

# FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN PRIMERA PARTE

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y RACIONALIDAD.....	4
1 TEMA 1. NATURALEZA Y OBJETO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.....	4
1.1 NOTAS SOBRE FRAIJÓ.....	4
1.1.1 INTRODUCCIÓN.....	4
1.1.2 LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.....	5
1.1.3 HACIA UNA DEFINICIÓN DESCRIPTIVA DE "FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN".....	6
1.1.4 EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.....	8
1.1.5 A MODO DE EPÍLOGO.....	9
1.2 NOTAS SOBRE FILOSOFIA DE LA RELIGION. CAFFARENA.....	10
1.2.1 1. El hecho religioso y los ángulos primarios de su estudio.....	10
1.2.2 FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.....	12
1.2.3 OBSERVACIONES FINALES.....	14
2 TEMA 2. RACIONALIDAD DE LAS CONVICCIONES RELIGIOSAS.....	15
2.1 M. FRAIJÓ. A VUELTAS CON LA RELIGIÓN.....	15
2.1.1 ENTRE ATENAS Y JERUSALÉN.....	15
2.1.2 LA CONVICCIÓN BAJO SOSPECHA.....	16
2.1.3 UN ESBOZO CORDIAL DE RAZÓN.....	16
2.1.4 CONCLUSIÓN: INSUFICIENCIA DE LOS EMOTIVISMOS.....	17
2.2 DESDE LA PERPLEJIDAD. NOTAS SOBRE MUGUERZA.....	17
2.3 APUNTES DE Perplejidad 209-253 (Muguerza).....	20
3 TEMA 3. WOLFHART PANNENBERG: FE Y RAZÓN.....	21
3.1 UN NUEVO PROYECTO TEOLÓGICO.....	21
3.2 LOS INICIOS: FORMACIÓN, EXPERIENCIA, MAESTROS.....	21
3.3 TENSIÓN ENTRE FE Y RAZÓN.....	22
3.4 LA TESIS DE LA DISCORDIA.....	23
3.5 DE LA EVIDENCIA AL CARÁCTER PROBLEMÁTICO.....	23
3.6 A LA ESPERA DEL FINAL.....	25
3.7 EPÍLOGO.....	25
ESTUDIO POSITIVO DEL HECHO RELIGIOSO.....	26
4 TEMA 4. APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA AL HECHO RELIGIOSO.....	26
4.1 NOTAS MIAS SOBRE J MARTIN VELASCO.....	26
4.1.1 EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y SU APLICACIÓN AL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO.....	26
4.1.2 HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL HECHO RELIGIOSO.....	33
4.2 Mircea Eliade. Tratado de historia de las religiones 25-61.....	40
4.2.1 EL HECHO RELIGIOSO.....	40
4.2.2 LA ACTIDUD RELIGIOSA.....	45
4.2.3 LA EXPERIENCIA RELIGIOSA.....	46
5 TEMA 5. RUDOLF OTTO: PAUTAS PARA LA LECTURA DE "LO SANTO".....	50
5.1 LA CIRCUNSTANCIA HISTÓRICA.....	50
5.2 PERFILES BIOGRÁFICOS.....	51
5.3 LO SANTO.....	52
6 TEMA 6. SOCIOLOGÍA DEL HECHO RELIGIOSO.....	53
6.1 APUNTES MIOS SOBRE LA ETICA PROTESTANTE Y EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO DE MAX WEBER.....	53
6.1.1 PRIMERA PARTE. El problema.....	53
6.1.2 SEGUNDA PARTE. La ética profesional del protestantismo ascético.....	56

