosas aquellas expresiones en las que falte alguno de los elementos esenciales*. No debe excluirse de la esfera religiosa *al budismo* o *al hinduismo* sólo porque el aspecto personal de la divinidad sea gravemente desconocido. Aparte de que éste aparece al menos tendencialmente en la vida religiosa del creyente perteneciente a esas

<sup>270</sup> Tal como puso de relieve Max Scheler (*Ética, De lo eterno del hombre*), los valores personales son inequívocamente más altos y nobles que los valores no personales. De hecho no hay nada superior en el orden creatural a la dignidad de la persona humana.

tradiciones religiosas, la exclusión de la dimensión personal no impide que permanezcan aspectos religiosos auténticos en aquellas religiones que la niegan, si bien son insuficientes para expresar adecuadamente la relación con lo sagrado. El carácter sagrado de lo divino es el reflejo en el orden entitativo del aspecto trascendente de lo divino, experimentado a nivel personal como santo, inviolable y digno de veneración (alabanza, gratitud, adoración, sacrificio, impetración). A los ojos del creyente el objeto de la experiencia religiosa no se manifiesta sólo como *ser supremo*, sino también como *sumo bien*, *sagrado*, como el valor por excelencia que funda, trascendiéndolos, todos los valores; como *el único valor absoluto digno de veneración, cuya absoluta trascendencia axiológica es el fundamento de todos los valores*.

Respecto al *budismo*, es indudable que nos encontramos ante un caso límite. El respecto absoluto de la trascendencia ha reducido al silencio el reconocimiento de la misma. *En ese reconocimiento de la trascendencia cabe ver la presencia de una forma de alguna manera personal de vivir la relación religiosa*, de modo tal que, *incluso en el budismo del pequeño vehículo la dimensión apersonal de lo divino parece más ser un sinónimo de suprapersonalidad que de impersonalidad degradante*. Por otra parte, el simple creyente adora y reza reconociendo la existencia de muchas divinidades personales como valor absoluto y fundamento de todos los valores. *Para el creyente lo divino no vale tanto sino por lo que ofrece en sí mismo. Es un valor incondicionado, superior de modo cualitativo a cualquier otro valor y fundamento de los mismos valores*.

5. La realidad divina se manifiesta también en la conciencia del creyente como *voluntad santa* que se impone a la conciencia en virtud de su propia santidad, y que suscita en el hombre el deseo apasionado de superar la condición de pecador que viola esa voluntad y participar de la santidad de lo divino.

En las religiones dualistas se niega expresamente el carácter de santidad como constitutivo de lo sacro, al menos con carácter absoluto, pues el dios del mal es una auténtica realidad sobrenatural intrínsecamente malvada, que ejerce poderes perversos. Es más, algunos pueblos acentúan el aspecto negativo de las divinidades metafísicas mediante prácticas rituales, que tienen por objeto mantener alejados a los dioses maléficos, a veces con sacrificios humanos.

6. El *carácter salvífico de lo divino*, por último, está también presente en la conciencia religiosa de todas las tradiciones, a menos de un reflejo en un plano operativo de la trascendencia y personalidad de lo divino. La divinidad se presenta como Señor del destino del hombre, padre providente y bueno, que interviene con sabiduría en la vida de los individuos y la comunidad, proveyendo y previendo sus necesidades y como portadora de una salvación escatológica mediante una esperada participación después de la muerte, en la vida de luz y felicidad propia de lo divino.

*Resumiendo*: la trascendencia de la alteridad radical de lo divino supone la plenitud de vida del ser absoluto, posesión incondicionada de todas las perfecciones. Esta plenitud de lo divino *se expresa en todos los niveles*. En el *nivel cognoscitivo* se manifiesta como *omniscencia*, en el *operativo* como *omnipotencia*, en el *entitativo* como *ser supremo*, en el *personal* como un *Tú* por excelencia y en el *axiológico* como *santidad y fuente suprema de salvación*.

En conclusión, el objeto de la relación religiosa es percibido -al menos de modo tendencial- por el creyente como *la suprema realidad, trascendente, misteriosa, personal, sagrada, santa y salvífica*.

## **b. Polo subjetivo**

Ya hemos tratado en el capítulo III de la dimensión subjetiva del acto religioso desde la perspectiva de su estructura psicológica o antropológica. Aquí volvemos sobre el mismo tema en la perspectiva intencional de las descripciones fenomenológicas más divulgadas (Max Scheler, R. Otto, etc.) de la manera de percibirse el creyente frente a la Divinidad, a las que ya hemos hecho alguna referencia.

*La actitud religiosa del hombre en la experiencia religiosa de la realidad divina en su trascendencia radical se percibe como irrupción, en la propia subjetividad, de una realidad misteriosa distinta de sí misma, que tiene la iniciativa, la interpela, y de la que no dispone*. Es la vivencia del *mysterium tremendum et fascinans*, de atracción y de huída, de terror y de fascinación, de temor reverencial y de amor salvífico. La actitud del creyente ante lo divino de “discernimiento” y “distanciamiento” respecto al propio yo en búsqueda de comunión.

El encuentro con la interpelación lo divino lleva consigo una *reacción subjetiva de temor reverencial*. *Schleiermacher* habla de “santo temor” y *R. Otto* de un “estremecimiento ante lo portentoso” o de un “sentido del *mysterium tremendum*”. Esta experiencia religiosa fundamental de reverencia y temor sagrado que *tiende a expresarse en gestos como el arrodillarse ante la divinidad*, la prosternación o el silencio sagrado, que es expresión de la *reverencia más profunda*. *La relación con la divinidad conduce a que el hombre tome conciencia de su dependencia total respecto de lo divino y de su pecado, de su sentimiento de la propia nulidad ante lo Absoluto*, consciente de haber violado una voluntad santa. Este sentimiento se expresa como *deseo de purificación*. Los ritos de purificación y ascesis son algunas expresiones de este deseo de renovación interior.

Pero, simultáneamente a ese sentimiento de temor, se encuentra en la experiencia de lo sagrado la vivencia del amor como *realidad fascinante que genera también un sentimiento de amor y confianza, alabanza y admiración, y aspiración a la unión con el mundo de la divinidad*. Una manifestación concreta de esta aspiración es *la creencia en la prolongación de la existencia del hombre tras la muerte*.

En las religiones místicas orientales se exalta la liberación del mundo para perderse en la totalidad del Brahmán, el yo se derrama en el océano suprapersonal del Nirvana. En las demás religiones la unión con la divinidad no excluye la posesión de bienes terrenos ni elimina la alteridad que se da entre Creador y criatura.

## CAPÍTULO VII. CRISTIANISMO Y RELIGIONES

### I. RELIGIÓN Y REVELACIÓN.

La *Revelación* judeocristiana más que una *religión* -expresión de la búsqueda de Dios de parte del hombre-: es un movimiento descendente (synkatábasis), de signo inverso por la que Dios sale a su encuentro manifestándole su intimidad trinitaria en oferta de comunión de alianza salvífica con Él, para que tenga parte en su vida bienaventurada. Es manifestación y autocomunicación de Dios a través de la historia de la salvación, que abre su intimidad al hombre -naturalmente religioso y sobrenaturalmente cristiano- que le busca como a tantas por la religión. (Cfr. Introducción). Dios sale al encuentro del hombre naturalmente religioso en la Revelación sobrenatural recibida en la *fe*. "La fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y entrega al hombre que busca "el sentido último de su vida" (CEC 26).

*La expresión de esa búsqueda de Dios, que se apoya en la noticia originaria que de sí ha dejado en la obra de sus manos, es la religión, en sí misma natural. La revelación judeocristiana -por la que Dios sale al encuentro del hombre que le busca-, es una respuesta trascendente y gratuita -sobrenatural- a esa apelación impotente de la naturaleza religiosa del hombre que busca el sentido último de su vida y anhela -ineficazmente- conocer a Dios en sí mismo* (es la llamada por la Teología clásica, potencia obediencial).

*El objeto de la Revelación* es hacernos conocer la libre decisión por la cual Dios, en su amor, ha venido al encuentro del hombre, manifestando su intimidad trinitaria para hacernos partícipes de ella. Este abismo que separa lo creado de lo no creado y que el hombre no podía franquear, Dios lo ha franqueado viniendo a encontrar, para introducir en su propia vida intratrinitaria, al hombre que le buscaba. Este gesto de Dios es propiamente hablando *la salvación*. En tanto que la palabra expresa la aspiración de hombre a compartir la vida de Dios, se sitúa fuera de la revelación bíblica, porque esta aspiración es natural al hombre. Pero -observa justamente J. Danielou- *la afirmación bíblica no versa sobre la noción de salvación, sino sobre el hecho de que la salvación es dada*. La especificidad de la revelación bíblica es, pues, menos del orden de las representaciones que el orden de los hechos.

*Lo que el Verbo de Dios viene a salvar es lo que El ha creado*. Esta es la gran afirmación que domina la teología desde *San Ireneo*. En este sentido, la dimensión religiosa del hombre no es ajena a la salvación. ¿Cómo lo sería cuando es lo más profundo que existe en el hombre? Pero este hombre religioso necesitaba también salvarse. *La revelación no destruye sino que asume, purifica y transfigura al hombre religioso*. Y cómo este hombre religioso no es una abstracción, sino que se diversifica según el genio religioso de los pueblos, son estas diversidades las que la Revelación asumirá y encontrarán, por tanto, en las diversidades de la catolicidad.

*Así la religión no salva, sino que forma parte de lo que es salvado. Sólo Jesucristo salva*. Si todo hombre que será salvado, a cualquier religión que pertenezca, no lo será más que por Cristo, la cuestión que se plantea es qué se requiere para la salvación donde no existe conocimiento de esta acción salvadora.

*San Pablo* trata la cuestión de la Epístola a los romanos cuando expone que el judío será juzgado según la Ley y el pagano según la conciencia. Es decir, que todo hombre será juzgado en función del conocimiento de Dios que le fue accesible.

*El objeto de la revelación, propiamente hablando, es la intervención de Dios en la historia humana, que culmina en la encarnación redentora del Verbo por obra del Espíritu Santo, y la resurrección de Cristo que vive en la Iglesia vivificada por el Espíritu Santo -que brota del costado abierto de Cristo en su "pleroma pascual"- como sacramento universal de salvación en su fase peregrina hasta la consumación de la historia salvífica cuando Dios sea todo en todos en el Cristo total, en el universo transfigurado de la Jerusalén celestial<sup>271</sup>. Versa principalmente sobre este acontecimiento. Es la realidad de este acontecimiento en su historicidad, a la vez humana y divina -como acción divina, pero inserta en la trama de la historia humana-, lo que es el objeto primero de esta Revelación. Es la buena nueva de que la salvación nos ha sido dada.*

<sup>271</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Las dos manos del Padre*, Annales Theologici, 1999, vol 13, 3-71.

*Puesto que la Revelación se refiere a un acontecimiento, sólo puede ser conocida por testimonio. Este testimonio es el de Cristo, primero, y el de los apóstoles a continuación. Una vez conocida la autoridad divina del testimonio, este es el objeto del acto de fe. Esto constituye asimismo una diferencia radical con el mundo de la religión general. Para éste, lo esencial es la experiencia religiosa en cuanto realidad –de suyo- puramente humana. La fe, por el contrario, corresponde a un orden de cosas donde se trata del reconocimiento de un hecho histórico, que no es otro que la Revelación judeocristiana, inalcanzable por su trascendencia, sin la recepción del don infuso de la fe luz de la fe teologal<sup>272</sup>.*

## II. LOS SIETE TIPOS DE SABER HUMANO ACERCA DE DIOS

Parece muy conveniente, como decíamos en la introducción, para evitar ambigüedades y confusiones en este tema de la relación entre cristianismo y religiones, distinguir con claridad los diversos modos o grados de conocimiento teológico, naturales y sobrenaturales, que fundan noéticamente las diversas formas de relación dialógica con Dios creador y salvador del hombre, *cuyo fundamento radical es, respectivamente, su religación ontológica a su Creador*, que aquí hemos denominado “el respecto creatural”, dimensión radicalmente constitutiva de la persona (la única creatura querida por sí misma –como imagen de Dios-, en coexistencial comunión con los otros hombres), con vistas a la alianza salvífica que libremente ha querido establecer con el hombre -y por él con la creación entera- que culminará en la encarnación redentora, para que tenga parte en su vida bienaventurada.

### a. Tipología

A mi modo de ver, *son siete los tipos de saber humano acerca de Dios*<sup>273</sup>, epistemológicamente diversos -por ser distinta su perspectiva formal (objeto formal)- relacionados entre sí en plexo unitario y armónico. *Seis intramundanos* (tres naturales y tres sobrenaturales), y *un séptimo metamundano* escatológico (consumativo de los otros): *la visión beatífica* (7) (según el cuadro esquemático del final de este epígrafe al que se refieren los signos numerales que figuran en él).

De ellos, *dos son originarios y precientíficos: la experiencia religiosa fundamental* (1) -a nivel natural- *y la fe teologal* (4)- luz infusa sobrenatural y fundamento permanente de la experiencia cristiana y puerta de todo acceso noético al misterio de la intimidad Trinitaria y a su plan salvífico de elevación del hombre a participar en ella. *La fe supone y asume aquella experiencia religiosa natural del hombre* ("que busca el sentido último de su vida" CEC, 26)-, sin la cual no hay fe sobrenatural, y en la cual encuentra esta, su permanente apoyo noético-natural que nunca abandona.

La luz de la fe, que hace posible la experiencia cristiana es superior a la luz de la razón que ilumina y funda noéticamente la experiencia religiosa, y se añade para confortarla y robustecerla de modo que el hombre pueda conocer cosas más altas. Introduce en el ámbito del conocimiento divino y da a conocer la esencia de Dios -no por evidencia, que eso será en la gloria, sino por testimonio divino- al modo como Dios se conoce a Sí mismo y a todo en Él. Por eso la luz de la fe es... como un sigilo de la Verdad primera en el alma". "Se dice que "la fe es sustancia de las cosas que se esperan". Aquí sustancia se toma por incoación, pues por la fe empezamos a conocer y disfrutar de lo que un día veremos con la luz gloriosa en el Cielo (Cfr. In Heb. XI, lect.1), otorgará un conocimiento perfecto -cara a cara- de Dios". (Cfr. De ver. q.14, a.1, ad 5 y a.9, ad

<sup>272</sup> "En la fe por la que creemos en Dios, no sólo hay acepción de cosas a las cuales asentimos, sino también algo que inclina a asentir, y esto es cierta luz, que es el hábito de la fe, divinamente infundida en el alma" (In Boet. Tr 1,1,1). Es necesario distinguir aquello que creemos (las verdades reveladas), a que se designa como fides quae; y aquello por lo cual creemos (el hábito infundido), que se denomina fides qua. Bien entendido que el acto de fe no termina en el enunciado de tales verdades, sino en la realidad de Dios, que se autocomunica, expresando su misterio en lenguaje humano conceptual y articulado.

<sup>273</sup> Expongo aquí, de modo resumido, mi estudio acerca de este tema, expuesto en docenas de ocasiones en cursos orales (que será pronto publicado). Me limito ahora a hacer una breve glosa del cuadro esquemático, que expongo en este apartado, del acceso noético a Dios.

Prescindo ahora de las características peculiares del conocimiento humano de Jesucristo acerca de su Divinidad y su misión salvífica en tanto que viador, que -como verdadero hombre- asume los modos humanos de saber acerca de Dios, pero trascendidos - en tanto que no mero hombre por razón de la unión hipostática- a un nivel único trascendente a sus hermanos los hombres, que vino a recapitular como nuevo Adán, Cabeza de la humanidad. Lo he expuesto en varios estudios publicados, en la Actas (1997) del XVIII Simposio Int. de Teol. de la Univ. de Navarra, 465-517, y del Congreso de Barcelona de la SITA. Actas, 1999, vol III, 1103-1126.

2). Por otra parte como expresamente dice San Pablo en Heb. 11, 1: "la fe es... argumento de lo que no se ve". Hay pues una oscuridad en ella: "fides de non visis".

Cabe, pues, una pregunta: si la fe es luz, y toda luz hace ver, ¿como puede decirse que la fe sea de lo que no se ve?. Esta aparente contradicción se resuelve teniendo en cuenta que llamamos luz, en el orden sensible, a lo que es principio de visión. Análogamente, llamamos luz en el orden intelectual aquello por lo cual conocemos algo. De modo que la fe es luz porque hace conocer sin ver, por testimonio. En el Cielo, Dios propone la verdades para que sean vistas en sí mismas, en la tierra, en cambio, las propone no para que sean vistas, sino para que sean conocidas a través de su testimonio. Tanto en un caso como en otro infunde una luz que permite conocer lo sobrenatural, pues sin ella no sería posible captar lo divino. Allí es la luz de la gloria; aquí la luz de la fe. Con la primera el hombre conoce a Dios viéndole, con la segunda le conoce creyéndole; la luz de la fe no hace ver sino creer; creer a Dios, como objeto revelado (Credere Deum); creer a Dios como testigo que se refiere las cosas que deben creerse (credere Deo); creer en Dios, como término último del amor que todo acto de fe y confianza supone (crede in Deum) (Cfr. S. Th. II-II, q.2, a.2).

Ambos saberes originarios tienden de suyo a una *doble derivación*, *científica* la primera, y *metacientífica* la segunda ("toda ciencia trascendiendo", según el conocido y genial verso de S. Juan de la Cruz). Resultan así dos saberes *en uno y otro plano, natural y sobrenatural*. A nivel *científico, teodicea filosófica* (2), y *teología de la fe* (5), como *metacientífico: mística natural* (4) y *mística sobrenatural cristiana* (5). *La mística natural* es aquella iluminación que se busca como fruto de un esfuerzo de interiorización de la originaria experiencia religiosa con ayuda de diversas "técnicas" o métodos (tan saturada de ambigüedades y contaminaciones panteístas o cerradamente agnósticas -pura teología negativa- oscilante, como vimos en el capítulo anterior, entre el panteísmo y una transcendencia exagerada, de muda contemplación un Absoluto impersonal silente e inasequible por la mente humana,; así puede comprobarse en la experiencia religiosa de la sabiduría oriental, donde más ha florecido -admirable, por lo demás, en algunos aspectos y manifestaciones). *La teología mística sobrenatural* (6) es un gratuito don de Dios, por iluminación de los dones contemplativos del Espíritu Santo -en especial los de la inteligencia y sabiduría- ofrecida a todo creyente de buena voluntad (para hacer su fe más robusta, penetrante y sabrosa, viva y operativa, a manera de preludeo de la visión beatífica).

Juan Pablo II, comentado la "Gaudium et Spes" (n. 25), hace notar que "entre las religiones del Extremo Oriente, en particular el budismo, y el cristianismo hay una diferencia esencial en el modo de entender el mundo. El mundo es para el cristiano criatura de Dios. No hay necesidad por tanto de realizar un desprendimiento tan absoluto para encontrarse a sí mismo en lo profundo de su íntimo misterio. Para el cristiano no tiene sentido hablar del mundo como de un mal *radical*, ya que al comienzo de su camino se encuentra el Dios Creador que ama la propia criatura, un Dios <<que ha entregado a su Hijo unigénito, para que quien crea en Él no muera, sino que tenga la vida eterna>> (Juan 3, 16)<sup>274</sup>

Las técnicas y métodos de meditación y de ascesis de las tradiciones religiosas del Extremo Oriente -alerta Juan Pablo II- en algunos ambientes se han convertido en una especie de moda que se acepta de manera más bien acrítica. Es necesario conocer primero el propio patrimonio espiritual y reflexionar sobre si es justo arrinconarlo tranquilamente. Es obligado hacer aquí referencia al importante, aunque breve documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe <<sobre algunos aspectos de la meditación cristiana>> (15-X-1989). En él se responde precisamente a la cuestión de <<si y cómo>> la oración cristiana <<puede ser enriquecida con los métodos de la meditación nacidos en el contexto de religiones y culturas distintas>> (n. 3).

Lo decisivo en la *mística sobrenatural* -á diferencia de la *mística natural*<sup>275</sup>- no es el esfuerzo en aplicar técnicas de interiorización, sino el empeño ascético de las virtudes siempre concomitante y de las cuales es su pleno despliegue por obra de los dones contemplativos de la inteligencia y sabiduría del Espíritu Santo; es decir, la docilidad del cristiano a sus divinas operaciones e inspiraciones, mediante la cuales Dios a todos invita a la contemplación infusa ("toda ciencia trascendiendo"). Tal es la genuina experiencia mística de Dios en el fondo del alma -de la vida íntima de Dios Trino, connatural a la plenitud de la filiación divina en Jesucristo, por la actuación de los dones contemplativos del Espíritu Santo que Cristo nos mereció en la Cruz. El Espíritu nos atrae -en y por María, madre de la divina gracia- a su seguimiento e imitación, para hacernos conformes con la imagen del Unigénito del Padre en la

<sup>274</sup> La *civilización occidental* está marcada por una positiva referencia al mundo y desarrollada gracias a los resultados de la ciencia y de la técnica, dos ramas del saber enraizadas tanto en la tradición filosófica de la antigua Grecia como en la Revelación judeocristiana. La verdad sobre Dios Creador del mundo y sobre Cristo su Redentor es una poderosa fuerza que inspira un comportamiento positivo hacia la creación, y un constante impulso a comprometerse en su transformación y en su perfeccionamiento. Los grandes místicos son con frecuencia grandes hombres y mujeres de acción a veces asombrosa y "sobrehumana". Cfr. JUAN Pablo II, *Cruzando el umbral*, 100 ss.