6.2	SOCIOLOGIA DE LA RELIGIÓN .....	56
6.3	SOCIOLOGÍA DEL HECHO RELIGIOSO 133-155 (MARDONES).....	58
6.3.1	Religión y sociedad moderna.....	58
6.4	Sociología de la Religión. Resumen de la obra de Weber .....	60
6.5	FUNCIONALISMO Y MARXISMO .....	61
6.5.1	DURKHEIM .....	61
6.5.2	Bronisław Malinowski .....	61
6.5.3	Marxismo .....	61
7	TEMA 7. PSICOLOGÍA DEL HECHO RELIGIOSO .....	63
7.1	APUNTES MIOS SOBRE ¿EXISTE DIOS? DE KÜNG.....	63
7.1.1	EL ATEISMO PSICOANALÍTICO .....	63
7.1.2	FREUD ANTE LA CRÍTICA .....	69
7.1.3	NO SE PUEDE IGNORAR A FREUD.....	74
7.1.4	TERCER BALANCE PROVISIONAL: TESIS SOBRE EL ATEISMO.....	76
7.2	ALFREDO FIERRO PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN PAG 117-132 .....	82
	FILOSOFÍA DEL HECHO RELIGIOSO .....	85
8	TEMA 8. W. DILTHEY: NATURALISMO, IDEALISMO DE LA LIBERTAD E IDEALISMO OBJETIVO .....	85
8.1	RESUMEN DE WILHELM DILTHEY .....	85
8.1.1	DATOS BIOGRÁFICOS .....	85
8.1.2	Influencias .....	85
8.1.3	Ciencias de la Naturaleza Vs Ciencias del Espíritu .....	86
8.1.4	Psicología explicativa .....	86
8.1.5	Psicología Descriptiva y Analítica.....	87
8.1.6	Influyó en: .....	88
8.2	Wilhelm Dilthey: Cosmovisiones del historicismo filosófico.....	88
8.3	RESUMEN DE LOS LIBROS RECOMENDADOS .....	90
8.3.1	Teoría de las concepciones del mundo 50-84 (Dilthey). .....	90
8.3.2	Fragmentos de esperanza 75-104 (Frajó).....	90
8.4	Algunos aspectos de la filosofía de la religión de Dilthey .....	91
8.4.1	El Cristianismo en la Historia.....	92
8.4.2	El Proceso Religioso.....	95
9	TEMA HUME: LA RELIGIÓN EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA EMPIRISTA (NATURALISMO).....	97
9.1	Diálogos sobre la religión natural. Hume.....	97
9.2	Fragmentos de esperanza 141-168 (Frajó). Estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre dios.....	98
9.3	David Hume, o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso (159-177).....	98
10	TEMA 10. KANT: LA RELIGIÓN EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA DE LA SUBJETIVIDAD (IDEALISMO DE LA LIBERTAD).....	100
10.1	APUNTES MIOS SOBRE KANT Y LA ESPERANZA EN LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN DE ROBERT THEIS .....	100
10.1.1	"YO DEBÍA [...] PONER DE LADO EL SABER PARA HACER SITIO A LA FE" ....	100
10.1.2	EL DISCURSO KANTIANO SOBRE LA ESPERANZA .....	101
10.2	La filosofía de la religión de I. Kant. Gómez Caffarena (179-205).....	105
11	TEMA 11. HEGEL: LA RELIGIÓN EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA DEL IDEALISMO OBJETIVO (IDEALISMO OBJETIVO).....	107
11.1	METAFÍSICA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN HEGEL.....	107
11.2	APUNTES DE INTERNET.....	115



# FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y RACIONALIDAD

## 1 TEMA 1. NATURALEZA Y OBJETO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

*Para preparar este tema remitimos a: 1) M. Fraijó, "Filosofía de la religión. Una azarosa búsqueda de identidad", en M. Fraijó (ed.), Filosofía de la religión. Estudios y textos, Trotta, 3.a ed., Madrid, 2005, pp. 13-43. 2) Puede verse también J. Gómez Caffarena, "Filosofía de la Religión", en Isegoría 1 (1990) 104-130.*

### 1.1 NOTAS SOBRE FRAIJÓ

#### 1.1.1 INTRODUCCIÓN

Unamuno vivió la relación entre filosofía y religión de forma convulsa y atormentada. Reprochó a la filosofía que intentase justificarlo todo racionalmente; y acusó a la religión de no otorgar a sus promesas suficiente verosimilitud racional.

Unamuno, como otros muchos pensadores, percibió que la filosofía y la religión habitan bajo un mismo techo y acometen empresas similares. Ambas reflexionan sobre la vida y la muerte, sobre el dolor y la felicidad, sobre la esperanza y la acción del hombre en el mundo. Su campo de acción es el mismo, su desgaste también. Nietzsche pretendió zanjar la cuestión sometiendo la religión a la filosofía, pero el tema es más complejo de lo que imaginó.

Filosofía y religión recurren a diferentes lenguajes, representaciones y símbolos. Conford insiste en la diversidad de lenguajes:

"La religión se expresa a sí misma mediante símbolos poéticos y personaje míticos; la filosofía prefiere el lenguaje de la seca abstracción y habla de substancia, causa, materia y otros. Pero su diferencia exterior tan sólo disfraza una afinidad interna fundamental..."

Pero probablemente, las diferencias entre filosofía y religión desbordan el tema del lenguaje. Una diferencia importante, tal vez la fundamental, es el distinto ritmo de aproximación al tema de Dios. El de la filosofía será laboriosa, titubeante, interrogativo. El de la religión puede ser más directo, más espontáneo y firme. La filosofía puede ponerlo entre paréntesis. La filosofía tiene obligaciones de mayor entidad con lo divino.

Hasta muy recientemente, filosofía y religión caminaron juntas. Los presocráticos lucharon ante todo por una recta comprensión de la divinidad y fue Platón el inventor del término teología. Para Weischedel la filosofía occidental llegó a convertirse en una doctrina filosófica sobre Dios. Y, con frecuencia, deja caer la tesis de que cuando la filosofía deja de interesarse por la religión entre en crisis.

En una convivencia tan dilatada, el disfrute del poder fue rotativo. A veces la filosofía era una sierva de la religión y su misión consistía en preparar el camino a la revelación sobrenatural. Para la religión la filosofía tiene carácter subordinado. Otras veces el péndulo osciló en sentido opuesto. También la filosofía intentó erigirse en instancia suprema. Ocurrió en el idealismo alemán y en su máximo exponente: Hegel. Había un saber superior, el de la filosofía, con vocación de absorber todos los estadios previos. Y la religión era uno de ellos. El pensamiento religioso expresa sus contenidos "en el lenguaje de los mortales". La filosofía exige un "esfuerzo conceptual" que no está al alcance de todos. Es el saber más perfecto. Desde finales del S XVIII se ensaya una nueva forma de relación entre filosofía y religión que no trabaja con esquemas de subordinación, filosofía de la religión. Kant, sin duda uno de sus mejores cultivadores, no temió un

triunfo de la filosofía sobre la religión. Le inquietaba más bien que la religión practicase estrategias de inmunización frente a la filosofía. Una religión que declare la guerra a la razón no podrá a la larga salir victoriosa.

## **1.1.2 LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN**

### **1.1.2.1 LA TEOLOGÍA NATURAL CONQUISTA SU AUTONOMÍA**

Para la antigüedad y la Edad Media no existía el problema de la religión. Ni siquiera era tema de reflexión. Se filosofaba sobre Dios, no sobre la religión. El cristianismo era la única religión verdadera. Es una época de angustiada búsqueda de salvación. El acceso a Dios conoció una doble posibilidad: la teología revelada y la teología natural. La primera apelaba abiertamente a la fe, poseer libros sagrados en los que estaba consignada la palabra de dios, otorgaba seguridad y confianza. La teología natural era mas precaria, tímidamente pretendía hacer sitio a la razón. Su punto de partida eran las posibilidades del conocimiento humano Leibniz creó un término sumamente peligroso que, pasó a formar parte de la teología natural, la teodicea. Su misión es la de justificar la existencia de Dios en un mundo repleto de dolor y sin sentido. Nunca hubo una separación estricta entre teodicea y teología natural. La teología natural vivió tutelada por la teología revelada. La conquista de su autonomía e independencia supuso un arduo y laborioso proceso. El proceso independentista lo inició el médico y teólogo catalán Ramón Sabunde, en el siglo XV. Gracias a él, la filosofía medieval dejó de ser un todo compacto. Separó el tratado filosófico de dios del resto de las disciplinas escolásticas otorgándole un puesto privilegiado. Su tesis era la siguiente: La biblia, la teología revelada solo puede ser comprendida por el clero culto. Para transmitir al pueblo sencillo los conocimientos necesarios sobre dios y el hombre se hace imprescindible una teología natural racional y segura. Inicia una tendencia que culminará en el pensamiento racionalista. La iglesia vislumbró los peligros y reaccionó poniendo el prólogo de su obra en el índice de libros prohibidos.