<sup>275</sup> Henri de LUBAC, *Mística e mistero cristiano*, Milano 1979 (Cap. 3, sobre "misticismos no cristianos", 119-141). Observa que detrás del nirvana está presente en ocasiones un tremendo poder volitivo, pues "la nada" constituye un estado de superconciencia definida como un hallazgo de la unidad del sujeto y del objeto. Cf. T. MERTON, "Conocimiento e inocencia", *El Zen y los pájaros del deseo*, Barcelona 1972. Cf. también, *ibid*, "El nirvana", 103-113.

fraternidad de los hijos de Dios en Cristo que es la Iglesia (identificándonos con El, siendo *Ipse Christus*, por participación en su plenitud desbordante de mediación y de vida). Es, en efecto, el seno de la Iglesia, "el molde maternal" en que ejerce María, su Maternidad espiritual conquistada a título de corredentora -a la que quiso asociar Cristo, nuevo Adán, haciéndola participar de la única Redención del *Unus Mediator*, mediadora en el Mediador, (Cfr. LG, 62 G).-como nueva Eva a la restauración de la vida sobrenatural perdida por el *pecado de los orígenes*-. (Pido disculpas por esa descripción tan densa y apretada, pero me parece indispensable la mención explícita de la *triple mediación cristológica, mariológica y eclesiológica*, que en la garantía de la auténtica teología mística, Sabiduría infusa del Espíritu Santo comunicada a las almas sencillas y dóciles a sus luces y mociones, no a los grandes "genios religiosos").

Sirva de confirmación de lo dicho el interesante testimonio que aporta Jan Walgrave: "Newman tuvo experiencia religiosa y mística de la realidad de Dios y de su actividad salvadora. Día tras día, esta experiencia nutre su vida interior e inspira sus pensamientos y acciones. Muy pronto, sin embargo, la Iglesia se convierte para él en realidad sacramental de la revelación de Dios, es decir, de su presencia salvadora... La experiencia mística de la realidad de Dios coincide con la experiencia de Cristo, realidad reveladora de Dios, y a fin de cuentas con su experiencia de la Iglesia, que es la actualidad de Dios siempre presente y activa entre nosotros<sup>276</sup>."

Nada tiene que ver el "vacío" de la conciencia de todo saber categorial con la meditación trascendental -como ya señalamos- ni la quietud del espíritu del auténtico misticismo, con el *quietismo* condenado por la Iglesia, que deja al hombre pasivo e inerte al influjo del subconsciente y del "maligno", al margen de todo empeño ascético por la conquista de las virtudes<sup>277</sup>. Por lo demás ya hemos expuesto en el apartado anterior sus profundas diferencias, pese a sus indudables rasgos comunes de orden epistemológico<sup>278</sup>.

LOS SIETE TIPOS DE SABER HUMANO ACERCA DE DIOS				
6 INTRAMUNDANOS		ORIGINARIOS	DERIVADOS	
		Precientíficos (A)	científicos (B) (objetivación)	metacientíficos (C) (interiorización)
I	NATURALES (El hombre busca a	(1) <b>Experiencia religiosa</b>	(2) <b>Teodicea</b>	(3) <b>Mística natural</b>

<sup>276</sup> NEWMAN, *Le développement du dogme*, París 1957, 338. Cfr. J. MORALES, *ibid.*

<sup>277</sup> Una excelente introducción, tan breve como profunda, a la vida contemplativa, puede verse en Beato Josemaría ESCRIVÁ, homilía "Hacia la santidad", en *Amigos de Dios*, Madrid (numerosas ediciones en todas las lenguas).

También San Buenaventura, San Gregorio Niseno, Dionisio Aeropagita, Eckhart, Taulero, San Juan de la Cruz hacen del vacío de la conciencia y de la perfecta quietud interior, método esencial hacia la perfecta contemplación. (La misma mística islámica surfitá, de la que tan cercana se encuentra la mística hispana). Pero es para entrar en comunión con Tú trascendente por la mediación de la humanidad de Cristo, no esperando una iluminación trascendental de origen desconocido, que excluye la invocación y la plegaria -como ocurre en la mística extracristiana, que puede, sin embargo, en ocasiones, abrirse a la mística verdadera por obra de la gracia cristiana). (Cfr. P. MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel Molinos*, Madrid 1992. VV.AA., *Mística, pensamiento y cultura*, (en el tercer centenario de la muerte de Miguel Molinos, Ed. J. Lomba), Zaragoza 1996.

<sup>278</sup> La experiencia mística cristiana, propia de la contemplación infusa en el Espíritu, no debe confundirse con la llamada "mística profética" o -en general- con los dones carismáticos que el espíritu Santo distribuye entre los fieles de cualquier condición, "a cada uno según quiere", con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: "A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu Santo para común utilidad (1 Cor 12, 7). Estos carismas, tanto extraordinarios, como los más comunes y ordinarios deben ser recibidos con gratitud y consuelo, porque sin muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia. El juicio de autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (cf Ts 5, 12 y 19, 21)>>. (LG 12).

Los dones proféticos, por ejemplo, están dirigidos a despertar de forma siempre nueva la acogida del misterio de Cristo en la Iglesia según las necesidades de los tiempos. El Espíritu Santo -y no sin un preciso designio del amor de Padre- pone, en cada época, de relieve, ilumina, y hace operante, un aspecto particular del inagotable misterio de Cristo. Aquel aspecto que, en la lógica del designio providencial que guía la historia, es respuesta sobreabundante a la pregunta de una determinada época: pregunta que a fin de cuentas es suscitada por el mismo Espíritu, conduciendo a un buen fin los extravíos de los hombres.

Estos dones carismáticos no se ordenan directamente a la propia santificación o a la plenitud de unión con Dios de la que brota la experiencia mística -a todos ofrecida como posibilidad, con la gracia de las virtudes y dones que se infunden en los sacramentos de iniciación cristiana-, sino a la santificación de los demás. Son las llamadas gracias "*gratis datae*", inesenciales para conquistar la plenitud de la vida cristiana, aunque contribuyen a procurarla, si quien las recibe hace un buen uso de ellas. (A diferencia de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo de los que, como escribe S. Agustín, son buenas cualidades de la mente, de las que "*recte vivitur et nemo male utitur*". *De libelo arbitrio*, II, 18 y 19). Por eso los carismas no son -a diferencia de las gracias de santificación personal ("*gratum facientes*")-, "hábitos buenos", sino "poderes" de mediación<sup>278</sup>, otra especie de cualidad, que pueden ser deficientemente ejercitados y contribuir, si así fuese, a la pérdida de quien los recibe).

	Dios)	(Revelación natural)		
N E X O	SIGNOS DE CREDIBILIDAD	<b>Señales personales de la presencia salvífica de Dios</b>	Estudio científico de los signos ( <b>Teología fundamental</b> )	<b>Conversión milagrosa instantánea</b> (S. Pablo. p. ej.)
II	SOBRENATUALES (Dios se autocomunica al hombre)	(4) <b>Fe teologal</b> (Revelación sobrenatural)	(5) <b>Teología de la fe</b>	(6) <b>Mística de los dones del Espíritu Santo</b>
I METAHISTÓRICO		<b>Visión beatífica</b> (7). En su consumación escatológica deificará plenamente todo el orden natural de la creación, que no será destruída, sino transfigurada		

Nota. Se relacionan las 7 entre sí según los siguientes criterios:

1. B y C son derivaciones distintas y complementarias: se *relacionan* y refuerzan mutuamente, como la doctrina y la piedad (o entre razón y fe, y filosofía y teología).

2. I y II *se relacionan*, según las leyes del *nexo* entre lo natural (N) y lo sobrenatural (S), en una relación de cierta circularidad como la califica la encíclica “Fides et ratio”<sup>279</sup>.

a/ El conocimiento natural de Dios (A) dispone a recibir la fe sobrenatural (B) como don gratuito a él trascendente, al paso que, si es recto, como cualquier saber humano -especialmente la filosofía y el de las ciencias históricas, filológicas o antropológicas-, se pone, iluminado por la fe, al servicio de una inteligencia más profunda de la revelación.

b/ Dios sale, en la revelación salvífica sobrenatural (4), al encuentro del hombre religioso (1) que lo busca. El conocimiento natural de Dios se abre al don sobrenatural de la fe teologal que salva, el cual lo asume purificándolo, perfeccionándolo y elevándolo a la comunión salvífica con el Padre por Cristo en el Espíritu, cuya consumación es la visión beatífica (7). Por eso el cristianismo es el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones... más allá de toda expectativa humana (*Tertio milenio*, cit., 6)

3. El lugar de encuentro de ambos -su *nexo*- son los *signos de credibilidad* que vindican el carácter sobrenatural -por su origen, por su contenido y por su fin- de la Revelación, por la que Dios se manifiesta al hombre en la historia de la salvación (Israel, Cristo Iglesia), para hacerle partícipe de su intimidad trinitaria.

4. Tanto el conocimiento natural de Dios en sus tres niveles (I-A, B, C) *como aquellos signos extraordinarios (señales de la presencia salvífica de Dios)* -que pueden ser captados también en los mismos tres niveles (A, B, C)-, constituyen respecto a la fe sobrenatural y sus derivaciones (5-6) *preámbulos dispositivos e irrenunciables*, siempre presentes en su estructura, al menos al nivel (A).

Terminaremos esta epígrafe con el problema de la relación entre los diversos tipos de saber natural de Dios que tiene su origen en la experiencia religiosa, y aquellos otros, sobrenaturales, que se fundan sobre la fe en la Revelación judeocristiana.

#### **b. El nexo entre religión y revelación judeocristiana. El problema de la Teología fundamental**

*A la divina revelación sobrenatural judeo-cristiana el hombre responde por la fe teologal. Ahora bien: si todo es fe, no hay fe.*

"El significado de la fe es participar en el conocimiento de alguien que sabe. Por tanto, si no hay nadie que vea y que sepa, no puede haber con razón nadie que crea. Le fe no se puede legitimizar ella misma sino sólo en virtud de que exista

<sup>279</sup> Cfr. mi estudio sobre esa temática aparecido en las Actas del Simposio de la Universidad de Navarra sobre la *Fides et ratio* de 1999.

alguien que conozca por sí mismo aquello que hay que creer y de que haya algún enlace con ese alguien. Si al hombre le está impedido conquistar con sus fuerzas naturales un saber, de la índole que sea, acerca de que Dios existe, que es la misma verdad, que nos ha hablado efectivamente, y de lo que dice y significa ese hablar divino, entonces es igualmente imposible la fe en la revelación como un acto humano. Si todo ha de ser fe, entonces no hay fe alguna. Exactamente esto es lo que nos dice la antigua doctrina de los *preambula fidei*; los presupuestos de la fe no son una parte de lo que el creyente cree; pertenecen, más bien, a aquello que él sabe o, por lo menos, tiene que poder saberlo. Por ejemplo: *la credibilidad de aquel a quien se cree no puede tener que ser creída a su vez*. Es preciso que se la pueda conocer; saber que es *digno de la fe*"<sup>280</sup>.

*Para poder creer en ella, necesito poder saber que Dios existe* (y todos lo pueden saber, al menos, al nivel de la experiencia religiosa, del conocimiento metafísico espontáneo y precientífico que lo hace posible: no todos son filósofos expertos en teodicea, ni genios religiosos especialmente dotados para la mística, como ciertos gurús o determinados grandes santos del cristianismo), y concebirlo de modo tal que sea posible ese diálogo interpersonal en que consiste el acontecimiento sobrenatural de la revelación.

*Necesito también poder saber y comprobar -para poder creer razonablemente-, la credibilidad -el carácter fidedigno- del testimonio judeocristiano*, en su historia, por los signos extraordinarios que atestiguan en él la presencia salvífica de Dios, y sobre todo su presencia actual en la Iglesia, signo eficaz de que Dios Padre sale a *mi* encuentro, en la fraternidad en Jesucristo, de creyentes en Él, por la fuerza operativa del Espíritu. Los motivos de credibilidad son necesarios, para fundamentar el acto de fe, puerta de la vida sobrenatural que se consumará en la visión beatificante de la Jerusalén celestial<sup>281</sup>.

*Urge reivindicar la capacidad de la razón para discernir los signos de credibilidad de la Revelación histórica de Dios en Jesucristo presente en su Iglesia*. La mayor parte no tienen la oportunidad o la capacidad de acceder a una exposición científica de argumentos históricos de los milagros y profecías que la hacen creíble (porque *prueban* racionalmente su origen divino, disponiendo a creer). También aquí nos encontramos *-originariamente-* con un tipo de *conocimiento no nocional*, sino por inclinación, parecido al modo de llegar a la convicción de la noticia originaria de Dios precientífica o de alcanzar la comprensión del otro, que es un conocimiento por connaturalidad.

La convicción de que Dios se revela y sale al encuentro del hombre, será originariamente -y en la mayoría de los casos, quizá exclusivamente- también del tipo de conocimiento *por connaturalidad* (que estudiamos en el capítulo III): *el descubrimiento de su presencia salvífica* a través de unos signos extraordinarios -inexplicables por el juego de factores explicativos intramundanos propios de la experiencia ordinaria-, que responden más allá de toda expectativa y aspiración, a los interrogantes de quien buscaba el sentido último de su vida; pero en continuidad con ellas. Se experimentan originariamente de modo espontáneo como dirigidos personalmente a cada uno de los hombres según sus características irreductiblemente personales (lo que para unos es claramente signo trascendente a la experiencia ordinaria de Dios que le sale al encuentro invitándole a creer, podría ser irrelevante para otro)<sup>282</sup>. Aquellos signos son originariamente antes que demostraciones científicas, *señales de una presencia captada por la razón humana, por espontánea connaturalidad* con una actitud personal, de inteligencia atenta y buena voluntad: (*voluntad de verdad*, que requiere en ocasiones no poco coraje).

*Los signos de la presencia salvífica personal de Dios que sale al encuentro de hombre*, se captan, pues, con el mismo tipo de conocimiento que permite acceder a la libre manifestación de una intimidad personal, *que no se logra por un frío análisis racional ni por demostración silogística, sino por aquella inefable comprensión propia de la connaturalidad en el amor*, de

<sup>280</sup> Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1981, 327.

<sup>281</sup> El motivo de creer no radica en el hecho de que las verdades reveladas aparezcan como verdaderas e inteligibles a la luz de nuestra razón natural. Creemos "a causa de la autoridad de Dios mismo que revela y que no puede engañarse ni engañarnos". Sin embargo, para que el homenaje de nuestra fe fuese conforme a la razón, Dios ha querido que los auxilios interiores del Espíritu Santo vayan acompañados de las pruebas exteriores de su revelación" (ibíd., DS 3009). Los milagros de Cristo y de los santos (cf Mc 16, 20; Hch 2, 4), las profecías, la propagación y la santidad de la Iglesia, su fecundidad y su estabilidad "son signos ciertos de la revelación, adaptados a la inteligencia de todos", "motivos de credibilidad que muestran que el asentimiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del espíritu" (Cc. Vaticano I: DS 3008-3010).

<sup>282</sup> Cfr. J. MOUROUX, *Creo en Ti. Estructura personal de la fe*. Trad. de J. I. González Faus. Barcelona 1964. Las numerosas obras muy difundidas de Luigi GIUSANI, publicadas en español por Ediciones Encuentro, desarrollan vigorosamente esa idea de fondo, fundamental para la apología de la fe, y disponen al encuentro liberador con Cristo en la experiencia de comunión fraterna, signo de su presencia en la Iglesia.

mayor alcance noético<sup>283</sup> y fuerza de la convicción que el *estudio científico de las argumentaciones de la Teología fundamental* pudiera lograr. Este último debiera ser su connatural derivación con vistas a reafirmar -hacer más firme- el fundamento racional que hace creíble en fe, justificándola así ante las posibles objeciones de la "ciencia de falso nombre" y disponiéndola al homenaje del entendimiento y la voluntad a la Revelación, en que ella consiste, de un modo más reflexivo.

*En ocasiones, el encuentro con Dios en Jesucristo, acontece de modo extraordinario; por una irrupción señorial del Espíritu que provoca una conversión instantánea (piénsese en el encuentro de Damasco en el que Saulo pasó a ser en un segundo "Pablo", preparándole a ser el apóstol de los gentiles, "vaso de elección en la presencia divina", y "segregado para tal destinación "ab aeterno" desde el seno de su madre" (Gal 1, 15) en el proceso histórico de su vocación divina). En este caso los signos de credibilidad vehiculan una experiencia de orden místico sobrenatural, supraconsciente y metacientífica y -aunque captados como tales por la razón natural- participan de su inefabilidad.* La convicción de haber sido visitado por el Dios vivo, de orden sobrenatural, asume, perfeccionándola, la certeza propia del saber natural de su credibilidad; la cual -a su vez- justifica aquélla ante el cuestionamiento posible de la razón que pudiera sobrevenir más tarde, acerca de su origen divino, apoyándose en el recuerdo de la experiencia -inexplicable por factores de explicación intramundanos- del "hecho extraordinario". (Así denominó su propia conversión el hasta entonces agnóstico Manuel García Morente)<sup>284</sup>.

*La función de la Teología fundamental es, pues, reafirmar con razones comunicables universalmente -"científicamemte"- válidas lo razonable de la decisión de creer. Pero ordinariamente sus argumentaciones reafirman una previa convicción, de orden "precientífico" -apoyada racionalmente en señales percibidas como una llamada personal a creer- o quizá "metacientífico" si se trata de una conversión instantánea vivida como gracia mística extraordinaria-. Pero si estas últimas tienen la ventaja de lo vivencial, son ordinariamente incomunicables y quizá escandalosas para quién no ha tenido una experiencia semejante.*

*En este conocimiento -previo a la fe- que discierne los signos del origen divino de aquella Revelación sobrenatural, se establece el nexo entre los dos triples accesos a Dios (los originarios y sus correlativas complementarias y connaturales derivaciones, de carácter respectivamente natural y sobrenatural). Es él el que dispone a recibir el don salvífico de la Revelación en Jesucristo aceptada en el don infuso de la fe -aunque se den simultáneamente, no pocas veces, en el tiempo-, cuya consumación será -en el que perseverare hasta el fin en una vida de fe (llamada a un crecimiento incesante de piedad y doctrina, mediante la contemplación*

---

<sup>283</sup> "El amor es sapientísimo", y hace posible un verdadero conocimiento "por modo de inclinación" de quien tiene "los ojos dilatados por el amor", como solía repetir Monseñor Alvaro del PORTILLO, haciéndose eco de las enseñanzas del Beato JOSEMARÍA ESCRIVÁ.

"Por supuesto, en ninguna parte está escrito que esta cognitio naturalis tenga que ser lograda siempre, o primariamente, en la forma del pensamiento racional, mediante conclusiones. La credibilidad, por ejemplo, es una cualidad de la persona, que en consecuencia, sólo es conocida en la forma en que se produce, en otros aspectos, el conocimiento de una persona. Naturalmente, el pensamiento que argumenta silogísticamente no tiene demasiadas posibilidades en este campo. Si nosotros dirigimos la mirada a un hombre, hay de una parte la posibilidad de un conocimiento tan rápido, penetrante e inmediato como extraño a cualquier comprobación. Pero no se trata de una simple impresión, sino de un verdadero conocimiento, es decir, producido en el encuentro con la realidad. Se ha podido decir que siempre que alguien se propone defender la fe frente a los argumentos del racionalismo, tiene, quizá, antes de ocuparse de dichos argumentos, que plantear la cuestión siguiente: ¿Cómo conocemos a una persona?" (J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 329)

<sup>284</sup> Los motivos de credibilidad, y entre ellos, los signos divinos, los milagros, las profecías, no deben ser rechazados ni menospreciados; pero Dios no quiere que estos signos, se conviertan en el "motivo formal" de nuestra adhesión de fe. Dios no puede desear que nuestra fe sea medida por el conocimiento racional y humano que tengamos de estos signos, puesto que entonces nuestra fe, apoyándose directa y esencialmente sobre el conocimiento humano y experimental de tales signos, sería una fe humana y constituiría la prolongación inmediata de nuestro juicio personal y como su conclusión o consecuencia normal. Este es el caso de la fe adquirida por los demonios. Ya no es una fe infusa y divina cuyo motivo propio no puede ser otro que la palabra misma de Dios: la fe divina debe ser medida directa y formalmente por la misma palabra divina en tanto que nos ha sido revelada.

Aunque no es necesario que estos razonamientos se den explícitamente en cada uno de los que se disponen a creer, de alguna manera siempre se dan, aunque sea en la forma imprecisa de la mera confianza humana en la sabiduría y buena voluntad de quien nos enseña la fe. Son -como dice J. PIEPER (Ibid)- antes que principios generales de demostración, signos personales que arguyen una presencia: "el dedo de Dios está aquí".