La tendencia racionalista subió de tono en Christian Wolff. Terminó absolutizando la razón. La teología natural no se circunscribía a las pruebas de la existencia de Dios, sino que abarcaba todas las afirmaciones filosóficas que se pudieran hacer sobre dios. Y lo más importante: quería que todo lo que se trata en la teología natural fuese demostrado.

La línea de Wolff fue continuada por A. G. Baumgarten que concibe la teología natural como conocimiento de dios sin ayuda de la fe. La religión no debe enseñar nada que contradiga a la razón.

Estos y otros fueron creando un espacio propio para la teología natural. Lograron emanciparla de la tutela de la teología revelada; pero también condenarla a una muerte segura. La ejecución corrió a cargo de Kant. Creó su propia teoría filosófica sobre la religión poco después, filosofía de la religión.

### **1.1.2.2 LA TEOLOGÍA NATURAL SE TRANSFORMA EN FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN**

Como disciplina autónoma, la filosofía de la religión es una creación de la Ilustración europea. La primera obra que analiza históricamente el surgir de la filosofía de la religión se publicó en Berlin en 1800. Su autor, el kantiano I. Berger, equipara la filosofía de la religión con la historia de una reflexión libre sobre la religión. Mientras no fue posible la libertad de pensamiento no surgió la filosofía de la religión.

O. Pflieger considera a Lessing el iniciador de nuestra filosofía de la religión. Más adelante afirma que el primer periodo de la historia de la filosofía de la religión comienza con Spinoza.

J. Hessen afirma que los auténticos fundadores de la nueva disciplina son Kant y Schleiermacher. La verdad es que el nacimiento de la filosofía de la religión no fue un acontecimiento puntual.

En los últimos decenios se tiende a dejar abierta la cuestión. H. Fries constata que la filosofía de la religión, como disciplina autónoma, solo pudo surgir cuando se resquebrajó la unidad entre filosofía y fe revelada. S. Holme tampoco se compromete. Antes de Kant no existía la filosofía de la religión como materia autónoma.

Nos parece correcto concluir que aunque el creador del término fue Storchenau, el auténtico padre de la filosofía de la religión como disciplina autónoma e independiente fue Kant.

Un tema en el que reina unanimidad: la filosofía de la religión nació en Alemania, cuando pierde fuerza la teología natural. Y siguió durante largo tiempo gozando de buena salud en Inglaterra.

### **1.1.3 HACIA UNA DEFINICIÓN DESCRIPTIVA DE “FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN”**

#### **1.1.3.1 EL GIRO ANTROPOLÓGICO**

El universo religioso consta fundamentalmente de dos polos: Dios y el hombre. La historia de las religiones muestra las oscilaciones entre ambos. La misma dialéctica de aceptación y rechazo confirió siempre carácter dramático a la relación del hombre con Dios.

Hegel observó que la teología natural sólo se ocupaba del primer polo, de Dios. En cambio, la filosofía de la religión se abrió también al segundo polo: el hombre.

Esta concentración en lo antropológico es característica fundamental de la filosofía de la religión. Hombres de profundo calado humanista hicieron posible este giro.

- Debemos comenzar por G. E. Lessing. Influyó sobre Hegel, Fichte y Schelling y fue enorme la honradez de su búsqueda. Donde antes se cotizaba la seguridad se abre ahora camino la búsqueda humilde y persistente. Es así como la teología natural se va deslizando hacia la filosofía de la religión. Lessing sitúa al hombre en el centro de su pensamiento. Lo decisivo para los creyentes es lo que sienten y experimentan. Insiste en que la biblia no es la religión. Nadie debería saltar de lo histórico a lo metafísico. Lo contingente no puede ser prueba de lo necesario.
- Herder también intentó poner coto a los excesos racionalistas de la escuela de Wolff y de la Ilustración en general. Situó con más vigor que Lessing al hombre en el centro de su pensamiento. El término “experiencia” vuelve a ser dominante. La biblia es un relato de experiencias. Piensa que el hombre no es un ser abstracto, de ahí que la filosofía no deba trabajar únicamente con definiciones abstractas. La verdad exige ser experimentada. Herder desea que sea vea y se sienta a Dios, tesis que culminará en Schleiermacher. Herder mostró que la religión tiene que ver con el hombre entero y no solo con su razón.
- Pero el auténtico padre del giro antropológico fue Kant. “Retrotrajo todo a la subjetividad humana, buscando en la autoconciencia de sujeto personal la clave de la solución”. Las grandes preguntas kantianas se refieren a las capacidades y límites del hombre.