En cualquier caso, esos signos (razones) sólo disponen para recibir la fe, pues en el momento de asentir a una verdad sobrenatural hace falta una ayuda especial, una elevación al plano sobrenatural, que es la que realiza Dios en el intelecto del hombre mediante la virtud sobrenatural de la fe.

mística y el estudio de la auténtica teología) por la progresiva identificación con Cristo del estado de bienaventuranza a la plenitud de la filiación divina en la Jerusalén celestial: *la visión beatífica*. A esa plenitud beatificante nos encamina la fe teologal "que obra por la caridad" (Gal. 3,14): "*sin otra luz ni guía, que sólo la que en mi corazón ardía*"<sup>285</sup>.

### III. EXCURSUS SOBRE TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

#### a. El documento de la CTI "Cristianismo y religiones".

La Comisión Teológica Internacional ha elaborado (1997) recientemente un documento sobre la relación entre el Cristianismo y las demás religiones. El tema es de gran actualidad, como lo muestra el gran número de documentos magisteriales a él dedicados expresamente a partir de los años sesenta<sup>286</sup>, la gran producción teológica de estos decenios -que parece haber desplazado en interés a la teología de la liberación y al ecumenismo-, y la creciente interdependencia cultural de un mundo -cada vez más una aldea global- que impone la confrontación y el diálogo entre las religiones. Todo ello suscita cuestiones teóricas y prácticas que las religiones plantean tanto a la teología como a las actitudes cristianas que deben afrontar los creyentes cristianos.

Todo converge en este documento a la gran cuestión de cómo valora las religiones la Iglesia católica, a la luz de la Revelación de la que es depositario. Sus reflexiones "tienen como principal objeto elaborar algunos principios teológicos que ayuden a esa valoración" (n. 3), sin perder de vista que se intenta también facilitar y vertebrar el diálogo interreligioso (n. 105).

Hasta los años sesenta, la teología de las religiones se hacía casi exclusivamente por cristianos y desde un punto de vista cristiano, sobre todo en el ámbito católico<sup>287</sup>. Ahora es un tema de interés general en pensadores de otras tradiciones religiosas

El documento previene contra la idea de intentar la elaboración de una teología de las religiones "a partir de criterios que sean aceptados por todos" (n. 6), es decir, a partir de criterios que deban considerarse neutrales. "Si la teología es *fides quaerens intellectum* -leemos- no se ve como se pueda abandonar el "principio dogmático" marginando la cuestión de la verdad, en una actitud relativista o sin crítica, o llevar adelante una reflexión teológica adecuada precindiendo de las propias fuentes" (id.). La propia identidad del cristianismo, que se sabe poseedora de la verdad, la revelación plena y definitiva de Dios para la salvación de todos los hombres, implica

---

<sup>285</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *La noche oscura*, estrofa 2.

"Gratia, incoatio gloriae" ("sperandarum rerum substantiae" He, 11,1). "Gloria, consumatio gratiae". En sustancia, son la misma realidad: el misterio de "la vida eterna" participada de Dios en Cristo por obra del Espíritu Santo. "Esta es la vida eterna: que te conozcan a tí, único Dios verdadero, y a su enviado, Jesucristo" (Jn 17,3) Ahora, por la luminosa oscuridad de la fe. En su consumación escatológica, en la claridad radiante de la visión. La fe es luz que Dios nos infunde para alcanzar la vida eterna, que nos capacita para conocer íntimamente a Dios, para reconocer la voz del Buen Pastor de nuestras almas y poder seguir sus mandatos (Jn 10, 4).

En la fe concurren, pues, una gran luz y una cierta oscuridad: la luz de poseer una gran verdad, que puede llenar nuestra inteligencia y orientar nuestra vida; la oscuridad de no ver claramente aún esa verdad, porque en la tierra aún no vemos a Dios cara a cara. Pero, como observa justamente el Beato Josemaría Escrivá: "Se equivocan lamentablemente los que subrayan tanto la oscuridad de la fe, la inevidencia intrínseca de la verdad revelada y sobrenatural; se equivocan porque la fe es, sobre todo, luz; fuera de la luz de la fe, están las tinieblas, la oscuridad natural ante la verdad sobrenatural y la oscuridad infranatural que es consecuencia del pecado". (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Carta, 1967,33. "Nuestro trato con Dios no es el de un ciego que ansía la luz pero que gime entre las angustias de la oscuridad... esa certeza que nos da la fe hace que miremos lo que nos rodea con un luz nueva, y que, permaneciendo todo igual, advirtamos que todo es distinto, porque todo es expresión del Amor de Dios" (*Es Cristo que pasa*, 142, 144).

Cf. mi obra próxima a publicarse: *La doble dimensión petrina y mariana de la Iglesia*, c.13.

<sup>286</sup> Deben mencionarse principalmente los siguientes: Los documentos conciliares *Lumen Gentium* (1-3,8,13-17), *Gaudium et Spes* (22,41), *Ad Gentes, Nostra Aeta*, y *Dignitatis humanae*, la Encíclica *Ecclesiam Suam* (1964) de Pablo VI, y su Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975); las Encíclicas de Juan Pablo II *Redemptor hominis* (1979), *Dominum et Vivificantem* (1986) y *Redemptoris Missio* (1990), así como la Exhortación apostólica *Ecclesia in Africa* (1995); y los documentos titulados *La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones* (marzo 1984; Secretariatatus pro non christianis, Bulletin n. 56, 1984, 185-200) y *Diálogo y Anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el Diálogo Interreligioso y el Anuncio del Evangelio de Jesucristo* (mayo 1991. Id. N. 77, 1991, 153-302). Cfr. J. MORALES, *Cristianismo y religiones*, en "Scripta Theologica" XXX (1998), que comenta amplia y acertadamente el importante y esclarecedor de 1997 de la CTE del mismo título.

<sup>287</sup> El pensamiento protestante no se ha ocupado del tema hasta fechas recientes (*Brunner*) por comprensibles motivos de fondo, de pesimismo antropológico (naturaleza "corrupta" y justificación por la sola fe -confianza en Cristo Salvador único de los hombres-). Las actitudes tradicionales del protestantismo en contra de las religiones no cristianas se han reforzado, si cabe, en el siglo XX, especialmente por influjo de la teología dialéctica, *Karl Barth*, que habla de la Revelación y del Evangelio como crisis radical de toda religión.

una cierta actitud dogmática rectamente entendida constituye la condición de posibilidad más importante para una teología cristiana de las religiones. No debe tener únicamente en cuenta los imperativos prácticos del necesario diálogo interreligioso, ni apoyarse en una concepción meramente fenomenológica o empírica de la religión. Es necesario partir de la Palabra de Dios, de la Tradición, y de la fe global de la Iglesia.

Sólo en ese contexto cabe plantear cuál es el sentido, la función y el valor propio de las religiones en la totalidad de la historia de la salvación. La teología cristiana deberá finalmente estudiar y examinar las religiones concretas y sus contenidos particulares, para confrontarlos con los contenidos de la fe cristiana. Es así necesario establecer criterios que permitan una discusión crítica de esos elementos, y una hermenéutica que los interprete” (n. 7).

#### **b. Valor salvífico de las religiones. Diversas posiciones.**

El documento se interroga acerca del alcance soteriológico de las religiones, tema fundamental de la investigación teológica que quiere desarrollar. “La cuestión de fondo es la siguiente: ¿son las religiones mediación de salvación para sus seguidores?” (n. 8). Presenta la variedad de respuestas a esta gran cuestión con una tipología tripartita, muy en boga, un tanto apriorística: *exclusivismo, inclusivismo y pluralismo*.

1. En primer lugar, la llamada *opción eclesiocéntrica-exclusivista* sería fruto de un sistema teológico que los católicos ya no defienden, y que se basa en una interpretación literal -y errónea- del principio clásico *extra Ecclesiam nulla salus*. Es una opción que negaría la salvación de quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia en una interpretación literal y sin matices (n. 10).

Son también exclusivistas los *autores protestantes* -sin referencias eclesiológicas por lo general- que afirman la necesidad de la fe explícita en Cristo para alcanzar la salvación- como K. Barth, H. Kraemer, A. Plantinga, numerosos teólogos calvinistas contemporáneos, y tal vez otros como G. Lindbeck, R. Lints, H. Netland, y L. Newbiggin<sup>288</sup>.

2. La *opción cristocéntrica -inclusivista-*, acepta -según el documento- que puede haber salvación en las religiones, pero les niega autonomía salvífica, a causa de la unicidad y universalidad de la salvación en Jesucristo, único nombre bajo el cielo en el cual podemos ser salvos, en y a través de la Iglesia, que es su plenitud como sacramento universal de salvación. Esta posición es, sin duda, la más común entre los teólogos católicos, si bien existen diferencias entre ellos. Trata de conciliar la voluntad salvífica universal de Dios con el hecho de que “todo hombre se realiza como tal en el seno de una tradición cultural, que tiene en la religión su máxima expresión y su fundamento último” (n. 11).

Quando al comienzo de la declaración conciliar *Dignitatis humanae* se declara que: *hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia*, se afirma que sólo a la luz de la fe se conoce como verdad el carácter absoluto de la revelación cristiana. Es decir, la absolutividad de Jesucristo no es una realidad que se pueda captar con una mirada neutra. A la luz de la fe en la encarnación, las demás religiones no pueden tener sino un carácter fragmentario e incompleto.

La afirmación de que la religión verdadera *subsiste* en la Iglesia, se quiere dar a entender que, si bien la religión verdadera se encuentra necesariamente -en su plenitud- en la Iglesia católica, pueden encontrarse *elementos*, o *vestigios* de la verdadera religión también en otras religiones, y no sólo en la vida religiosa de cada uno de los creyentes, sino en la tradición religiosa misma. Es decir, *la verdad del cristianismo no tiene un carácter exclusivo sino inclusivo*.

Como decíamos en el capítulo I, la verdad de las religiones admite un más y un menos. Hay religiones que son más verdaderamente religión que otras. Desde este punto de vista, las diversas religiones pueden ser contempladas como círculos concéntricos ordenados en torno a una relación perfecta del hombre con Dios, subsistente en el cristianismo, porque -como decíamos- la alternativa no es otra entre la verdad y el cristianismo y la falsedad de las religiones. No es o todo o nada. Se malentende la relación entre religión y revelación cuando se considera que las religiones son falsas sin más y la revelación es la verdad. La relación ha de ser descrita (Cfr. supra C. VI, II, a) según las relaciones entre naturaleza y gracia, o según la tesis y el hecho de que la revelación cristiana se dirige a un hombre configurado por la religión.

Esta relación orgánica es la que puso de relieve el Concilio, el cual, en referencia explícita a todo lo bueno que se halla diseminado en la mente y en los corazones de los hombres, en los ritos y en las costumbres de los pueblos, usa palabras como: *liberare, conservare, sanare, elevare et consumare*. La revelación reconoce, conserva, e incluye la verdad presente en

---

<sup>288</sup> Cfr. J. MORALES, *Ibid.*

las religiones pero al asumirla la sana de sus desviaciones, la eleva y la consume. Reconocer, así, el valor de los religiones, como a sus limitaciones, evita tanto la separación entre cristianismo y religiones como la simple disolución<sup>289</sup>.

a. De ellos, algunos aceptan la existencia de elementos salvíficos en las religiones, y tratan de ponerlos en relación con Cristo. (*Danielou, De Lubac, M. Guerra, Balthasar, J. Morales, F. Conesa*) Es la posición que nos parece correcta y aquí exponemos).

b. La propuesta de K. Rahner constituye un capítulo especial dentro del planteamiento inclusivista, que es interpretado por el teólogo alemán desde su propia teoría del conocimiento. Según Rahner, la condición de posibilidad del inteligir humano es una experiencia *atemática* del ser en general –trascendental-, que este autor confunde con el Ser trascendente, como ya observamos en el capítulo II. Aquélla implica –supuesta la encarnación el Verbo, que se unió, en cierta forma, a toda la estirpe de Adán- una fe implícita en el Dios Trino de la vida sobrenatural. Es el llamado por él, el *existencial sobrenatural*. Los paganos obtienen así la salvación de Jesucristo sin ser conscientes de ello. La única diferencia, accidental, entre un pagano y un cristiano, es que el cristiano sabe lo que es, mientras que el pagano no lo sabe. Es el “cristiano anónimo”.

Una tal experiencia –no refleja ni articulada, según Rahner-, se encuentra en el núcleo de toda religión e implica oferta de gracia salvadora de Jesucristo. Los no-cristianos que responden a una llamada divina interior participan de la misma justificación que actúa en los cristianos aunque no presten una adhesión consciente a la Iglesia, ni mantengan un vínculo sacramental visible con el Jesús histórico. Su apropiación personal de la salvación, hecha con fe implícita, es ontológicamente tan genuina como la realizada por quienes aceptan explícita y visiblemente el anuncio evangélico cristiano. Resultan así reconciliados el *Christus solus* y la salvación de los paganos. La experiencia (atemática) sería entonces el factor primario y determinante del acto religioso, e independiente y anterior a su tematización conceptual mediante la expresión lingüística.

Ahora bien, la tesis de que la experiencia religiosa (atemática) surge en el espíritu de un individuo que no está impregnado por ninguna clase de contenidos (doctrinales), ni por cierto proceso de inculturación y socialización en el seno de una comunidad, ha sido calificada por muchos de fantasía romántica.

Para el esquema rahneriano existe una única forma inteligible de religión –la cristiana- a la que todas las religiones históricas aspiran de modo no reflejo. Se ha señalado, con razón, que así se vacían éstas de su propia identidad religiosa y de su función histórica en el plan de la providencia divina: una especie de colonialismo desde dentro<sup>290</sup>

3. Por último, la llamada *opción teocéntrica-pluralista* (n. 12) se presenta por sus autores –principalmente *Paul Knitter* y *John Hick*- como “una revolución copernicana” en la teología de las religiones. El documento afirma que “esta posición deriva, entre otros motivos, de una mala cierta conciencia debida a la unión de la acción misionera del pasado con la política colonial, aunque con olvido, a veces, del heroísmo que acompañó la acción evangelizadora”.

Hay en esta opción, una *doble variante*. En la *primera* Jesucristo no es considerado constitutivo de la salvación, pero sí normativo para procurarla. Es decir, “se reconoce en Jesucristo al mediador que mejor la expresa: el amor de Dios se revela más claramente en su persona y en su obra, y le hacen así paradigma respecto a los otros mediadores”. Una *segunda* variante de este teocentrismo pluralista no considera a Jesús ni como constitutivo ni como normativo para la salvación de los hombres.

J. RATZINGER ha afirmado que esta teología pluralista de las religiones “ocupa hoy el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación”. Es decir, se trata de un tema y un método teológicos que están de moda –cuenta con un gran apoyo publicitario muy bien diseñado- que ha suscitado ya una numerosa bibliografía, a menudo de tono muy polémico<sup>291</sup>

*J. Hick*, presbiteriano escocés –que por sus opiniones modalistas trinitarias (después de una crisis personal de fe, con ocasión de un viaje a la India) tuvo que acogerse a la United Reformed Church unitarista, de estirpe racionalista sociniana-, considera que “la religión cristiana se halla infectada por un poderoso y agresivo virus exclusivista”, que le hace concebir su verdad

<sup>289</sup> Cfr. CONESA, *La verdad de las religiones*, cit.

<sup>290</sup> Cfr. J. MORALES, *La teología de las religiones*, “Scr. Theol” XXX. (1998), 767.

<sup>291</sup> Cfr. *Situación actual de la fe y de la teología*, en “Ecclesia” 57/n. 2828 (15-II-97) 8 (216).

religiosa como superior a las demás, y su camino de salvación como el único posible. Piensa en suma que la teología de las religiones debe apoyarse en la experiencia religiosa común de la humanidad y renunciar a la idea de singularidad para una única tradición religiosa. (Es la que califica de “paso del Rubicon” que hay que atreverse a dar).

La realidad infinita -como en el “noumeno” kantiano- se encuentra por encima, más allá de toda comprensión humana, y es concebida y experimentada de modo diferente según el “a priori” subjetivo los diferentes modos culturales de la humanidad. Las grandes religiones del mundo encarnan, por tanto, *diferentes respuestas subjetivas, míticas a esa Realidad última*<sup>292</sup>. Credos en apariencia diferentes son en realidad modos distintos de responder a lo divino, que trasciende todas nuestras concepciones. Hick apoya esta afirmación en la absoluta distinción kantiana entre una realidad noumenal última, que no es radicalmente desconocida, y sus manifestaciones fenoménicas. La verdad religiosa trascendente y el proceso salvífico centrado en ella se expresa -según esta hipótesis- en concepciones o credos religiosos que pueden incluir, y de hecho incluyen, pretensiones, creencias, y representaciones mitológicas contrapuestas.

*De ahí la reducción a mitos de las creencias centrales de las principales religiones incluidos los dogmas cristianos de la Trinidad y las de la Encarnación.* Estima probado -con evidente falsedad- que Jesús no se consideró a sí mismo como el Logos encarnado, y que la Trinidad fue una creación de la Iglesia.

Las insuficiencias epistemológicas del pluralismo de *Hick*, derivadas de su planteamiento agnóstico y antimetafísico de raíz kantiana, han sido señaladas por diversos autores, que destacan el hecho de que en el esquema pluralista las religiones son interpretadas y encajadas en una estructura que *les niega la posibilidad de reivindicar cualquier pretensión de verdad*, que contradice la realidad de sus pretensiones. *Hick* piensa erróneamente que existe una esencia abstracta común a todas las religiones, de las que estas no serían manifestaciones alternativas o casos particulares de un único fenómeno religioso.

Una variante de esta postura es la sostenida por R. *Panikkar*, que distingue entre el Cristo universal -símbolo de la totalidad de la realidad, humana, divina y cósmica- el el Jesús particular. Jesús es el Cristo, pero el Cristo no es Jesús, pues puede aparecer con otros nombres (Rama, Krishna, Isuara). Puede verse entre sus obras de gran eco y difusión.

*Pannikkar*<sup>293</sup> caracteriza a la realidad divina como Misterio. El Misterio está presente por doquier y está activo, revelándose, descubriéndose, aunque permanece esencialmente desconocido. El cristiano afirma que Cristo es la revelación de Dios, la revelación del Misterio. *Panikkar*, a diferencia de *Hick*, suscribe esta afirmación, aunque la reinterpreta. En efecto, este autor recurre a la antigua cristología del Logos para establecer una distinción entre cristianismo universal y el Jesús histórico<sup>294</sup>. Ciertamente Jesús de Nazaret es el Cristo, pero el Cristo no es solamente Jesús. Para *Panikkar* Cristo es el Logos presente en la creación, el principio rector del mundo (*Pantocrator*), el guía interior del corazón de todo hombre. Ahora bien, hay palabras del Logos en otras tradiciones religiosas; *el cristianismo no es el único instrumento de la revelación divina*. Dios ha hablado por boca de otros hombres y por ello, las religiones tienen una validez propia y ocupan un lugar específico en la revelación de Dios. Aunque para el cristiano, el símbolo más poderoso del Magisterio sea Cristo, en otras tradiciones se le designa con otros nombres como Rama, Krishna o Purusa<sup>295</sup>.

El alemán *Paul Knitter*, que fue sacerdote católico en un instituto misionero, ha desarrollado en Estados Unidos, junto a *Hick*, gran parte de la actividad docente, literaria y

<sup>292</sup> Cfr. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 1989, 14 s.

<sup>293</sup> *Panikkar* cambió desde una primera posición rahneriana a una perspectiva pluralista como se percibe en la edición inglesa revisada de una de sus obras: R. PANIKKAR, *The Unknow Christ of Hinduism: Toward and Ecumenical Christophany*, Longman, London 1981.

<sup>294</sup> Esta distinción aparece especialmente en R. PANIKKAR, *The Intra-Religious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978. En ocasiones usa también la cristología del *Kyrios* para afirmar que el Señor es Jesús, pero el Señor se manifiesta fuera de Jesús (cfr. R. PANIKKAR, *Autoconciencia cristiana y religiones*, en R. Scherer (coord.), *Fe cristiana y sociedad moderna*, SM, Madrid 1989, 232.

<sup>295</sup> La exhortación postsinodal, *Ecclesia in Asia* de 1999, en la que Juan Pablo II recoge las conclusiones del sínodo de obispos ascéticos de V-1998, insiste en que Jesús es el único salvador. Nacido en suelo asiático, es Salvador para los hombres de este continente, cuya cultura no es impermeable al cristianismo. “Jesús se percibe a menudo como extraño a Asia” por los seguidores de las grandes religiones asiáticas. Sería “un ser iluminado”, una manifestación entre otras -no única- de la divinidad.

Ante esta situación, Juan Pablo II escribe: “Es paradójico que tienden a veros Jesús, nacido en suelo asiático como extraño a Asia... ninguna persona, ninguna nación, ninguna cultura, es impermeable al llamamiento de Jesús, que habla desde el corazón mismo de la condición humana”. Así mismo propone directrices pastorales que facilitan una inculturalización de la fe en el continente, con vistas a un “redescubrimiento del rostro asiático de Jesús”.

publicista que los ha dado a conocer. *Knitter* se revela como un sucesor en espíritu de la *teología de la liberación*, de la cual toma su metodología: la teoría dogmática o teológica sólo se justifica y verifica por sus resultados en orden a aliviar los sufrimientos del mundo.

La salvación es concebida por Knitter en términos intramundanos, como liberación de la injusticia y del sufrimiento. Para poner de acuerdo a las diferentes instituciones religiosas en un plan de acción conjunta hacia esa lucha contra el dolor humano, es preciso el diálogo confiado y amistoso entre las distintas religiones. Knitter, en cuanto cristiano, está dispuesto a sacrificar –dice- cualquiera de sus creencias católicas si con ello favorece tal diálogo. Pero de hecho ese sacrificio no consiste en una suspensión de la fe (*epojé*), sino que tiene una modalidad propia: adoptar sin restricciones la actitud del otro dialogante, poniéndose en una situación tal que sus propias creencias nos puedan llegar a resultar totalmente verdaderas, fruto de unas experiencias religiosas sin duda auténticas. Ahora bien, a pesar de las propias palabras de Knitter, ¿no supone este tipo de experiencia asumida con tal seriedad una real *epojé* de los dogmas cristianos?.

Frente a estos planteamientos sincretistas o relativistas (¿No puede uno salvarse en cualquier religión? ¿Para qué, entonces, anunciar el Evangelio?) *Juan Pablo II* resalta en la encíclica *Redemptoris missio* que “el hombre que quiera comprenderse hasta el fondo a sí mismo debe acercarse a Cristo” (n. 2), pues su mediación es “única y universal... Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de diversos tipos y orden, éstas, sin embargo, cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo, y no pueden ser entendidas como paralelas o complementarias” (n. 5).

Las teologías *pluralistas* -observa irónicamente *J. Morales*- no son pluralistas en realidad. Son hipótesis reductivas de todas las religiones a un mínimo común de nominador puramente formal, al que se le llama Realidad, Fe, Salvación, etc. Tienden a igualar las religiones dentro de un paradigma puramente formal, de cuño kantiano, según esquemas de pensamiento típicamente occidentales, relativizándose con la diferencia o alteridad religiosa.

No es sorprendente -afirma el malayo *K. Surini*- que los autores pluralistas que proceden del llamado tercer mundo pertenezcan invariablemente a las élites educadas en el mundo occidental europeo y noetamericano, y suelen formar parte de las clases dirigentes de sus respectivos países. No sería difícil considerarlos como promotores inconscientes de un homogenismo cultural impulsado por el Occidente<sup>296</sup>.

Estos autores pluralistas han estimulado, ciertamente, el debate intracristiano acerca de las religiones, y alertado a muchos sobre sus dificultades. Pero al apoyarse en principios epistemológicos discutibles y renunciar a priori a doctrinas cristianas fundamentales, parecen haberse condenado a sí mismas a un cierto estancamiento teológico que comienza ya a manifestarse. Asistimos muy probablemente a un cierto ocaso de ese pluralismo, que no se toma en serio de ninguna religión<sup>297</sup>.

### **c. Las semillas del Verbo sembradas por El Espíritu Santo en las religiones como preparación evangélica.**

La teología de las religiones, tomando como base la universalidad de la acción del Espíritu Santo<sup>298</sup>, reconoce en ellas la presencia del Espíritu a Cristo, único Salvador. Esta afirmación es coherente con la doctrina conciliar de que hay elementos de “verdad” y de “gracia” en las religiones. En las tradiciones religiosas no cristianas existen “cosas verdaderas y buenas” (OT 16), “cosas preciosas, religiosas y humanas” (GS 92), “gérmenes de contemplación” (AG 18), y “elementos de verdad y de gracia” (AG 9), “semillas del Verbo” (AG 11, 15), “rayos de la verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2). Debemos reconocer que suscitando y alentando estos valores positivos y lo que hay de gracia en las religiones está el mismo Espíritu de Dios.

*Las religiones extrabíblicas son fruto del esfuerzo humano por responder a las preguntas fundamentales del hombre. Pero ese movimiento de la naturaleza humana hacia Dios, está impulsado por Él no sólo en cuanto creador, sino también como redentor; es decir, por la*

<sup>296</sup> Cfr. *K. SURINI, A. Politics of Speech. Religious Pluralism in the age of the McDonald's Hamburger, Christian Uniqueness Reconsidered*, ed. G. D' COSTA, N. York 1990, 200.

<sup>297</sup> *J. M. ODERO, Espíritu santificador e instituciones religiosas no cristianas*, en Actas del XIX Simp. Teología, Univ. Navarra, *El Espíritu Santo y la Iglesia*, 1999, 570-573.

<sup>298</sup> Cfr. para todo este apartado, *F. CONESA, La presencia del Espíritu Santo en las religiones*, en Actas del XIX Simposio internacional de Teología, ed. P. Rodríguez, 582 ss, y su excelente estudio, cit. *La religión verdadera*, Scr. Theol. XXX (1998), cit.

gracia que alcanza a todos los hombres de todos los tiempos y etnias. “No sólo es un movimiento provocado por el deseo de encontrar un sentido último, sino que es Dios mismo, quien actuando (con su gracia) en la creación y en la conciencia humana, lleva al hombre a una respuesta. En este sentido no hay ninguna religión que sea meramente natural”<sup>299</sup>.

*Esta acción del Espíritu en las religiones está siempre en relación de dependencia con Jesucristo*<sup>300</sup>. El Espíritu no revela nada de sí mismo, sino que todo lo hace en relación al Verbo. Por ello, la acción del Espíritu en las religiones se dirige especialmente a sembrar semillas del Verbo en sus creencias y ritos. El Espíritu, que preparó a la humanidad para la venida de Cristo y que hizo posible la encarnación del Verbo, sigue sembrando sus semillas y manifestando el Logos de Dios en las religiones como una preparación para el encuentro con Cristo.

El Espíritu Santo es, según Juan Pablo II, “Aquel que construye el reino de Dios en el curso de la historia y prepara su plena manifestación en Jesucristo, animando a los hombres en su corazón y haciendo germinar dentro de la vivencia humana las semillas de la salvación definitiva que se dará al final de los tiempos”<sup>301</sup>. Este misterio de la salvación alcanza a muchos hombres y mujeres “en el modo en que Él conoce” (*modo Deo cognito*; GS 22), “por vías que sólo Dios conoce” (*viis sibi notis*; AG 7) mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo.

En el documento titulado “Diálogo y anuncio” (1991), emitido conjuntamente por el consejo para el diálogo interreligioso y por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, se lee que la presencia del Espíritu Santo siempre está ligada a obras de bien, a determinados frutos de la fe que son signos de la presencia de la misma. Ahora bien, los frutos del Espíritu Santo -afirma este documento- “pueden discernirse fácilmente” en la vida personal de cristianos. Pero, “resulta mucho más difícil identificar en las otras tradiciones elementos de gracia, capaces de matener la respuesta positiva de sus miembros a la llamada de Dios”. Hay que examinarlas una a una, caso por caso, porque ciertamente, a la luz de los criterios enunciados por San Pablo, gran parte de lo que se enseña y practica en todas las religiones no es bueno.

Pero su discernimiento no es fácil, pues aunque es posible distinguir los frutos del Espíritu en la vida personal de los individuos, “es muy difícil identificar en las otras tradiciones religiosas -en sus estructuras institucionales- elementos de gracia, capaces de sostener la respuesta positiva de sus miembros a la llamada de Dios”. En medio de las tradiciones

<sup>299</sup> F. CONESA, *Sobre la “religión verdadera”*, cit. 69. La declaración *Dominus Iesus* de la CDF (16-VI-2000) rechaza que los elementos de verdad y de vida de las religiones que sean independientes de la única mediación de Cristo y su Iglesia. Los <<semina verbi>> proceden del Espíritu de Cristo en su consumación pascual y ejercen un papel de preparación evangélica, por más que otros elementos de ellas constituyan más bien obstáculos. La declaración invita a profundizar en la mediación participada, que no excluye los elementos positivos de estas religiones.

<sup>300</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Las dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica, como Incarnatio “in fieri”* en “*Annales Theologici*”, 13 (1999)3, 70. El Card. JOURNET (*Charlas sobre la gracia*, cit.) llama gracias de suplencia las que alcanzan a todos los hombres redimidos que no pertenecen a la Iglesia de modo pleno. “Las almas que aceptan esas gracias de suplencia formarán ya parte espiritualmente de la Iglesia, pero de una manera iniciada, dificultada. Todo lo que esos bloques encierran de error y de pecado queda fuera de la Iglesia; todo lo que contienen de verdad, de santidad, les pertenece. Allá donde un alma dice un “sí” por la plena aceptación de las gracias a distancia, es una luz cristiana que se enciende. Seguirá siendo budista, o judío, o musulmán, o disidente; pertenecerá todavía corporalmente a formaciones religiosas de los tiempos precristianos, del judaísmo, del islam, de la disidencia, pero pertenecerá ya espiritualmente a la Iglesia. Y comenzará, inconscientemente quizá, a influir en su medio para modificarlo, insistirá espontáneamente en todo lo que posee de auténtico y se desprenderá poco a poco del resto. La Iglesia encuentra en esas almas una convivencia, una secreta complicidad; comienza a adquirir, por ellas, en el seno mismo de esas formaciones extranjeras, una cierta y segura visibilidad”.

“Pienso en las procesiones de peregrinos que todos los años van, en la India del Sur, al santuario del dios Vichnú. Los cánticos de los peregrinos, compuestos por un hombre del pueblo bajo, a mediados del siglo XVII de nuestra era, son cánticos espléndidos: “Cómo nuestros espíritus podrán captar a Aquél cuya luz reflejan el sol y la luna? Dios es nuestro, alma de nuestras almas, cerquísima de nosotros, en nosotros y alrededor de nosotros. A ese Dios de amor sólo por el amor puede alcanzarse... Nosotros hemos construido un Vichnú de piedra, pero la piedra no es Vichnú; la adoración se ofrece a Vichnú y la piedra sigue siendo piedra en la estatua de piedra... Vuestra gloria, oh Dios, es el ser llamado el Salvador de los pecadores... Los santos os llaman el Señor de los desesperados. Yo al oírlo me he llenado de esperanza”.

Otro ejemplo tomado del judaísmo. Entre los hassidim -nombre que significa “piadoso”- que vivían a principio del siglo XVIII en los ghettos de Polonia. El P. de MENASCE habla de ello en su hermoso libro: *Cuando Israel ama a Dios*. En esos medios, algunos llegaron a descubrir hasta la noción de amor de corredención, ajeno al judaísmo. Sin que hablen de Cristo, sus expresiones tienen como una sonoridad cristiana.

“En el Islam, algunas almas escogidas comienzan también a descubrir la religión del amor, en un medio puramente jurídico. Así, por ejemplo, AL HALLAJ (+ 922), que pensaba que aquél que ha encontrado el amor no debe guardárselo para sí, sino clamarlo en las plazas públicas. Al pobre le ataron a una cruz después de haberle cortado los brazos. Había que proteger al juridismo del Corán contra el que había predicado el amor. “Un átomo de amor de Dios vale más que setenta años de adoración sin amor”. (El amigo de J. MARITAIN, MASIGNON, le admiraba tanto, que quiso promover en la curia romana su proceso de canonización).

“Estos místicos tendieron espontáneamente a hacer resaltar el puesto que el Corán da a Jesús, hijo de María; dijeron que Mahoma es el mayor de los profetas, pero que santo es Jesús. Descubrieron también ciertos matices de amor”.

<sup>301</sup> JUAN PABLO II, Carta Ap. *Tertio Milenio Adveniente* (10-11-94), 45.

religiosas humanas cabe discernir la acción del Espíritu Santo, no porque vivifique o santifique algunas de sus instituciones en cuanto tales, sino porque las convierte *ad casum* en instrumentos salvíficos, como consecuencia de la acción de las personas santas que las crean, las dirigen y las transforman. Cuando uno se acerca a la historia de las religiones -afirma Bouyer- tiene la impresión de que, junto a muchos elementos deficientes, se dan “impulsos proféticos del Espíritu, visiones apocalípticas de la verdad, de aquella verdad de Dios que todas las cosas constantemente tratan de decirnos, pero que el Espíritu encuentra tantas dificultades en hacernos escuchar”<sup>302</sup>.

La presencia del Espíritu Santo es, a veces, perceptible -por muy debilmente que sea- en el mismo origen de la religión. El Espíritu capacita al hombre para conocer y amar a Dios y le impulsa a reconocer su presencia en el cosmos y en el mismo hombre. Se ha dicho que los siglos VII-VI a.C. supusieron un momento especial de gracia, que contribuyó a espiritualizar en muchos pueblos la religiosidad primitiva. Fue entonces cuando apareció Buda en la India, Confucio y Lao-tse en China, Zaratrusta en Irán, los profetas mayores en Israel<sup>303</sup>. En las nobles creencias que estos y otros “santos” de las religiones sostuvieron podemos reconocer la presencia constante y anónima del Espíritu, que está sembrando las semillas del Evangelio. También la misma firmeza de las creencias puede ser vista como un “efecto del Espíritu de verdad, que actúa más allá del Cuerpo Místico”<sup>304</sup>.

*Algunas religiones históricas contienen ecos de esa voz, de la Palabra que Dios dirigió al hombre en sus orígenes*<sup>305</sup> y también de la Palabra revelada históricamente por los profetas y por el mismo Cristo; tal es el caso de Islam. Pero, sin duda, la Palabra decisiva para la santificación humana es aquélla que el Espíritu Santo hace resonar en el espíritu humano como un recuerdo nítido del tono de la voz propia de Dios, del Señor. Escuchar la voz de Dios se realiza, pues, mediante la docilidad al Espíritu Santo.

Juan Pablo II, hablando a los representantes de otras religiones, afirma encontrar “en las virtudes de la gentileza, de la bondad, de la discreción, de la dulzura y del coraje, inculcadas por vuestras tradiciones religiosas, los frutos de ese Espíritu divino que, según nuestra fe, es “amigo de los hombres”, “llena todo el orbe” y “lo abarca todo” (Sap 1, 6-7).

La acción del Espíritu se puede reconocer también en algunos libros sagrados de las religiones, con los cuales se alimenta y sostiene la vida religiosa de sus fieles. Estos libros, en cuanto contienen “semillas del Verbo”, “rayos de verdad”. Pueden contar con una iluminación<sup>306</sup> particular de Dios, pero recogen palabras de los sabios, que están sujetas a error. No todo lo que contienen estos libros puede ser considerado como fruto de la acción de Dios. Por ello, hay que entenderlos siempre a la luz de la palabra última y definitiva de Dios contenida en las Escrituras inspiradas.

El documento “Cristianismo y religiones” distingue entre un concepto teológico y una idea fenomenológica de revelación, como dos nociones que no deben confundirse. Tiene en cuenta que muchas religiones se fundamentan en sucesos, a través de los cuales determinados hombres han experimentado de algún modo un poder supraterráneo. Pero considera que en tales casos nos encontramos ante una noción relativa e incierta (fenomenológica) de revelación. “Sólo en Cristo y en su Espíritu se ha dado Dios completamente a los hombres. Por tanto, solo cuando esta autocomunicación se da a conocer, se produce la revelación de Dios en sentido pleno. El don que Dios hace de sí mismo y su revelación son dos aspectos inseparables del acontecimiento de Jesús” (n. 88).

Descubrir la presencia y la acción del Espíritu, que actúa en todas partes, es una tarea gozosa para el creyente y exige por su parte una plena docilidad al Espíritu de Cristo, y cuál es la relación entre las diversas formas de presencia universal del Espíritu -en culturas, religiones, otras tradiciones, etc<sup>307</sup>- con la Iglesia, único instrumento universal de salvación, cuya irradiación salvífica -la sombra de Cristo crucificado, de cuyo corazón abierto en la Cruz salvadora nace como Esposa- alcanza la historia entera de la salvación que abarca todos los

<sup>302</sup> L. BOUYER, *Le Consolateur*, Cerf, París 1980, 377. Cfr. J. M. ODERO, o. c., 580 ss.

<sup>303</sup> Cfr. F. LAMBIASI, *Lo spirito santo: mistero e presenza*, EDB, Bologna 1987, 196-199.

<sup>304</sup> JUAN PABLO II, “*Redemptor hominis*”, 6.

<sup>305</sup> En mi estudio *Eclesiología implícita en el Protoevangelio*, Actas del Sim. Int. De la Univ. De Navarra, Pamplona 1996, estudio el eco de esta “reina de las profecías”, oráculo de YHWH en las puertas del paraíso perdido, en muchas tradiciones religiosas que esperan la intervención de la mujer en la anhelada salvación del estado de postración de la humanidad.

<sup>306</sup> Es mejor reservar el término “Revelación” para designar la autocomunicación salvífica que culmina en Cristo único mediador entre Dios y los hombres, en el cual, estos pueden ser salvados. También, con respecto al vocablo *inspiración*, para evitar equívocos, debe referirse sólo al carisma del hagiógrafo, que inmuniza de error a los escritos bíblicos. Es preferible emplear el término *iluminación del Espíritu Santo*, para referirse a esas semillas del Verbo, presentes en numerosas tradiciones religiosas, dispersas a veces entre profundos errores. Cfr. F. CONESA, *Sobre la religión verdadera*, cit. 561 ss.

<sup>307</sup> Cfr. mi estudio, *La doble misión*, cit., y *Las dos manos del Padre*, en *Annales Theologici*, XIII (1999) 3-70.

tiempos y lugares, a los hombres de todas las etnias y tradiciones<sup>308</sup>. De este tema nos ocuparemos en el epígrafe siguiente.

#### d. Dimensión eclesial del inclusivismo cristológico, fundada en la presencia del Espíritu en las religiones extracristianas.

La encíclica *Redemptoris missio* subraya la obligación moral de todo hombre de buscar la verdad sobre todo la que se refiere a la religión, así como la de adherirse a la verdad conocida y ordenar su vida conforme a ella, tal como señala el Concilio Vaticano II en la declaración *Dignitatis humanae*. Pero, “es evidente que, tanto hoy como en el pasado, muchos hombres no tienen la posibilidad<sup>309</sup> de conocer o aceptar la revelación del Evangelio y de entrar en la Iglesia (...). Para ellos la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada a su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo: ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración” (R.M. n. 10).

“Se trata -dice Juan Pablo II- de una relación misteriosa: misteriosa para quienes la reciben, porque no conocen la Iglesia y, más aún, porque a veces la rechazan externamente; y misteriosa también en sí misma, porque está vinculada al misterio salvífico de la gracia, que implica una referencia esencial a la Iglesia fundada por el Salvador. La gracia salvífica, para actuar, requiere una adhesión, una cooperación... Al menos implícitamente, esa adhesión está orientada hacia Cristo y la Iglesia. Por eso se puede afirmar también *sine Ecclesia nulla salus*: la adhesión a la Iglesia-Cuerpo místico de Cristo, aunque sea implícita y, precisamente, misteriosa, es condición esencial para la salvación. Las religiones pueden ejercer una influencia positiva en el destino de quienes las profesan y siguen sus indicaciones con sinceridad de espíritu. Pero si la acción decisiva para la salvación es obra de Espíritu Santo, debemos tener presente que el hombre recibe sólo de Cristo, mediante el Espíritu Santo, su salvación... De aquí la importancia del papel indispensable de la Iglesia”, que “no existe ni trabaja para sí misma, sino que está al servicio de una humanidad llamada a la filiación divina en Cristo”. Y sigue afirmando Juan Pablo II, “quien no conoce a Cristo, aunque no tenga culpa, se encuentra en una situación de oscuridad y precariedad espiritual, que a menudo también tiene consecuencias negativas en el plano cultural y moral. La acción misionera de la Iglesia puede ofrecerle las condiciones para el desarrollo pleno de la gracia salvadora de Cristo, proponiéndole la adhesión plena y consciente al mensaje de la fe y la participación activa en la vida eclesial mediante los sacramentos” (Audencia General 31-V.1995). Ver en JUAN PABLO II, *creo en la Iglesia*, ed. Palabra, 1998, 638-9.

La Iglesia Esposa de Cristo nacida como nueva Eva en el sueño de la muerte del nuevo Adán en el trono triunfal de la Cruz, sólo subsiste como una mística Persona -en sentido propio- en la Iglesia católica fundada en la firme roca de Pedro, en la integridad de sus elementos constitutivos, según la voluntad -"ius divinum"- de su divino Fundador; pero subsiste en ella a título de *sacramento universal*, que irradia salvíficamente y *arca de salvación*, que atrae a su seno materno, a todos los hombres de buena voluntad, en virtud de "los elementos de Iglesia", que se encuentran más allá de sus límites institucionales, ya sean “medios de salvación” -Palabra y Sacramentos presentes en tantas confesiones cristianas (y participan por ello, de su plena eclesialidad, más o menos según los casos), que de ella derivan y a ella conducen- ya, en cualquier caso, la salvación misma: la gracia como "fructus salutis", que alcanza a todos los hombres de buena voluntad, aunque no hayan sido evangelizados<sup>310</sup>.

Mediante la declaración “Dominus Iesus”, presentada el 5-IX-2000 como infalible, la Santa Sede recordó que sólo la Iglesia católica es la única y verdadera. Incluye en su último párrafo la

<sup>308</sup> Este es el sentido genuino de “*extra Ecclesia nulla salus*”.

<sup>309</sup> Se trata de imposibilidad a veces sólo moral, por prejuicios arraigados que sin un milagro son insuperables, como cuenta Edith Stein de su madre judía. Cfr. Su autobiografía.