El hombre, en concreto su sentimiento religioso, será el centro del pensamiento de

Schleiermacher. Ni la razón ni el pensamiento conducen a Dios. La instancia última para acceder a Dios será el hombre. De él parte Schleiermacher, otorga primacía a la sensibilidad, a las emociones, al sentimiento. Hegel no rechazaba el sentimiento, pero consideraba que era un soporte demasiado débil para cargar sobre él el acceso a Dios. El conocimiento de Dios no podía prescindir de la razón. Pero Schleiermacher no quería conocer a Dios, sino sentirlo. La religión no pretende explicar el universo, sino contemplarlo y empaparse de él.

### **1.1.3.2 EL DESCUBRIMIENTO DE OTRAS RELIGIONES**

Durante mucho tiempo existía el problema de Dios, pero no de la religión. Harnack se atreverá a decir que quien conoce el cristianismo conoce todas las religiones. En la época, esta afirmación constituye un flagrante anacronismo. Por la misma fecha Müller había certificado justo lo contrario, quien solo conoce una religión, no conoce ninguna.

La filosofía de la religión reflexiona sobre esta inquietante pluralidad de religiones. Es algo que la teología natural no podía hacer. Todo el que sea consciente de la importancia que, para la paz de las civilizaciones tiene la pacífica convivencia de los diferentes credos religiosos, tendrá que valorar positivamente este logro de la filosofía de la religión.

Los problemas que se presentaban eran abrumadores. Averiguar si todas esas innumerables religiones eran igualmente verdaderas. Si alguna era superior a las demás. Todo ello exigía una criteriología rigurosa. Hegel afirmaba que el cristianismo era la religión absoluta porque era la religión de la libertad y del espíritu. Otorgar a una de ellas carácter absoluto sería etnocentrismo.

Nicolas de Cusa se había planteado el problema de la pluralidad de las religiones. Quiso convencer de que solo hay una religión verdadera, que se articula en diversas confesiones y ritos. El Dios adorado es siempre el mismo. Carece de sentido luchar para que una religión triunfe sobre las demás. De Pace fidei ejerció un gran influjo en la posterior filosofía de la religión. Planteó problemas con los que aún se sigue debatiendo la filosofía de la religión.

### **1.1.3.3 LA QUIEBRA DEL PENSAMIENTO DOGMÁTICO**

Muchos absolutos religiosos saltaron hechos añicos. Quedaron tocados otros absolutos de índole moral, cultural, social y político. La nueva disciplina se benefició de esta labor de derribo y al mismo tiempo contribuyó a culminarla con éxito.

El descubrimiento de nuevas religiones y nuevos mundos relativizan siempre a los antiguos. Nuevas costumbre, nuevos valores, formas de vida distintas. Muchos despertaron de su sueño dogmático. Empezaron a concebir otros dioses, otros sistemas políticos, otras formas de convivencia. Toda esta convulsión subió de tono con la Reforma, sacudida y alteración de esquemas para la Europa cristiana. Reduce sensiblemente el alcance de lo sagrado. El universo sacramental sufre amputaciones esenciales. Quedan reducidos a la Eucaristía y el Bautismo. La negación de la transubstanciación priva a la eucaristía de sus características más numinosas. El protestantismo ensaya una relación con Dios desprovista de milagros y magia. Weber lo llamó desencantamiento del mundo. Lutero solo salvó la palabra de Dios, la biblia.