<sup>310</sup> En otros estudios teológicos, como *La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán*, en “Scripta theologica”, 1995 (27) 789-860, he procurado mostrar que la *Iglesia Esposa de Cristo subsiste como Persona*, en sentido propio, no meramente metafórico -muy distinto del propuesto por H. MÜHLEN, “Una Persona -la del Espíritu- en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles”, que es puramente metafórico), en *la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María*, “la Madre de los vivientes” (nueva Eva), como *sacramento y arca de salvación* -la “Catholica”- que atrae por obra del Espíritu a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, *formándose progresivamente así la estirpe espiritual de la Mujer* -profetizada en el Protoevangelio y tipificada por toda una corriente mesiánica femenina en el trasfondo bíblico de la Hija de Sión- que no es otra que “el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo” (cf. LG,9b). Sobre la noción de persona -subsistente y relacional- en la que me apoyo-muy diversa de la de J. MARITAIN, que defiende también. Cfr. *L’Eglise personne et son personnel*, París 1970, la personalidad en sentido propio de la Esposa de Cristo) cfr. J. FERRER ARELLANO *Metafísica de la relación y de la alteridad*, y en *Fundamento ontológico de la persona*, en “Anuario Filosófico”, 1994, 990 ss.

ratificación de Juan Pablo II <<con ciencia cierta y con autoridad apostólica>>, según explicó en gran detalle el secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, monseñor Tarsicio Bertone.

El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe reafirma que “existe una única Iglesia en Cristo, que subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él”, y reconoce a las iglesias ortodoxas el carácter de “verdaderas iglesias particulares” puesto que mantienen la sucesión episcopal apostólica y la Eucaristía.

“Iglesias hermanas”, es un término reservado tan sólo a las ortodoxas, y ni siquiera a esas en sentido estricto, pues “la Iglesia universal”, una, santa, católica y apostólica no es hermana sino madre de todas las iglesias particulares”.

El cardenal Joseph Ratzinger justificó la necesidad del documento por la enorme difusión del relativismo en los ambientes teológicos y la opinión pública occidental. En los últimos años ha ganado terreno una interpretación del Concilio Vaticano II en que “la ideología del diálogo sustituye a la misión y a la urgencia del llamamiento a la reconversión”. Según el Cardenal Ratzinger, “la disolución de la cristología y, con ella, de la eclesiología, es la consecuencia lógica de la filosofía relativista que, paradójicamente, se encuentra en la base tanto del pensamiento post-metafísico de Occidente como de la teología negativa de Asia”.

Refiriéndose a religiones o grupos no cristianos, J. Maritain califica los elementos de verdad y de gracia (AG, 9) que pueden facilitar una cierta apertura a la irradiación salvífica sobrenatural de Cristo, en y a través de la Iglesia, en una gradación -más o menos- inspirada en los textos del Vat. II., sobre la salvación de los no-cristianos, con una terminología sugerente que me agrada divulgar: -elementos de Iglesia en sentido impropio (monoteístas de ascendencia abrahámica, Israel en la medida en que su interpretación de la ley y los profetas no cierre sus caminos a su plenitud en Cristo- y del Islam).-pre elementos: (aludiendo a la mística natural del Brahmanismo), -sombras: (en el Budismo), -vestigios: (en determinadas formulaciones de algunos huamnismos), y -harapos de Iglesia (presentes en fenómenos sociológicos de vaga religiosidad, que buscan el sentido de la vida en el rechazo de una sociedad materialista, tales como el pintoresco mundo de los “hippies” de aquellos años 60)<sup>311</sup>.

#### e. Diálogo y anuncio cristiano

*La pretensión de ser camino único de realización religiosa late en la mayor parte de las tradiciones religiosas más evolucionadas y extendidas.* Y precisamente, es esta “pretensión de verdad” la que les hace interesantes en sí mismas, dignas de estudio y consideración, e incluso como serios interlocutores de un diálogo razonable y válido. “Una religión que ha abandonado su pretensión de ser única no encierra especial interés”. No tendría mucho sentido entrar en diálogo con una religión cuyos representantes deban hacer concesiones o silencios para poder iniciarlo y mantenerlo. Todas las religiones importantes cuentan con textos canónicos (Corán, Veda, Tipitaka...), que se consideran portadores de autoridad absoluta<sup>312</sup>.

El Corán se autopresenta como un mensaje de salvación. La Umma islámica o comunidad de salvación, se constituye a partir del valor salvífico de la Ley coránica. Los que no caminan por esa vía, como cristianos y judíos, al menos según los *fundamentalistas musulmanes*, que son la mayoría, estarían excluidos de la salvación<sup>313</sup>.

Según un hadiz musulmán, todo hombre nace musulmán. Si deja de serlo y se hace cristiano, judío o lo que sea es por culpa de sus padres y de la educación recibida. La humanidad al principio era toda musulmana (*islam*, en árabe, significa *sometimiento* a Dios, o sea, el significado básico de *religión*); después muchos han dejado de ser musulmanes y al final de los tiempos volverá Jesucristo, convivirá con Mamoha 40 años y la humanidad entera volverá a ser islámica. Para adelantarlos,

<sup>311</sup> Cfr. J. MARITAIN, *L'Eglise, se personne et son personnel*, París 1956, 126. Sobre los "elementos de la Iglesia" presentes en las confesiones cristianas disidentes, que fundan una presencia invisible de la persona mística de la Iglesia que subsiste -personalmente- en la Iglesia fundada sobre Pedro (como instrumento universal de salvación); y una presencia invisible de los cristianos disidentes en ella a título de arca de salvación que los atrae a su seno mediante la caridad infusa que los habita, Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit, 851 ss.

<sup>312</sup> “Cualquier religión -escribe el reformado Hendrik Kraemer-, es una unidad viva e indivisible. Cualquier parte de ella -un dogma, un mito, una institución, un culto- se hallan tan vitalmente relacionada al conjunto, que nunca puede ser comprendida en su verdadera función, significación, y tendencia, tal como ocurren en la realidad de la vida, sin tener en cuenta constantemente la vasta y viva unidad de aprehensión existencial en la que las partes se mueven y tienen su ser último”. Cfr. *The christian message in a non-christian world*, 1947 Londres 135.

<sup>313</sup> Por lo que se refiere al *judáismo*, las convicciones del judío piadoso, que algunos podrían considerar exclusivistas, se reflejan muy bien en una conocida oración el servicio matutino, cuyas palabras iniciales dicen así: “Bendito eres, Eterno Dios nuestro, Rey del universo, que no me has hecho sino judío, que no me has hecho esclavo, que no me has hecho mujer, que me has hecho conforme a tu voluntad”. J. JOMIER, *Le Salut selon l'Islam*, Studia Missionalia 29, 1980, 151.

debe implantarse la *sharia*, la teocracia musulmana, la no distinción entre “lo de Dios y los del César” y reorganizar toda la vida social, económica, política y comercial por el Corán y por la Suna, la tradición<sup>314</sup>.

*La religión hindú*, fuertemente sincretista, sería una excepción en cuanto incluye diversas soteriologías. *El Budismo*, sin embargo, predica la ineficacia salvífica tanto de la doctrina como de las prácticas hinduistas. La doctrina que antes exponíamos del Dharma, no es para el budismo un camino más hacia el Nirvana, sino el principio subyacente y la quintaesencia de todas las vías posibles, que se encuentran fragmentadas y deformadas en otras religiones, y es la única verdad absoluta para la felicidad del hombre, válida para todo tiempo y lugar. Cualquier sincretismo con otras religiones, no produciría enriquecimiento, sino alteración, e incluso destrucción de todas.

*La pretensión universalista y la especificidad del Cristianismo son irrenunciables*. Se basan en la convicción de que Jesús de Nazareth es el acontecimiento fundante en el que Dios se ha autocomunicado a la humanidad de todos los tiempos y lugares para salvar a los hombres que aceptan el don del Espíritu que por Cristo redentor conduce al Padre, reconciliándole con Él. El Dios particular de Israel se ha manifestado plenamente en Jesucristo mediante la obra del Espíritu.

“Los hombres no pueden entrar en comunión con Dios, si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu. Esta mediación suya única y universal, lejos de ser obstáculo en el camino hacia Dios, es la vía establecida por Dios mismo”<sup>315</sup>.

Este hecho constituye una realidad histórica de carácter último. A la trascendencia de esta convicción religiosa corren paralelas, sin embargo las enormes presiones que se ejercen sobre la teología cristiana para que renuncie a este desconcertante énfasis en la particularidad de Dios<sup>316</sup>.

Juan Pablo II ha vuelto a afirmar recientemente: (AG, V, 95) “Cristo, Salvador universal, es el *único Salvador*. San Pedro lo afirma claramente: “No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que debamos salvarnos”(Hech 4, 12). Al mismo tiempo es también proclamado *único mediador entre Dios y los hombres*, como enseña la primera carta de San Pablo a Tomoteo (1Tim 2, 5-6)... Así pues, no se pueden admitir, además de Cristo, otras fuentes o caminos autónomos de salvación. Por consiguiente, en las grandes religiones que la Iglesia considera con respeto y estima en la línea señalada por el Concilio Vaticano II, los cristianos reconocen la presencia de elementos salvíficos, pero que actúan en dependencia del influjo de la gracia de Cristo... También en relación con las religiones, actúa misteriosamente Cristo Salvador, que en esta obra asocia a su Iglesia, a la que tiende -y de la que deriva- como hemos visto, su irradiación salvífica.

Respecto al *judaísmo* el Cardenal *Ratzinger* rechaza la opinión de algunos teólogos católicos que afirman que los judíos no necesitan a Cristo como mediador hacia Dios, pues ellos ya están en la casa del Padre:

“El intento de un nuevo modo de entender la misión judía es sin duda importante, pero la afirmación de que no necesitan a Cristo queda siempre en contradicción con todo el Nuevo Testamento. La misión cristiana se dirige en primer lugar a los judíos. San Pablo, en el curso de sus grandes viajes, tal como nos lo presentan los Hechos de los Apóstoles, va siempre en primer lugar a los judíos y los quiere conquistar para Cristo. La Iglesia tiene que ser la Iglesia de judíos de cristianos. Se muestra de un modo clarísimo que Cristo vino para los judíos, para el pueblo elegido de Dios. San Pablo escribe sobre esto de una manera inequívoca. Si meditamos el fragmento de la carta a los romanos (cap. 9-11) que es la gran teología de Israel según San Pablo, ciertamente se anuncia la profecía de que al final Israel quedará salvado, pero no se habla de que los judíos no necesiten a Cristo”<sup>317</sup>

Es cierto que esta pretensión del Cristianismo ha sido a veces utilizada históricamente como un instrumento de conquista y de influencia política. El *colonialismo* occidental ha intentado con frecuencia negar e incluso suprimir “al otro”. Pero, aparte de que tampoco es que las demás culturas sean fuente inocente de un discurso a favor de la alteridad, el *Cristianismo sí es fiel a su verdadera esencia, encuentra en ella antídotos para sus propios errores*. Porque -como escribe acertadamente *J. Morales*- la tradición judeo-cristiana contiene elementos que permiten construir el respeto de la alteridad del otro. La expresión “validez absoluta de la religión cristiana”, que tiene su principal origen en la filosofía idealista de la religión, no es adecuada para significar la centralidad de Cristo como Salvador único de la humanidad, porque es incompatible lo específico del cristianismo, que es ser depositario de la Revelación *sobrenatural* salvífica en sentido absoluto -que a veces viven tan deficientemente los cristianos- con los

<sup>314</sup> Cfr. M. GUERRA, *Especificidad del cristianismo y universalidad de la salvación*, en “Diálogos de Teología” I, Valencia 1999, 119.

<sup>315</sup> JUAN PABLO II, “*Redemptoris missio*”, 7-XII-1990, n. 5.

<sup>316</sup> Cantwell SMITH, que en 1987 escribía: “Que un cristiano piense que el Cristianismo es verdadero, o salvífico, o final, es una forma de idolatría”, *Idolatry. The myth of christian Uniqueness*, New York 1987, 55. Cfr. J. MORALES, *Ibid*.

<sup>317</sup> Entrevista al Card. RATZINGER en la revista FRONDA (n. 15-16, 1999).

valores positivos de las diversas expresiones de la religiosidad que se contienen las tradiciones religiosas de los pueblos. En ese sentido, ninguna religión en cuanto tal, puede aspirar a una validez absoluta. El Cristianismo debe asumir dichos valores por el fenómeno de la inculturación al que aspira -con su dimensión dialógica-el anuncio misional, y puede enriquecerse así con sus aportaciones, potenciándolas y purificándolas al asumirlas.

El lenguaje humano, aunque vinculado a una cultura y a unas experiencias históricas, puede expresar, y de hecho expresa, verdades absolutas -como ya hemos mostrado en el capítulo V- sobre Dios y el hombre. Lo expresan, ciertamente, de un modo incompleto y muchas veces inadecuado, porque la verdad sobre Dios, el destino humano y el más allá es mayor y más profunda de lo que pueden expresar las palabras. Pero estas palabras humanas son capaces de expresar verdades, y pueden construir un diálogo religioso que tenga sentido.

*La gracia actúa en todos los hombres, y no somos a veces los cristianos quienes mejor correspondemos a ella, aunque la recibamos con tal abundancia de medios salvíficos.* He aquí porqué podría beneficiarse el interlocutor cristiano -no es raro que así suceda- con el estímulo ejemplar de la vida religiosa sincera e impresionante de algunos interlocutores no cristianos, que puede ser ocasión de una nueva conversión en la verdad de Cristo y de agradecer a Dios la gratitud de su propia elección y una invitación a abrirse más al amor divino y a dirigir a Dios plegarias fervientes para que los premie con la gracia de la fe en Cristo, el único nombre bajo el cielo en el que podemos ser salvos todos los hombres<sup>318</sup>.

Si el *finis operis* de diálogo -decíamos- no es directamente la conversión, sino ayudar a los miembros de otras tradiciones a profundizar en los elementos de verdad y rectitud moral que contienen -disponiéndoles así a acoger el mensaje evangélico-, la finalidad última -el *finis operantis*- del cristiano que dialoga con quien no ha tenido la gracia de la fe en Cristo, debe ser la conversión de sus interlocutores no cristianos, siguiendo el mandato imperativo de Cristo y según la exigencia de la caridad cristiana.

*El diálogo forma, pues, parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, pero no es una actividad "sui iuris" que tiene sentido en sí misma, sino una etapa preparatoria ordenada al anuncio que conduce a la fe sobrenatural,* a la que pueden disponer elementos de una recta y sana religiosidad natural que han tomado cuerpo eventualmente en aquella tradición con la ayuda de la gracia salvífica -*semina Verbi*- que irradia del misterio Pascual -del trono trinufal de Cristo, la Santa Cruz- que alcanza a los hombres de todos los tiempos y etnias.

*"Partus Mariae, Christus; fructus Ecclesia"*<sup>319</sup> el Cristo total; la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis; que incluye -en la recapitulación final- a todos los elegidos, desde el justo Abel; *el fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios,* que deriva de la plenitud desbordante de la gracia capital de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán). La Iglesia "*pleroma Christi*" será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial (Ap 21,2) "*ubi pax erit, unitas plena atque perfecta*"<sup>320</sup>, en la comunión perfecta en Jesucristo Cabeza de los elegidos (desde el justo Abel), con Dios Padre por la fuerza del Espíritu -el Cristo total-, en un universo transfigurado una vez que haya puesto todos sus enemigos debajo de sus pies (Cf. 1 Cor. 15, 25).

<sup>318</sup> Cfr. la crítica que hace L. ELDERS a Jacques DUPUIS (*Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, París, 1997, que últimamente se ha aproximado más de lo justo -a mi juicio-, a las posiciones pluralistas que antes examinábamos. De hecho ha habido una notificación crítica sobre ese libro de la Congregación de la Doctrina de la fe, poco después de otra -en el mismo sentido- del conocido escritor indio de espiritualidad A. MELO.

<sup>319</sup> La tradición medieval se complace llamar a María "*Consummatio synagogae*". Sto. Tomás la llama "*mater et figura synagogae*" (de Israel). Todo Israel se recoge y condensa en su persona (la "Hija de Sión" mesiánica). Comienza con ella el tiempo mesiánico; el tiempo de la Iglesia hasta la consumación final de la historia de la salvación, que actúa ya, por anticipación desde las puertas del paraíso perdido. La maternidad de María se extiende, pues, de Abel al último de los elegidos. Cfr. I. de la POTTERIE, *María en el misterio de la alianza*, cit. 24 ss.

<sup>320</sup> S. AGUSTÍN, *Tract 26 in Ioann*, sub fine.

## CAPÍTULO VIII. ATEÍSMO Y RELIGIÓN

*Tratamos del ateísmo (negación del Dios vivo, en sus diversas formas) en la perspectiva de antropología metafísica propia de la filosofía de la religión. No nos ocupamos aquí tanto de los sistemas ateos, como de las actitudes personales ateas, que ignoran, marginan, rechazan, o se oponen al Dios vivo que da noticia de sí, como Creador y Salvador, en la voz de la conciencia personal de cada uno de los hombres. Aunque son muchos los factores psico-ético individuales y socio-culturales que han podido influir en aquellas actitudes agnósticas y ateas, aquí nos proponemos considerarlas en tanto que estrictamente personales, no en tanto que más o menos objetivadas en un sistema doctrinal ateo más o menos homologable por el registro de la historia*<sup>321</sup>.

### I. ANTROPOLOGÍA DEL ATEÍSMO

*Importa subrayar enérgicamente que el ateísmo no es equivalente a ausencia de religiosidad, sino la negación personal -por ignorancia, marginación, sustitución o repulsa- del Dios vivo, que a ningún hombre deja de dar testimonio de sí, y a todos llama, como su Creador y Salvador, invitándoles a la comunión con El, que tiende, de suyo, a una expresión inmanentista de la "religio", dimensión constitutiva del hombre como persona. El ateísmo individual tiende a manifestarse en formas de religiosidad idolátrica. Así lo veremos enseguida.*

*Las investigaciones de los historiadores de las religiones no han podido hasta ahora probar la existencia de pueblos sin religión, pero sí la de bastantes religiones que tenían divinidades concebidas como poderes sin rostro, impersonales. Se puede preguntar hasta qué punto es legítimo hablar de ateísmo en esta concepción impersonal de la divinidad.*

a. Sería difícil responder claramente a esta cuestión en lo que se refiere a esas formas antiguas, digamos primitivas, de *religión politeísta*, que divinizan fuerzas naturales, pues, con frecuencia ni afirman ni niegan un fundamento trascendente a nivel institucional. Pero, en todo caso, *el deseo de un dios personal, de un Tú divino al que confiarse en íntima comunión, acaba imponiéndose, porque corresponde a una disposición muy profunda del hombre, a lo vivido externamente en el rito institucional, que es compatible con actitudes personales de plegaria al Dios vivo y personal ("al que sin conocerlo, sin embargo, veneráis", Hch. 17). Habría que precisar en cada caso concreto nada fácil de discernir en ocasiones (sólo Dios conoce los corazones), entre un comportamiento mágico y una actitud propiamente religiosa.*

b. Algo parecido cabe decir de las *religiones panteístas* de Oriente. No puede negarse que el Budismo de la impresión -en sus formulaciones doctrinales más difundidas- de una religión atea.

El gran orientalista publicó una obra que se convirtió en un clásico del orientalismo: *Buddhismus und Gottesidee*<sup>322</sup>. Sostiene el autor que el budismo niega explícitamente la existencia de Dios, aunque admite la existencia de dioses (coincide en ambos puntos con el jainismo, una religión heterodoxa de la India, y con la filosofía Sankhya, una corriente de pensamiento ortodoxa dentro del hinduismo). Von Glasenapp basa su demostración en citas de textos clásicos y autoritativos tanto del budismo *Hīnayāna* (*Pequeño vehículo*) como del *Mahāyāna* (*Gran vehículo*). Podría añadirse el testimonio de instructores budistas contemporáneos, como p.e., el Anagārika Prajñānanda: "la creencia en un Dios individual o personal, creador de las cosas, regente, inmortal, es una opinión falsa".

<sup>321</sup> La obra de referencia sobre sus orígenes en el principio de inmanencia (desde la "cadencia atea del "cogito" cartesiano), sigue siendo la de C. FABRO, *Introduzione al ateísmo moderno*, 2 vol., Roma 1971.

Una buena exposición sintética del ateísmo moderno (Feierbach, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre) puede verse en J. A. SAYES, *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, Pamplona 1964, C.I, 32-90. E. FORMENT explica muy bien cómo este ateísmo va emparentando estrechamente con la idea de la modernidad, que nace ya en el Renacimiento, pero particularmente con la Ilustración. Los principios de la modernidad descritos (Cf. *El pecado contra la fe y el pecado de increencia*, en: AA. VV., *Hombres de fe*, CETE, 15 semana de teología espiritual de Toledo, 1990, 127-103; *Modelos actuales del hombre*, curso del Escorial de la Universidad Complutense, Julio 1995, en "Verbo" 323-4 (1996) 241-277, donde trata de la postmodernidad) preparan el camino del ateísmo moderno que se defiende en aras del humanismo, en una antropología cerrada a toda trascendencia, radicalmente materialista y tendencialmente antiteísta, de rebeldía prometeica. Aquí nos interesa estudiar el tema en su emergencia de la persona humana. De sus "objetivaciones" doctrinales sólo nos ocuparemos de modo abusivo e "in obliquo".

<sup>322</sup> Editada en castellano en 1974 por Barral editores, con el título de *El budismo: una religión sin Dios*, Barcelona 1974, 39 ss. Una excelente exposición histórica del fenómeno religioso ofrece M. GUERRA GOMEZ, *Historia de las religiones*, Tres volúmenes, Madrid 1985.

Ahora bien: en el budismo del pequeño vehículo (Hînayâna)<sup>323</sup>, Buda coloca a los dioses en el último lugar del mundo, y descubre como realidad última el *nirvana*, la nada absoluta (que conviene distinguir de la nada simplemente relativa, que es lo contrario del Ser-en-el-mundo). Pero esta nada absoluta, ¿es realmente "nada"? Preguntado sobre la existencia de Dios, *Buda se refugia en el silencio total*. La ausencia de imagen en Antiguo Testamento, que no soporta ninguna representación de Dios y no reconoce como válida más que la palabra, está aquí rebasada por la misma negación de la palabra, por la remisión al puro silencio, al mutismo total de la creatura. Se puede interpretar, pues, una tal actitud religiosa, como teología negativa -en cierta manera semejante a la del mutismo y de la noche oscura de la mística cristiana. De suerte que tal vez es completamente exagerado ver en el budismo del pequeño vehículo (Hînayâna) un verdadero ateísmo, *sería más bien -en ocasiones al menos- un caso-límite de la teología negativa*, un aparente ateísmo que en el fondo no es sino experiencia de mística natural, preparada por las técnicas de interiorización de los "gurús" de la meditación trascendental", en prosecución, de una fe más pura, rechazando las representaciones demasiado humanas de Dios por respeto reverencial ante la presencia de la realidad que es siempre más grande ("Deus semper maior").

Se puede decir otro tanto de manera distinta, de las grandes tendencias ateístas de la *religiosidad hinduista*: el monismo espiritual ilusionista, tal como lo formuló *Shankara* en el *Vedanta*, está en función de una piedad místico-intelectualista. Al pluralismo de *Sankhya* corresponde una actitud fundamental gnóstica, que es religiosa bajo la forma de la gnosis. Más radical parece ser el alcance ateísta del *jainismo*, aún cuando también él sea compatible con la actitud fundamental de la *religio*, del temor sagrado en la presencia del Todo-Otro, que brilla para él en sus profetas. El carácter distintivo común a todos los ateísmos mencionados hasta aquí consiste en que todos permanecen en el ámbito de una cierta religión; incluso simplemente se identifican con ella<sup>324</sup>.

*La mística natural de las religiones de Oriente "tiende" a confundir a Dios con la fuerza immanente que anima al Universo* (el ATMAN, *fondo del alma*, estado de concentración del BRAHAMAN), pero en ocasiones relega esta a una trascendencia inaccesible que le hace totalmente inalcanzable, en una actitud religiosa de muda adoración de lo inefable en la que ni se niega ni se afirma explícitamente al Dios vivo. Puede tratarse entonces de mera teología negativa: trascendencia gnoseológica llevada al límite, de la que se espera la salvación.

Es compatible esta religiosidad, pues, con *una actitud no atea, de búsqueda de Dios* de un corazón sincero y buena voluntad en la que hay rechazo del Dios Creador. Sólo habría en este caso actitud silente, que puede ser en ocasiones muda adoración del "*Deus Absconditus*". Ahora bien, el deseo de un Dios personal, de un Tú divino con el que dialogar en íntima comunión personal, nunca ha estado ausente de la actitud personal religiosa de plegaria y adoración<sup>325</sup>.

Hay que tener en cuenta, además, que una negación de Dios: *a veces un no a Dios equivale a un movimiento de búsqueda del Dios vivo* que se manifiesta en forma de violenta repulsa a una figuración antropomórfica del Dios trascendente presentado en la intimidad de la conciencia (de forma preconsciente), como rechazable. Es, pues, una negación crítica, muchas veces fundada, de una falsa noción de Dios. Es un *no* que equivale a un *sí* de búsqueda "a tientas (Hch 17,27)" del Dios vivo, expresivo de un anhelo de encuentro y comunión con El, avivado por el influjo de la gracia redentora de Cristo de que llega a todos los corazones.

## II. PECULIARIDAD DEL ATEÍSMO MODERNO.

*El ateísmo de los últimos siglos, sí bien participa de las propiedades generales del ateísmo, muestra rasgos completamente específicos* -en Occidente de modo especial- que derivan, en síntesis de su carácter postcristiano, es decir, del hecho de que ha sido formulado en la perspectiva de la fe cristiana en Dios, en la intención consciente de negar ese Dios, de salirse de la historia de las religiones y ponerle un final irrevocable, en nombre de la ciencia y de la dignidad humana. La ciencia es la forma de pensamiento en la que hoy en día muchos espíritus

<sup>323</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, cit. parte III, c. I.

<sup>324</sup> J. RATZINGER, *El ateísmo*, en "La fe hoy", Madrid 1970, 63.

<sup>325</sup> Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit., 379.

piensan que -por primera vez en la historia- toda la humanidad puede unificarse. El ateísmo tiene con frecuencia la pretensión de ser el resultado obligado de esta forma de pensamiento y, en consonancia, la respuesta definitiva al problema de Dios, presentándose, a veces, con carácter definitivo y exclusivo, y persiguiendo como fin último la unificación de la humanidad orgullosa de sí misma, y absolutizada en el lugar de Dios.

*Este ateísmo no ha llegado a ser posible más que gracias a la "desdivinización" cristiana del mundo, que ha rebasado en radicalismo la "desdivinización" greco-filosófica del mundo (no podemos olvidar que ha merecido al cristianismo primitivo el reproche de ateísmo, por haber roto todo el espacio de la antigua religio y haberlo declarado profano). La desdivinización del mundo, que resulta del absolutismo de la fe en un sólo Dios, no hace más que entregar plenamente al mundo entero totalmente de la pasión investigadora propia del espíritu griego, y liberado ya del terror de los demonios, y de las inquietantes fuerzas maléficas del cosmos divinizado.*

La destrucción de la creencia en las divinidades paganas, partiendo de un principio extra-religioso y puramente filosófico es en el sentido de teología negativa desmitologizante, más peligroso para la *religio* politeísta del antiguo paganismo, que los "ateísmos" de espíritu religioso del Extremo Oriente. (Sin embargo, no hay que olvidar que los "ateísmos" de los pensadores griegos, independientemente de su idea de Dios, permanecieron adictos a la legitimidad de la religión de la ciudad. Mucho más radical es el ateísmo cristiano, que se negaba a reconocer dioses intramundanos. (En especial la negativa a dar culto a la "polis" hipostatizada en el emperador divinizado, fue considerada como un peligro para la estabilidad del Imperio).

El encuentro, hasta entonces, *con la realidad creada había sido siempre para el hombre una fuente de experiencia religiosa inmediata*, por razón de la transparencia de la naturaleza respecto a su creador, que se le manifestaba en el simbolismo analógico de las hierofanías cósmicas. Pero, *el desarrollo de la técnica en el mundo, hecha posible por el cristianismo, ha tenido como consecuencia que el hombre no encuentra en ninguna parte la realidad de la naturaleza en su simple inmediatez*, y no la alcanza más que *por medio de la obra humana*. El mundo que tiene delante es, en todos sus rasgos, un mundo transformado por el hombre. Y de esta forma *el hombre no encuentra la naturaleza, en sí misma*, como el "*ars Dei*", sino -con creciente intensidad- mediada por su propia obra, la "*techné*"- *un mundo transformado por el genio humano, que canta la gloria del hombre*.

En consecuencia, *la misma posibilidad de la experiencia religiosa resulta profundamente modificada, positiva y negativamente*. En lugar de la *religión inmanentista de la naturaleza*, surge de por sí *la religión técnica*, la veneración del hombre por sí mismo; *la autodivinización del hombre tiende a suplantarse a la divinización de la naturaleza*. Pero también *facilita descubrir -en una espiritualidad del trabajo- la vía antropológica de la participación en la Trascendencia creadora* por la experiencia del dominio cuasi creador del hombre en su tarea solidaria de transformación del mundo al servicio del hombre.

De ahí las características peculiares del *ateísmo postcristiano*, presente en muchos espíritus, que ha dado origen a objetivaciones en diversos sistemas ateos. Estos han ido evolucionando, desde las versiones racionalistas idealistas y materialistas de siglos pasados, a las formas contemporáneas (de la *modernidad epigonal* y de la *postmodernidad*) que se caracterizan por un humanismo que "postula" -más por un fundamento axiológico que teórico- la superfluidad de Dios, que si existiera, impediría la plena realización del hombre.

Se comprende, después de lo dicho, que los rasgos originales de este tipo de *ateísmo "postulatorio"*, se dan sólo en culturas que han sido previamente evangelizadas (o de civilización tecnológica avanzada, como Japón: pero, en estos casos, con caracteres propios: es más común la mera marginación o indiferencia entre las cuestiones últimas, favorecidas por una cultura de desmesura en el trabajo -absolutizado a veces como una religión-, y la ausencia de una tradición cristiana saturada de "signos de trascendencia" que recuerdan, con los constantes reclamos de la cultura "objetivada" en Occidente, de raíces cristianas, a una doctrina enormemente comprometedora). He ahí los caracteres típicos del ateísmo postilustrado que subraya C. Fabro.

a. *En gran medida, el ateísmo contemporáneo es un ateísmo constructivo*, no meramente destructivo, como lo ha sido, en líneas generales, hasta la aparición del *marxismo*. La

destrucción de Dios no es en el mundo contemporáneo un fin sino un medio; *un medio postulado para la realización de un humanismo constructivo*. Con una *voluntad prometeica*, el hombre pretende alcanzar la más plena grandeza humana, construir el *regnum hominis*; la *eliminación de Dios sería necesaria para la construcción de ese humanismo ateo*; derribar a Dios es derribar un obstáculo para conquistar la absoluta libertad; la grandeza de Dios debe pasar al hombre, en una suerte de absolutización o divinización del hombre, "una caricatura de aseidad"<sup>326</sup>. Una religión inmanentista y antropocéntrica en la que el hombre se pone en lugar de Dios.

b. Otras características del ateísmo contemporáneo son -además de su carácter constructivo-, según FABRO, su *inmediatez y su universalidad*. La primera alude al actual clima cultural criptoateo, cerrado a la trascendencia. Se parte de él. No se llega a él -como antaño- por reflexión justificadora. Para no sucumbir a él es preciso ir contra corriente sin dejarse arrastrar por el "das man" heideggeriano.

c. En cuanto a su *universalidad*: mientras en el pasado, hasta la llegada de Nietzsche y de la izquierda hegeliana, unida al positivismo -y ahora a las filosofías de lo finito-, el ateísmo se limitaba a posiciones de secta entre filósofos, librepensadores, miembros de sociedades secretas..., como una profesión de *élite*, hoy día envuelve a las masas.

A cada una de las progresivas radicalizaciones del principio de immanencia que se han ido dando -no sin interna coherencia consigo mismo- en el pensamiento de la modernidad postcartesiana (reducción del ser a su posibilidad, a su ser conocido, al pensamiento, a la praxis, etc.), corresponde paralelamente un grado en la curva moderna hacia el ateísmo. Así, el panteísmo de SPINOZA, el panteísmo idealista de HEGEL, el ateísmo materialista de FEUERBACH, el ateísmo militante (o antiteísmo) -teórico práctico- del marxismo, el ateísmo como un catarsis para que, con la muerte de Dios viva el superhombre con su voluntad dionísica de poder, el absurdo radical del existencialismo de Sartre que lleva anejo el punto de partida ateo.

*Estas observaciones, fundadas en la antropología filosófica subyacente en estas páginas - que en este ensayo de Filosofía de la religión sólo hemos esbozado-, pasamos a describir las actitudes ateas propiamente tales (que implican una libre negación del Dios vivo Creador y Salvador, que sale al encuentro de todos y cada uno de los hombres, invitándolos a la comunión íntima y vital con El), en sus causas y en su típica diversidad.*

### III. ETIOLOGÍA Y TIPOLOGÍA DE LAS ACTITUDES PERSONALES ATEAS. DESCRIPCIÓN Y NEXO

#### a/ *Etiología*

He aquí como describe *las causas que dan origen al ateísmo personal*, en el breve compendio la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II "*Gaudium et Spes*" (19-20) sobre la Iglesia en el mundo moderno que hace el Catecismo de la Iglesia Católica:

<<Pero esta "*unión íntima y vital con Dios*" (GS 19, 1), puede ser *olvidada, desconocida* e incluso *rechazada* explícitamente por el hombre. Tales *actitudes* pueden tener orígenes muy diversos (cf. GS 19-21): la rebelión contra el mal en el mundo, la ignorancia o la indiferencia religiosas, los afanes del mundo y de las riquezas (cf. Mt 13, 22), el mal ejemplo de los creyentes, las corrientes de pensamiento hostiles a la religión, y finalmente esa actitud del hombre pecador que, por miedo, se oculta de Dios (cf. Gn 3, 8-10) y huye ante su llamada (cf. Jn 1, 3)>>. CEC, 29.

En ese texto, se trata de la etiología del fenómeno ateo, mediante un enumeración analítica de los factores que inciden en el origen de las actitudes personales ateas, morales, intelectuales y sociales.

Pero creo que, siguiendo la guía del Doctor Angélico, es muy conveniente -para lograr una mayor claridad que evite ambigüedades- *distinguir* -al estudiar esa etiología-

<sup>326</sup> G. MARCEL, *Don et liberté*, en "Giornale di Metafisica" 2 (1947), 194. Cfr. M. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 24. (Cfr. C. FABRO, *Génesis histórica del ateísmo contemporáneo*. En VV.AA., *El ateísmo contemporáneo*. Madrid 1971, t. II, 19-65. Se trata de una síntesis de su magna obra, ya citada, *Introduzione all'ateismo moderno*, en dos volúmenes). Un excelente resumen puede verse en A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, CIT., 62 ss.

1/ *las causas propias y formalmente constitutivas* de las actitudes ateas -que siendo siempre expresión del pecado, no pueden ser sino de *orden moral*-

2/ y *aquellas otras causas meramente dispositivas* -por aquellas primeras originadas, favorecidas por las "*estructuras de pecado*" del espíritu *objetivado*-, que serían formalmente intelectuales -*hábitos dianoéticos, y culturales de origen social* (recuérdese lo que dijimos más arriba -parte I, cap. IV- sobre la sociología del conocimiento religioso).

*Estas son las que explican la masiva extensión del ateísmo en nuestras sociedades occidentales*<sup>327</sup>, (en la medida en que es analizable por sus expresiones objetivadas y la mentalidad difusa en los ambientes socio-culturales, pues sólo Dios tiene acceso a la intimidad de los corazones. Recuérdese que -como antes subrayábamos- un *no a Dios puede ser equivalente a un sí de búsqueda del Dios vivo* expresado en forma de teología negativa o apofática, en corazones atentos a sus posibles manifestaciones que buscan sinceramente la verdad con buena voluntad).

### 1) Comencemos por las *causas morales*

En el texto conciliar citado en primer lugar (GS 19) se hace referencia a la *culpa moral* originaria del ateísmo aludiendo al miedo por el que el hombre se esconde de Dios, huyendo de El (*elemento formal* del pecado "*aversio a Deo*", cuya raíz es la *soberbia*), y a los afanes del mundo y de las riquezas (su *elemento material*, "*conversio ad creaturas*", en las que se pone el corazón que se aparta del único Bien que puede saciar, cuya raíz es la *codicia*).

Pero si vamos a la raíz última del pecado, la Escritura nos dice (Sir. 10-14) que el inicio de la soberbia es la autonomía suficiente, que provoca la repulsa de una instancia normativa de la subjetividad trascendente al propio "yo", y una huída de Dios: "El comienzo de todo pecado es la soberbia", y "el comienzo de la soberbia es *el alejamiento de Dios*" por una culpable desconfianza en El y sus designios. (En el Génesis se describe el pecado de los orígenes como radicado en la *desconfianza* por dar crédito al tentador que pone a Dios en estado de sospecha, alagando al amor propio que es así empujado a la "hybris" o desmesura egocéntrica de la culpa moral)<sup>328</sup>.

El origen del ateísmo -de la negación del Dios vivo- es, pues, una *desatención culpable* a la voz de Dios por desconfianza.

X. Zubiri expresa lo mismo en términos parecidos y equivalentes: <<La voz de la conciencia es -nos dice-, *la palpitación sonora del Fundamento del poder de lo real en mí*. Y esta palpitación sonora remite físicamente a la realidad absoluta, como fundamento suyo. *Dirán, entonces -el ateo y el agnóstico-, que eso a que remite ser una realidad; pero la mía y no la de las demás cosas. Pero ello es posible porque no advierten* (que aquí está la *desatención culpable* de que aquí hablamos) aquello a que me hace atenerme la voz de la conciencia y el poder de lo real es lo real en tanto que real (trascendental, envolvente) que remite al Fundamento trascendente>>. Y como consecuencia, "el ateísmo es un acantonamiento de la conciencia en la palpitación de Dios en el seno del espíritu. Es decir, a su modo llega a Dios" (Ibid).

Como diría Sto. Tomás, "*de un modo indeterminado, como quién viene de lejos*" (Cfr. S. Th., I, 2, 1), al que se le confunde, por desatención culpablemente voluntaria, con el yo autónomo y autosuficiente, indebidamente absolutizado en un mito de sustitución idólatrico. Como dice ZUBIRI en *Naturaleza, historia, Dios*, la cuestión, *más que negar a Dios, viene a ser un problema de ponerse de acuerdo acerca de quién es Dios*<sup>329</sup>.

2) A estas *causas próximas* en sentido propio y formal, de la incredulidad y del ateísmo *de carácter ético* -el alejamiento y olvido o marginación de Dios y la soberbia que aquél manifiesta y origina-, hay que añadir también todo un conjunto de *causas remotas de carácter dispositivo*,

<sup>327</sup> "El ateísmo crece de día en día -dice la "*Gaudium et Spes*" (n.7)-. El fenómeno de las masas que prácticamente se alejan de la religión: la negación de Dios o de la religión no son ya algo insólito o individual, sino que se presenta como exigencia del progreso científico y de un nuevo humanismo. Ni se expresa solamente a niveles filosóficos, sino que llega a la literatura, a las artes, las ciencias, la historia y el derecho", como dice la misma Constitución (n.19): "*uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo*". (*Un peligro terrible, que amenaza a la humanidad entera*", en frase de Paulo VI).

<sup>328</sup> Cf. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, cit. parte I. c. 3 ss. "La corrupción empieza -comenta S. Agustín- por la mala fe, de ahí se va a las torpes costumbres, de ahí a las iniquidades más tremendas, estos son los pasos". In Sal 52,1, PL 36.

<sup>329</sup> "Todo acto humano, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real" (del valor absoluto del ser del ente, según el registro notional de la "metafísica del ser" distinto de la metafísica zubiriana de la realidad como "de suyo" actualizado en la inteligencia sentiente).

Consecuencia de lo dicho es que "si el hombre descubre la realidad fundamental en un proceso inteñectivo y volitivo, de voluntad y de verdad, y el ateo no, es que el ateo, a diferencia del teísta que ha descubierto a Dios, se encuentra con su pura facticidad encubriendo a Dios: es el encubrimiento de Dios frente a su descubrimiento. No es carencia de experiencia de Dios. Es una experiencia en cierto modo encubierta". X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit. 300 ss.

hábitos de *naturaleza intelectual* y prejuicios endurecidos de *raíz sociológica*, que originan la *contaminación ideológica* (mucho más grave y funesta que la contaminación atmosférica de las grandes ciudades). Se ha afirmado acertadamente que, mas que los vicios, son los errores los que corrompen a los pueblos.

Este tema lo hemos tratado ya en el capítulo V. Baste aquí aludir a la *mentalidad consumista-edonista*, a la *crisis de intimidad* de una sociedad masificada que tanto obstaculiza oír la "voz silente" de Dios en el santuario de la conciencia; a una *cultura inmanentista* cerrada a toda trascendencia; a un superficial *cientifismo* que aparece a los ojos de muchos como capaz de todos los progresos y, a la larga, de todas las explicaciones, o al *vértigo del cambio* -en la actual aceleración de la historia- que favorece una visión fenomenista funcional en la que nada permanece<sup>330</sup>, todo es efímero, caduco y sin importancia.

Vista la *etiología del ateísmo* en general, parece necesario precisar las diversas características que ambas causas (*formal-próxima* y *dispositiva-remota*) que le dan origen, adquieren en las diversas actitudes personales ateas, correspondientes a los *diversos tipos de negación de Dios* que -no sin una tensión dinámica de paso de una a otra modalidad de negación- vamos a distinguir a continuación.

### b/ Tipología

Presentamos ahora en un *cuadro esquemático* cuales son los caracteres de los *seis tipos diversos de negación personal del Dios vivo*, en su dinámica relación descendente, y la diversa inflexión de sus causas.

**Advertencia:** las notas I, II, III, IV, V, VI, introducidas en este esquema, reivindican los textos correspondientes de la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II sobre el ateísmo (n.19), que se reproducen debajo del cuadro.

	<i>NEGACIÓN</i> (formas de)	<i>ATEÍSMO</i> (tipos de)	<i>CAUSA DISPOSITIVA</i> (Intelectuales sociales) Inmanentismo	<i>CAUSA FORMAL</i> (voluntad egocéntrica) CULPA MORAL
1-	<b>De Ignorancia</b>	<b>Negativo</b> (I)	Oscuridad intelectual	Infrecuente (si es culpable=2)
2-	<b>De Marginación</b> A/ B/ (por coherencia entre vida y pensamiento)	<b>Práctico</b> (I)	Éxito de la vida. Cultura inmanentista	Acedía. (Autosuficiencia despreocupada)
		Indiferentismo (práctico, teóricamente justificado)	Racionalismo deista (V) Agnosticismo despreocupado (IV)	"Initium superbiae apostatare a Deo" (Sir 10,14)
3-	<b>De Crítica</b> A/ Auténtica	Ateísmo aparente (Teología negativa) Positiva función purificadora	Ausencia de testimonio adecuado, teórico o práctico (III) a favor de Dios. Misterio del mal (II)	Búsqueda sincera del Dios vivo. Voluntad de verdad: no es culpable
	B/ Inauténtica (Por tendencia connatural al hombre, "peregrino de lo Absoluto" -Pascal- )	<b>Crítico</b> (IV, V) a/individualista b/militante (antiteísmo)	Necesidad de justificar el rechazo de Dios a/ ante sí b/ ante los otros	Rebeldía enmascarada en críticas sofísticas (IV y V)
4-	<b>De sustitución</b> idolátrica (expresión atea de la "religio") A/ Precristiana B/ Postcristiana (por "la venganza de la finitud")	<b>Positivo</b> (que absolutiza lo relativo)	Tendencia connatural del espíritu al Absoluto (religación).	Soberbia de la vida (raíz común en (A) y en (B), de diversas idolatrías)
		Divinización de la naturaleza	Desviaciones institucionales de las religiones paganas	Idolatría (politeísta, panteísta). Magia (dualista de modo singular)
		Divinización del hombre (VI)	Cultura del humanismo ateo, fundado más bien en postulados axiológicos que en razones teóricas	Rebeldía prometeica pseudo humanista (Idolatría y magia más sutiles) -individualista (corruptora) -pseudoaltruista(militante)
<b>ANTITEÍSMO</b>				
5-	<b>De oposición</b> (por	<b>Antiteísmo</b>	Cultura del satanismo	Rebeldía prometeica de

<sup>330</sup> Por razón de su proximidad, por su novedad y atractivo, influyen con un impacto mayor las noticias menudas y cambiantes vicisitudes de la ciencia, de la política, del acontecer diario, y se va embotando de capacidad de asombro. ¡No admirar más lo más admirable! CHESTERTON definía la vulgaridad como estar ante lo sublime y no enterarse, pasar de largo. Si consideramos más a estas grandiosas realidades inmutables, estaríamos inmunizados, en gran parte al menos, contra la contaminación ideológica, evitándose así ser "como niños fluctuantes, llevados de acá para allá por cualquier viento de doctrina" (Ef 4, 14).

	desesperación total)	<b>esperanzado</b>		inspiración satánica
6-	<b>De confrontación</b> (odio de nemistad)	<b>Antiteísmo desesperado de los réprobos</b>	Apenas posible hasta la impenitencia final	Rebeldía desesperada del odio luciferino.

(I) Algunos ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso.

(II) El ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios.

(III) Derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la actitud crítica contra las religiones, y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión.

(IV) Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputa como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica, o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta.

(V) Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio.

(VI) Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios.

He aquí las seis sucesivas formas de negación de Dios en sus causas y en su relación dinámica descendente -en una cadencia progresiva hacia el hondo del abismo<sup>331</sup> (los números se corresponden con los de la tipología del ateísmo del cuadro precedente).

1. No se conocen, al parecer, pueblos sin religión. *La ignorancia total* -ausencia total de la noción de Dios- no parece posible en el hombre con uso de razón, que es naturalmente religioso, en virtud de su apertura espiritual al orden trascendental propia de su espíritu.

Si se diera en algún caso concreto<sup>332</sup>, la culpabilidad sería de despreocupada desatención, falta de amor y búsqueda de la verdad de raíz egocéntrica (salvo situaciones de agobiante preocupación pragmática por la sobrevivencia). Estaríamos en la situación siguiente.

2. *La marginación*, desatención culpable a la voz de la conciencia -palpitación sonora de la voz de Dios- que no puede menos de oírse en ese íntimo santuario de la persona creada, si no se deforma por pseudorazones generadoras de hábitos mentales de *indeferentismo* despreocupado (deísmo, racionalismo, agnosticismo superficial tantas veces ni siquiera justificado reflexivamente). Tiene su raíz en la "*acedia*", o huída cobarde al requerimiento del Absoluto que "insta" a una respuesta magnánima -*ex toto corde*- a Quien se nos da del todo como Salvador, habiéndonos dado antes cuanto somos y tenemos en tanto que Creador. ("*Totum exigit te qui fecit te*")<sup>333</sup>, que no se aviene a la mezquindad de un egoísmo confortable que huye de todo molesto compromiso (la "*desesperación de los débiles*" de que habla Kierkegaard). El éxito

<sup>331</sup> Hemos distinguido siete tipos de conocimiento humano de Dios, y seis formas típicamente distintas, también, de negación de Dios. Cabe, sin duda, subdividir algunos de esos tipos de relación noética con Dios en inflexiones diversas subespecíficas. (Aquí nos hemos interesado sólo por las cuatro vías metódicas de toma de conciencia de la Divinidad que dan origen a la diversidad de religiones, que creo de gran valor en orden al esclarecimiento del fenómeno religioso. En lo que se refiere al ateísmo, distingo, en especial, las diversas modalidades, precristiana y postcristiana del ateísmo positivo religioso de sustitución).

<sup>332</sup> "La ignorancia es el peor enemigo de Dios sobre la tierra", repetía con frecuencia el Beato Josemaría E.

<sup>333</sup> S. AGUSTÍN, *Sermo* 169, 15 (PL 38, 926).

de la vida, feliz fórmula propuesta por Zubiri, es su gran apoyo que a él dispone y lo alimenta<sup>334</sup>.

3. *Antes o después llega la decepción.* Las "situaciones límite" (sufrimiento, angustia ante la muerte) vehiculan -de modo muy especial en la intención de la amorosa Providencia paternal de Dios que las permite, luces de trascendencia, gracias de conversión, que invitan a replantear las cuestiones últimas del sentido de la existencia. El ateísmo práctico de marginación *tiende* entonces -si estas son rechazadas- *a justificarse por una necesidad de coherencia entre vida y concepción del mundo*, entre mente y corazón. *De ahí brotan muchas críticas a Dios de la "ciencia de falso nombre"*, o de una postulación axiológica de su incompatibilidad con la plena realización humana (*no me refiero a las justas críticas de la teología negativa* de que hablamos antes *que pueden ser expresivas de una búsqueda del verdadero rostro de Dios* oscuramente presentado en el fondo preconsciente de la inteligencia<sup>335</sup>), que tienen su raíz en una inteligencia cuya luz está oscurecida por una voluntad éticamente desviada (ya hablamos del influjo de la voluntad en la inteligencia desde el mismo brotar originario de su ejercicio<sup>336</sup>), que no suele tener otro valor que el de una retórica quizá brillante, pero que no pasa de ser un puro malabarismo sofístico. *Es el ateísmo crítico.*

4. El ateísmo crítico tiende, a la larga -si no se supera- al ateísmo religioso de sustitución. *El fundamento antropológico de la religión en sus diversas expresiones es precisamente la constitutiva dimensión religiosa del hombre* que Sto. Tomás identifica con el *respecto creatural* de absoluta dependencia al Creador (*la creación "passive sumpta": "relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi"*, *De potentia*, 33). De ella brota en la criatura espiritual (finita, pero capaz, en tanto que espiritual -según las acertadas palabras de Millán Puelles- "capaz de vivir la infinitud del ser") la religión, como actitud subjetiva y como cuerpo doctrinal objetivado.

*El hombre se encuentra -recuérdese- en permanente situación de apertura, al menos implícita, al carácter trascendental y absoluto del ser -al poder de la "deidad", en terminología zubiriana- en virtud de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible). Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos con una actitud religiosa desviada, se inclinará a absolutizar al mundo en su totalidad o en alguno de los reflejos especulares del Creador. La aspiración tendencial del dinamismo del hombre, que radica en su apertura religada a Dios, se orientará entonces hacia mitos de sustitución, a los que se exige una absoluta, íntegra y total sumisión.* Se explica así como se ha ido sucediendo, a lo largo de la historia, el culto a la naturaleza, a la razón, a la libertad, a la sociedad, a la clase, la raza, el progreso, etc... *Es el ateísmo religioso positivo de sustitución.*

*Peregrino de lo absoluto* (Pascal) necesita apoyarse en seguridades absolutas, en sus juicios y decisiones.

*Podrá suprimir -con un rechazo culpable- el verdadero objeto de su religio -de su constitutiva dimensión religiosa-, pero jamás podrá extirpar totalmente la impronta subjetiva del Creador en su "imagen creada"* (a saber, la vivencia del absoluto a menudo no explícitamente consciente) de este objeto. En una palabra: la *religio*. Por eso, antes o después *tenderá a absolutizar algún aspecto de su experiencia en el mundo, divinizándolo en la medida en que se cierre -con mayor o menor culpabilidad- a la vía de la trascendencia que conduce al reconocimiento del absoluto Trascendente y Creador (mediante aquella inferencia causal del todo connatural al espíritu humano, que hemos descrito en este ensayo de detención).*

*Si se pierde la trascendencia -por el olvido del ser del ente-, surge el ateísmo como forma de religión intramundana, la veneración del hombre por sí mismo. La antigua religión cósmica de la naturaleza, expresada en el mito de la eterna circularidad -que reaparece en Nietzsche- y vivida en el mito que la hace salvíficamente presente, es ahora sustituida por la religión técnica; la divinización del hombre, tras la divinización de la naturaleza.*

<sup>334</sup> Cfr. C.A. MARMELEDA, *Los dos fundamentos filosóficos del indiferentismo religioso*, en "Espíritu" XLVIII (1999), 113-126. En relación al indiferentismo, Kant es concluyente: "Es inútil la pretensión de fingir indiferencia frente a investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana... Dios, la libertad y la inmortalidad". *Crítica de la razón pura* (A.X).

<sup>335</sup> "*Ultimum cognitionis de Deo illud est quod sciat se Deum nescire*" (Pot 7,15,14) -añade el Doctor humanitatis, Sto. TOMÁS DE AQUINO. Pero nada puede negarse de algo, sin algún conocimiento positivo previo de éste: "*Nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare*" (ibid). De ahí la implicación -en el conocimiento analógico de Dios, según la doctrina de Aquinate- de la "*vía causalitatis seu affirmationis*" con la "*vía negationis*", para lograr en el acceso noético -asintótico- a la eminencia trascendente de la Divinidad, que va más allá de la dimensión representativa representativa de los conceptos humanos ("*vía excellentiae seu eminentiae*").

<sup>336</sup> "Ese Cristo que tu ves, no es Jesús. -Será, en todo caso, la triste imagen que pueden formar tus ojos turbios..., -Purifícate. Clarifica tu mirada con la humildad y la penitencia. Luego... no te faltarán las limpias *luces del Amor*. Y tendrás una visión perfecta. Tu imagen será realmente la suya: ¡E!" J. ESCRIVÁ DE B, *Camino*, n.212.

4.1 La antigua religión cósmica puede ser considerada como una expresión de la divinización de la naturaleza, en la que apenas se distinguen los destellos especulares del Poder omnímodo del Absoluto -las llamadas *hierofanias* por Mircea Eliade-, de su origen trascendente en el Dios creador, oscuramente presentido.

Dada la vivencia del Absoluto implícita en cualquier experiencia humana, la sofisticada negación crítica de un Absoluto trascendente deja abierta la puerta -que se abrirá antes o después- a una divinización del hombre en cuanto dominador del mundo (absolutizando lo relativo), -en algunas de sus dimensiones-. Más directa y claramente en el ateísmo moderno postcristiano. Pero también -"nihil novum sub sole"- aparecía ya la misma absolutización autónoma del yo indirectamente, en la *voluntad de dominio mágico de la naturaleza* no dominada, propia del paganismo idolátrico antiguo, que busca la afirmación del yo al margen del orden natural expresivo de la Sabiduría de Dios presentido al menos en el fondo del alma como bueno y providente. Es la vieja magia de raíz oscura y a veces demoníaca.

4.2 Dijimos anteriormente que el cristianismo ha posibilitado tanto la destrucción de los ídolos como la aparición de una nueva forma de ateísmo muy diversa de las expresiones de ateísmo idolátrico de la antigua *religio* y de las sociedades primitivas en general. Un ateísmo religioso también, que se inclina ante *nuevos ídolos, divinizando al hombre que domina la naturaleza y se autorealiza como demiurgo de sí mismo*. Como dice Zubiri, no se ventila aquí tanto la cuestión de Dios o del Absoluto, sino -más bien-, la de ponerse de acuerdo acerca de quién es Dios.

Es un hecho históricamente constatable que la divinización del mundo -su profanación o desacralización- ha estado posibilitada históricamente por la noción filosófica, pero de origen cristiano de creación. Ya hemos observado que, aunque puede hablarse de una desdivinización grecofilosófica del mundo -la cristiana la supera con mucho en radicalismo-. El Absoluto es considerado como creador de un mundo que aparece como esencialmente absoluto y contingente. De hecho, está más que probado, que la profanación desacralizante del mundo ha sido históricamente el resultado del absolutismo de la fe en un sólo Dios creador. (No olvidemos, tampoco, que la religión cristiana compromete esta tarea transformadora del mundo. Recuérdese el mandato bíblico -"dominad la tierra"-, o la enseñanza paulina -"todas las cosas son vuestras"-, etc.). Con el moderno desarrollo de la técnica la naturaleza en torno va quedando progresivamente dominada y transformada por el hombre. Ya no aparece -en las sociedades fuertemente industrializadas- como pregonera de la gloria de Dios, sino como reflejo del poder de dominio del hombre, pregonera de la gloria y de la praxis transformadora del mundo, ciertamente asombrosa, del progreso científico y técnico del hombre, que a los ojos del hombre medio parece no conocer fronteras<sup>337</sup>.

*Idolatría y magia son la teoría y la práctica de un mismo pecado de soberbia -rebeldía prometeica- que alcanza su expresión más acabada en el humanismo ateo postcristiano*, tal y como se reflejara en Nietzsche -"voluntad de poder" dionísica del superhombre-, o en J. P. Sartre. En el marxismo (al que saludó este último autor como para tranquilizar su conciencia de burgués, festejado por cierta "*intelligentzia*" europea y americana por los años de su efímera moda) el humanismo ateo se presenta como altruismo, comprometido en una violenta lucha contra las estructuras alineantes de la sociedad capitalista y burguesa -de raíz religiosa, como tan falsamente calumnia- y su violencia institucional. El rotundo fracaso de la tiránica dictadura estatal de su puesta en práctica, que ha destrozado físicamente y moralmente a masas ingentes humanas, en uno de los mayores genocidios de la historia, ha provocado su estrepitosa caída al final de los 80, que marca un final de época.

*El nuevo paganismo postcristiano* que resulta de la nueva situación no es absolutamente peor que el antiguo, pero sí esencialmente diverso. *Una idolatría y una actitud mágica, manipuladora de las fuerzas numinosas del cosmos* al arbitrio del hombre al margen de toda moral heterónoma, de raíz religiosa trascendente, es sustituida por *otra idolatría del "yo" más sutil y "civilizada"* (aunque vuelve de nuevo "el terror de los demonios"), y por otra *magia, la de la agresión inmoral y salvaje de una técnica destructiva y deshumanizadora*.

El hombre, sordo al mensaje que pregonaba en la naturaleza la Sabiduría creadora, destruye la armonía de la creación. El cosmos infrahumano, sometido a su dominio, deja de servir a su función primordial de servicio al hombre, haciéndose inhóspito, inseguro y peligroso (sometido a la vanidad de la corrupción, Rom 8,15). De ambos temas de la vuelta del terror de los demonios y de la Teología ecológica (que nada tiene que ver con una *veneración deista de la naturaleza* que conduce a un lamentable *salvajismo* antihumanista que está en el transfondo de cierta estirpe de ecologistas afines al movimiento *New Age*, lamentable expresión de la decadente postmodernidad) he tratado en otro lugar<sup>338</sup>.

<sup>337</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, cit. 380.

<sup>338</sup> J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, cit. pp I y IV. Cfr. la excelente exposición valorativa del ecologismo en Miguel Angel SOBRINO, "*Y ví un nuevo cielo y una tierra nueva*". (*Apuntes para una teología moral de las relaciones Hombre- Medio Ambiente*) México 1996, con selecta bibliografía. Jesús BALLESTEROS en su reciente y espléndida monografía, *Ecologismo personalista* (Madrid, 1995), critica lúcidamente al antropocentrismo tecnocrático propio del pensamiento moderno, para el cual la naturaleza es mera materia (*res extensa* la llamaba Descartes), objetivable y manipulable a voluntad por el

El nuevo paganismo no somete ya -como en la antigua religión cósmica- al hombre a una naturaleza tenida por divina, sino que diviniza al hombre, que es considerado como medida de todas las cosas en una naturaleza definitivamente vista como profana sometida al dominio creador -que más bien suele ser destructor- de ese Absoluto que es el hombre.

Un ejemplo de este carácter religioso de absolutización de lo relativo lo tenemos en el viejo Marxismo. He aquí el testimonio de R. GARAUDY, el conocido y excéntrico filósofo francés, en su fase combativamente marxista (antes de su llamativa conversión al Islam, desmarcándose a tiempo del fracaso de los sistemas de gobierno cruel y explotador ha inspirado el marxismo en su histórica vigencia, tan estrepitosamente derrumbado al final de los ochenta):

*"Nosotros no conocemos otro santuario que la sociedad de los hombres, ni otra oración que el trabajo, ni otro culto que la cultura, ni otro sacramento que la continua creación del hombre por el hombre. En una palabra: no hay otro mundo que el porvenir más humano de este mundo"*. Se trata, pues, de una religión del hombre divinizado y de un utópico paraíso terrestre que resulta de una humanización de la naturaleza por el progreso transformador del hombre, que postula la negación del Dios trascendente -al ser declarado incompatible con la dignidad y libertad autocreadora del hombre- que es sustituido por sus reflejos especulares en su imagen creada, negándose a reconocer en ellos la huella de su Creador.

5. El ateísmo religioso absolutiza -divinizando- valores relativos intramundanos (la razón, la raza, el bienestar, el sexo, la voluntad de poder...). *Mitos de sustitución, tasados por encima de su precio*. Pues, antes o después, no puede menos de acontecer eso que se ha llamado "la venganza de la finitud" según la frase bíblica *"derelinquerunt me, Fontem, aquae vivae, et foderunt sibi cisternas disipatas, quae continere non valent aquas"*<sup>339</sup>. Ya que como dice Thibon, *"a quién rehúsa el agua le queda la sed"*. Pero aquella actitud de autoendiosamiento, facilitada por el "éxito de la vida", más o menos prolongada en el tiempo, está amenazada constantemente por el fantasma de la desesperación ante cualquier eventual fracaso, que puede provocar la angustia de la vacuidad -"sabor a nada"- de una existencia desligada de su fundamento trascendente (que la hace ser arrancándola de la nada); puede arrastrar al hombre hacia el *abismo antiteísta de raíz satánica*, si desoye la voz paternal de Quien llama a las puertas del corazón (Ap. 3, 20)

Danielou respondió a los profetas de la "ciudad secular", que auguraban un futuro arreligioso de total marginación de Dios, anunciando el *advenimiento de una religiosidad salvaje*,<sup>340</sup> manifestado en la *proliferación de sectas pseudoreligiosas* y un satanismo galopante, que recuerda y amplifica las peores perversiones de la religiosidad pagana. El marxismo se bate en retirada, pero se resiste a morir por lo que tiene de religión prometeica de tipo materialista inspirada en la dialéctica del odio y del resentimiento, porque el fracaso de los sistemas opresores, de la dictaduras por él inspirados, ha sido estrepitoso y fulminante. Ratzinger cree que si rebrota, será con nueva veste pseudoreligiosa (ecológica, nacionalista, cultural...), que pueda de nuevo fascinar a cierta estirpe intelectual proclive, desde la llamada "Ilustración" (¿de quién?) a dejarse seducir por los encantamientos engañosos de la antigua serpiente, que hizo poner la estatua de Prometeo, como símbolo del hombre que se pone -como nuevo ídolo- en lugar de Dios, en el antiguo museo de ateísmo de la ex-Leningrado.

*"El hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el este europeo resultó ser, para esa teología de la praxis política redentora, una especie de ocaso de los dioses: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada. Consecuentemente se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras*

hombre; éste es el señor despótico de la naturaleza, que la utiliza conforme a criterios instrumentales y utilitarios. Es el *espíritu tecnocrático*, orientado hacia la megamáquina y *despectivo del entorno natural* en el que se mueve un hombre considerado como autosuficiente. En otro extremo, encontramos la actitud calificada justamente de "*salvajismo*", según la cual la naturaleza aparece como dueña del hombre, como consecuencia de un biocentrismo que equipara a la humanidad con las otras especies, al servicio, todas ellas del desarrollo de la vida en general.

Ballesteros propugna como solución del problema ecológico una visión del hombre como dependiente de la naturaleza y a la vez como guardián de ésta. El hombre es entitativamente superior al resto de las realidades naturales, pero su actitud hacia estas ha de ser de respeto y sobriedad, ya que de lo contrario pondrá en peligro su propia supervivencia como especie. Resume su postura proponiendo un nuevo imperativo categórico: "Obra de tal modo que tu nivel de consumo pueda convertirse en máxima de conducta universal, por ser compatible con condiciones de vida dignas para la presente y futuras generaciones".

<sup>339</sup> Jer 2,13.

<sup>340</sup> Los últimos años de su vida el Card. DANIELOU los dedicó en buena parte a reivindicar la dimensión religiosa del hombre (que era negada obsesivamente en aquellos años de su efímera moda -por influjo de la teología dialéctica protestante- en los ambientes teológicos de la teología de la secularización y muerte de Dios). Insistía machaconamente que la religión, que es natural, debe ser salvada -teniendo en cuenta la caída- por la Revelación cristiana, que la purifica y transfigura, pero asumiendo lo positivamente valioso que -pese a sus graves desviaciones, con frecuencia de origen diabólico- se encuentra en las religiones paganas. *El hombre "unidimensional" secularizado y arreligioso no ha existido ni existirá jamás* (al menos como tipo humano estandarizado, tal y como falsamente imaginó FUJIYAMA en su utópico *final de la historia*). El peligro del futuro no es el ateísmo arreligioso, que es antinatural. Es más bien, repetía Danielou, una "religiosidad salvaje" (Don Alvaro CALLEJA, consiliario del Opus Dei en Francia, me dijo poco antes de morir -vino a Pamplona a hospitalizarse para no volver ya a París- que esa era la gran preocupación del Cardenal aquellos años, como pudo percibir en su frecuente trato de amistad con él). Cfr. en el mismo sentido, G. GOTTIER, *Secularisation et religiosité sauvage*, "Nova et vetera", 72 (1997) 2, 18. J. PIEPER, con algunos Padres de la Iglesia, creía que el Anticristo sería profundamente y prevertidamente religioso (Cf. *Los últimos tiempos*, Madrid 1972).

ante los ojos de la opinión pública mundial. Y es que cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. *Cuando promete hacer la obra de Dios, pasa a ser, no divina, sino demoníaca*<sup>341</sup>.

La *rebeldía prometeica* pseudohumanista del humanismo ateo, que comenzó proclamando proféticamente con Nietzsche la muerte de Dios ha conducido a levantar acta de la muerte del hombre. Con cuyas ruinas intenta construir el "*pensiero devole*" del irritante y superficial movimiento "*postmoderno*", una sociedad relativista de religiosidad "*light*" sincrética que huye de todo compromiso, fácil presa de los movimientos de raíz esotérica oriental englobado en la atractiva etiqueta del "*New Age*" -ante el que alerta Juan Pablo II por su letal peligrosidad adormecedora de las conciencia- en una sociedad hedonista sin otro horizonte que el bienestar material, que margina las cuestiones últimas, para volver a empezar de nuevo la fatídica escala hacia el abismo del fracaso absoluto en la desesperación total<sup>342</sup>.

La tentación de la desesperación ante el rotundo fracaso ("*la venganza de la finitud*") de los mitos de sustitución que no sólo no sacian el corazón del hombre, sino que lo envilecen, pueden dar ocasión a acogerse a la misericordia de Dios en el retorno del hijo pródigo, si no se sucumbe al preocupante estado que facilita caer a su vez en la vieja tentación del *antiteísmo* de las sectas satánicas, de tan amplia difusión, en las que se realiza existencialmente -en nuestro tiempo de manera masiva- el mito de Fausto, que vende su alma al diablo. *Es la prometeica rebeldía del hombre que, en el colmo del engaño seductor del padre de la mentira, pone su esperanza en Satán.*

6. Nunca es tarde para la conversión del Dios vivo. También la faústica actitud de los adoradores de Satán puede ser fulminada por un rayo del amor misericordioso del Padre de las luces que eviten la *desesperación del odio de enemistad luciferino* de los réprobos en vida (en la medida -que ignoro- en que sea posible), o la reprobación efectiva de la impenitencia final que siempre acecha a las víctimas del engaño del que es homicida y mentiroso desde el principio.

Tal sería el cruel destino del que no se detiene a tiempo -por cerrarse obstinadamente o los incesantes requerimientos del Amor misericordioso, que sale al encuentro de la oveja perdida; y llama sin cesar a las puertas del corazón para que interrumpa su loca carrera hacia el abismo- emprendiendo el camino de regreso del hijo pródigo a la Casa del Padre. Sólo el rechazo obstinado de la misericordia, "obliga" al Amor, que también es Justicia, a la *reprobación del odio luciferino que se cierra por completo al Amor. "Terrible cosa es caer en la manos del Dios vivo"* (He 30,31).

En esta tipología de actitudes personales y -emergiendo de ellas-; de las diversas formas de negación de Dios, hemos advertido, por una *relación dialéctica inmanente*, entre ellas, en la que cada uno tiende a transformarse en escala descendente, paso a paso- en la siguiente).

Que se cumplan o no tales pasos en cada caso concreto, depende de muchos factores. Ante todo de la libre respuesta humana a la llamada de Dios a remover los obstáculos -en su raíz culpable- que impiden abrirse a la luz de su Palabra creadora y a las activaciones de la gracia que invitan a la conversión del Dios vivo. Y en segundo lugar, tantos otros factores de orden personal y sociocultural que pueden interferir en el *curso connatural de su proceso dinámico gradual. Lo califico de "connatural" porque se funda en la constitución esencial de la persona humana como tal, que no es otra que su respecto creatural a Dios que puede describirse como relación dialógica a la Palabra creadora que le llama a la existencia -en coexistencial comunión con los otros hombres también constitutiva de cada persona individual- por su propio nombre. Dios manifiesta a la libertad creada -sin forzar a seguirlo- el camino que conduce al logro de su bien plenario en la comunión salvífica con El que la caridad opera, y alcanza su consumación en la gloria de la eterna bienaventuranza.*

El ateísmo práctico que margina a Dios tiende, por un vértigo fatal, de abismo en abismo, al más rotundo e irreversible de los fracasos: de la falsa crítica de las religiones establecidas, pasará al autoendiosamiento enmascarado, a los mitos de sustitución que terminan con la honda decepción del corazón humano insatisfecho -con la experiencia decepcionante del hijo pródigo lejos de la casa de su padre ("la venganza de la finitud")-. El rechazo al Dios vivo que le invita a

<sup>341</sup> J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y de la teología como ciencia*. Conferencia al episcopado de Iberoamérica en Guadalajara (México), Observatore Romano, 1-XI-1996.

<sup>342</sup> Aquí no tratamos directamente sino del proceso inmanente del ateísmo personal que tiende a degenerar más y más hasta el fondo del abismo de la desesperación. Pero de alguna manera se refleja en la historia del ateísmo en sus expresiones culturales más significativas de especial incidencia social.

saciarse en el festín de la casa paterna, -porque prefiere endurecerse en la soberbia (rebeldía prometeica), al retorno humilde de los brazos acogedores de un Padre lleno de misericordia-, podría conducirle al abismo de la desesperación de los réprobos.

Dios espera pacientemente que la experiencia de la caída de tantos hijos suyos rescatados con la Sangre de su Unigénito en el abismo del mal toque fondo, para que la humanidad, que tanto ama, reaccione -alguien dijo que el próximo siglo será cristiano o no será-, y retorne hacia los brazos del Padre que la espera. “Usa de longanimidad, no queriendo que algunos perezcan sino que todos vengan a penitencia” (2 Pe. 3, 9), volcándose misericordiosamente sobre sus hijos pródigos, para acelerar el cumplimiento del prometido triunfo de la descendencia de la mujer<sup>343</sup> sobre la antigua serpiente (Gen 3,15; Ap 12), arrebatándole el mayor número posible de quienes formando parte de su descendencia, con la señal quizá marcada del número de la bestia 666, abran su corazón al amor misericordioso de Dios, manifestado en el "misterio de piedad" (1 Tim 3,16); y convencidos de su culpable engaño, laven sus vestiduras manchadas con la sangre del Cordero, que ha vencido y borrado aquella señal maldita, con el gloriosísimo signo de la Cruz triunfante, “en la cual está nuestra salvación, vida y resurrección” (Gal 6, 14).

---

<sup>343</sup> El Cristo total, que incluye "el resto de la descendencia de la mujer: aquellos que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús" (Ap 12,17) y forman parte del cuerpo de Cristo. Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio*, cit.

## CONCLUSIONES

1/ *La religión* -expresión de la originaria experiencia religiosa fundada en el respecto ontológico creatural, constitutivo del hombre- es, en sus diversas formas, más o menos desviadas, *natural* a la condición humana.

2/ *La inferencia espontánea de Dios creador como Persona trascendente al mundo*, le es *connatural*, pero nada fácil a la naturaleza caída no sanada y confortada con la gracia (moralmente imposible de lograr, sin ella, en toda su pureza, aunque no de presentir).

3/ *El cristianismo* (e incoativamente la antigua alianza que lo prepara) es *sobrenatural*. Y como tal, *asume*, *perfecciona* y *transfigura*, elevándola, *aquella natural dimensión religiosa* del hombre. Es, pues, una *respuesta* trascendente y gratuita, a una *apelación* impotente del hombre naturalmente religioso<sup>344</sup>, que busca a Dios que viene al encuentro del hombre en *oferta* de comunión salvífica con El en el misterio de Cristo y de su Iglesia.

Juan Pablo II lo expresa profunda y vigorosamente en la carta apostólica "Tertio Milenio adveniente":

"Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de otras religiones en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre el que busca a Dios, sino que es Dios quién viene en persona a hablar d sí al hombre y mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo. Es lo que proclama el prólogo del evangelio de Juan: "A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único que estaba en el seno del Padre, El lo ha contado" (1, 18). El Verbo Encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia, preparado por la economía del Antiguo Testamento, esencialmente destinada a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del Universo y de su Reino mesiánico. Los libros de la Antigua Alianza son testigos permanentes de una atenta pedagogía divina. En Cristo esta pedagogía alcanza su meta: El no se limita a hablar "en nombre de Dios" como los profetas, sino que es Dios mismo quien habla en su Verbo eterno hecho carne.

En Cristo la religión ya no es un "buscar a Dios a tientas" (cf. Hch. 17, 27), sino una respuesta de fe a Dios que se revela: respuesta en la que le hombre habla a Dios como a su Creador y Padre; respuesta hecha posible por aquel hombre único que es al mismo tiempo el Verbo consustancial al Padre, en quien Dios habla a cada hombre y cada hombre es capacitado para responder a Dios. Más todavía, en este Hombre responde a Dios la creación entera"<sup>345</sup>.

4/ *El ateísmo* -si es verdaderamente tal- *es antinatural*, porque tiene su raíz en un *no uso o abuso* de la inteligencia (in-sensata) por una desatención culpable -y como tal, voluntaria- que impide, al violentarla el connatural dinamismo de su *ejercicio* -radicado en su apertura religada-, el acceso a la *noticia* que el Creador ha dejado de Sí en la obra de sus manos (revelación natural), que implica, de hecho, un rechazo de las divinas activaciones de la gracia de Cristo "que quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad". Es antinatural, pues la negación de Dios implica la negación del hombre, de su propia identidad

El que busca, "encuentra" al Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, que sale al encuentro del hombre -tomando la iniciativa- en oferta de comunión salvífica con El por la doble misión del Hijo y del Espíritu, que *reúne en el misterio de la Iglesia a sus hijos de Dios caídos y dispersos por el pecado*, por obra del Espíritu Santo que se derrama a la humanidad desde el trono triunfal de Cristo -el de su glorificación en el monte Calvario- como fruto de la Cruz salvadora "atrayendo todas las cosas" hacia sí (Cfr. Jn 12, 23 y 32).

## BIBLIOGRAFÍA<sup>346</sup>

<sup>344</sup> Y "obediencialmente" cristiano. Tal sería de la frase célebre de Tertuliano, "homo *naturaliter christianum*".

<sup>345</sup> JUAN PABLO II, *Tertio milenio adveniente* (1994) n.6.

<sup>346</sup> Este elenco tiene especialmente en cuenta los escritos más influyentes y asequibles en nuestra área cultural e idiomática. Una buena selección bibliográfica de más amplitud puede verse en los manuales de ALESSI; citado.

- AA. VV., *El ateísmo contemporáneo*, II, Cristiandad, Madrid 1974.
- ALESSI, A., *Filosofía della religione*, LAS, Roma 1991. *Sui sentieri del sacro: Introduzione alla filosofia della religione*, LAS, Roma 1998 (ampliación del anterior).
- BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Mairós, Barcelona 1971.
- BLANCH, A., *Comparación de la experiencia estética con la religiosa*, en A. DOU (ed.), *Experiencia religiosa*, UPCM, Madrid 1989, 83-90.
- BOUYER, L., *Le rite et l'homme*, París 1962.
- BRUNNER, A., *La religión*, Herder, Barcelona 1963.
- CENCILLO RAMÍREZ, L., voz *Religión II*, en GER 20 (1979) 9-14.
- CONESA, *Sobre la "religión verdadera"*, "Scripta Theologica", XXX (1998), 39-85. *Filosofía analítica y epistemología de la fe. Boletín bibliográfico*, en "Scripta Theologica" XXVII (1995) 219-265.
- COPLESTON, CH., *La religión y el origen de la cultura*, Sedamericana, Buenos Aires 1953 (original en Inglés, *Religion and the Rise of Western Culture*)
- DE LUBAC, H., *El drama del Humanismo ateo*, Epesa, Madrid 1967.
- DELFOR MANDRIONI, H., *Religión, ética y estética*, en J. GÓMEZ CAFFARENA (ed), *Religión*, Trotta, Madrid 1993, 195-209.
- DIAZ, Carlos. *Manual de historia de las religiones*. Desclée de Brouwe, Bilbao 19978
- DUPUIS, J., Voz *Diálogo interreligioso*, en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-. NINOT (dirs.), *Diccionario de la Teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 304-312. *Vers une Theologie chétienne du pluralisme religieux*, Cerf, París.1997.
- ELDERS, L., *Theologie philosophique*, Tequi, París 1996.
- ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981. *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona 1992.
- ESCUADERO TORRES, E., *Creer es razonable. Fenomenología y filosofía de la religión*, Edim, Valencia 1997.
- FABRO, C., *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979. *Introduzione al ateísmo contemporáneo*, 2 vol.
- FERRER ARELLANO, J, *Metafísica de la relación y de la alteridad* (Capítulo V, *Ontología y noética de la relación hombre-Dios*). Eunsa, Pamplona 1998. *El misterio de los orígenes*, (en colaboración con J. M. BARRIO MAESTRE), Eunsa, Pamplona 2000.
- FERRETI, G., voz *Filosofía de la religión*, en AA.VV., *Diccionario teológico interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1982, 152-165.
- FRAIJO, M. (ed.), *Filosofía de la religión, Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994 (abarca desde Hume a nuestros días).
- FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 17 ed... 1995. *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona, 6ª ed. 1986.
- GÓMEZ CAFFARENA, J y MARDONES, J. M. (eds.), *estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión*, III, Anthropos, Barcelona 1993, 119-139.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Estructuras constituyentes de los humano*, en AA. VV., *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología religiosa*, Sígueme, Salamanca 1982.
- GONZÁLEZ MONTES, *Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana*, "Estudios eclesiásticos" 62 (1987) 150 ss.
- GRANERIS, G., *Teología católica y ciencia de las religiones*, Barcelona 1961.

- GROM, B., *Psicología de la religión*, Herder, Barcelona 1994.
- GUARDINI, R., *Religión y revelación*, Madrid 1961.
- GUERRA, M., *El enigma del hombre*, Eunsa, Pamplona 1981. *Historia de las religiones*, 3 vol., Eunsa, Pamplona 1980; *Storia delle religioni*, La Scuola, Brescia 1989. *Los nuevos movimientos. (Las sectas). Rasgos comunes y diferenciales*, Eunsa, Pamplona, 1993. *Diccionario de sectas*. BAC, Madrid 1998.
- ILLANES, J. L., voz *Religión. Teología fundamental*, en GER 20 (1979) 14-21. *Hablar de Dios*, 2ª ed. Rialp, Madrid 1974.
- J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, París 1954.
- JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la Esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, 93-113; 143-161.
- KÖNIG, F., *Cristo y las religiones de la tierra*, 3 vol. BAC, Madrid 1960-1.
- LANG, A., *Wesen und Wahrheit der religion. Einführung in die Religionphilosophie*, Max Hüber, München 1957; *Introducción a la filosofía de la religión*, Club de lectores, Buenos Aires 1967; *Introduzione alla filosofia de la religione*, Morcelliana, Brescia 1969.
- LUCAS, J. de Sahagun, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología religiosa*, Sígueme, Salamanca 1982. *Fenomenología y filosofía de la religión*, BAC, Madrid 1998.
- MARCHESI, A., *Linee di uno sviluppo storico della filosofia della religione*, Zara, Parma 1988.
- MARTÍN PINDADO, V., (ed), *El hecho religioso. Datos, estructura, valoración*, CCS, Madrid 1995.
- MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, Caparrós, Madrid 1995. *Las variedades de la experiencia religiosa*, en *Experiencia religiosa*, ed. A. DOU, Madrid 1989. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1993.
- MORALES, J., *Religión, hombre, historia. Estudios newmanianos*, Eunsa, Pamplona 1989. *Mito y misterio*, en "Scripta Theologica" XVII (1996), 77-95. *El hecho religioso y su valoración*, en C. IZQUIERDO (dir.), *Dios en la palabra y en la historia*. Actas del XII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1993, 83-100. *Experiencia religiosa. La contribución de J. H. Newman*, en "Scripta Theologica" XXVII (1995), 69-91. *Cristianismo y religiones. Y La teología de las religiones*, en "Scripta Theologica" XXX (1998) 405 ss y 767 ss.
- MUÑOZ, I., *Religión y vida*, San Pablo, Madrid 1994.
- NENDONCELLE, M. *Oevres philosophiques de Newman*, París 1945.
- NEWMAN J. H., *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960. *La fe y la razón*, Madrid 1993.
- OTTO, R., *Lo Santo*, Revista de Occidente, 2ª ed. Madrid 1965.
- PIEPER, J. *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid 1974. *¿Qué significa sagrado? Un intento de clarificación*, Rialp, Madrid 1990. *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1974.
- PINARD DE LA BOULAYE, H., *Estudio comparado de las religiones*, 2ª ed. Madrid 1941.
- POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, cap. X, Rialp, Madrid 1991. *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 24-26. Madrid 1996.
- POUPARD, P., *Las religiones*, Herder, Barcelona 1989. *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987.
- QUILES, I., *Filosofía de la religión*, Buenos Aires México 1949
- RODRÍGUEZ PANIZO, P., *Cultura, estética, ética y religión*, en V. MARTÍN PINDADO (ed.), *El hecho religioso. Datos, estructura, valoración*, CCS, Madrid 1995, 325-359.
- SAMUEL, A., *Para comprender las religiones de nuestro tiempo*, Verbo Divino, Estella, 5ª ed. 1997.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae.*, II-II, qq. 81-101.

- SANZ, A., V., *Los radicales de la religión*, en "Scripta Theologica" 27 (1995) 567-582.
- SCHELER, Max., *Von ewigen im Menschen* (1921) trad. esp. Madrid 1935 (De lo eterno en el hombre).
- SCHMIDT, W., *Manual De Historia comparada de las religiones*, 2ª ed, Madrid 1941.
- SCHMITZ, J., *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1989.
- SEBASTIÁN AGUILAR, F. *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 1975.
- SORRENTINO, S. *Filosofía ed Esperienza Religiosa*, Milano 1993.
- SPERA, S., voz *Filosofía de la religión*, en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-. NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología fundamental*, Paulinas Madrid 1992, 1172-1194.
- SUDBRACK, J., *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*. Ediciones Paulinas, Madrid 1990
- TODOLS J., *Filosofía de la religión*, Madrid 1955 ss
- TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*. Verbo Divino, Estella 1992.
- VAN DER LEEUW., R. *La religion dans son essence et ses manifestations*, París 1948, Trad. esp. Fondo de cultura económica, México 1964.
- VERNAUX, R., *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*, Gredos, Madrid 1971.
- WACH, J., *El estudio comperado de las religiones*, Paidos, Buenos Aires 1967.
- WEGER, K. H., *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*, Herder, Barcelona 1986; *Crítica de la religión*, Herder, Barcelona 1985.
- WELTE, B., *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1987.
- ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1987. *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1989. *El cristianismo*, Alianza, Madrid 1995.