Con la modernidad, la biblia deja de ser un conjunto de libros claros y coherentes, errores, contradicciones e intereses humanos. Según Reimarus, Jesús fue un Mesías político fracasado, sus discípulos lo convirtieron en un Mesías espiritual. El texto sagrado era susceptible de varias interpretaciones.

Lutero dividió a la iglesia, una iglesia dividida era una iglesia desmitificada en la que eran posibles diversas concepciones de Dios. Importantes sectores de la Modernidad pasarán a no tener ninguna concepción de Dios. Profesaran abiertamente el ateísmo.

La filosofía de la religión propugna una reflexión libre y objetiva sobre el hecho religioso. El nacimiento fue precedido de acontecimientos sumamente aptos para favorecer este distanciamiento. Lutero sacudió dogmas, autoridades y tradiciones, pero hubo más. Europa conoció guerras de religión que la devastaron; la iglesia creó una inquisición que prendió fuego a pensadores, disidentes y brujas.

Había muerto un paradigma. La nueva argumentación será más entrecortada, perpleja y titubeante. La filosofía de la religión está mejor equipada que la teología natural para convivir con la agitada sucesión de cosmovisiones que conocerá el siglo XIX.

Pero no hubo entierro para la teología natural. Muchos de sus grandes y nobles temas fueron heredados por la filosofía de la religión con aire diferente.

#### 1.1.4 EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La filosofía de la religión no puede ahorrarse lo que Hegel llamó "esfuerzo conceptual". La función consiste en hacer a los hombre lúcidos. Y esta batalla se gana o se pierde en el campo de los conceptos.

No basta con describir como funciona la religión. Tampoco para que sirve. Es necesario la definición substantiva, que es la filosofía de la religión. Pregunta condenada de antemano al fracaso si rechaza la ayuda de las ciencias que explican los aspectos funcionales de la religión.

- La filosofía de la religión no puede prescindir de la fenomenología del hecho religioso. Los fenomenólogos de la religión coinciden en que todo lo grandioso, lo nuevo, lo extraordinario fue alguna vez revestido de un halo religioso. Eliade llega a preguntarse si existe algo que no haya sido considerado a lo largo de la historia humana manifestación de lo sagrado. Una filosofía de la religión que esquive esta complejidad y ambigüedad del fenómeno religioso se convertiría en algo estéril y carente de interés
- Otro tanto cabe afirmar de la sociología de la religión, el filósofo no puede definir la religión ignorando su repercusión en las sociedades conocidas. Weber puso de relieve que nada es determinado sólo por la religión, pero su fuerza legitimadora puede resultar decisiva en gran número de sociedades.
- Decisiva puede ser también la energía religiosa del individuo. De ella se ocupa la psicología de la religión. Freud tildó de "ilusión" a la religión. Ilusión motivada por la realización de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad. En realidad, su campo de análisis no es la religión, sino el impulso religioso de sus miembros.
- Por último una filosofía de la religión que ignore la historia de las religiones nacería sin futuro. Quien solo conoce una configuración del hecho religioso difícilmente podrá reflexionar filosóficamente sobre él. Tal vez ni lo necesite. Lo que incita a la aventura filosófica es precisamente la diversidad. La diversidad de religiones es todo un monumento a la capacidad creativa del espíritu humano. La historia de los hombres es una laboriosa búsqueda de alianzas, de dioses, para el duro caminar diario. Una filosofía de la religión se asemeja a un proyecto de búsqueda y, no debería prescindir de las búsquedas anteriores. Y la historia de las religiones es un recordatorio de búsquedas.

No hay pues filosofía de la religión sin fenomenología, sociología, psicología e historia de las religiones. Habría que haber mencionado la arqueología, la pintura, la arquitectura y tantas otras creaciones espirituales que dan testimonio de los afanes religiosos de la humanidad.

Pero sigue pendiente lograr una definición substantiva de la filosofía de la religión. Tillich es muy contundente, el objeto de la filosofía de la religión es la religión. Pero la religión se resiste a ser objeto de la filosofía. Este es el problema fundamental de la filosofía de la religión. Con más fuerza se expresa Trillhaas: "La religión sólo empieza allí donde termina la filosofía de la religión".

El número de pensadores que insiste en que la religión es un objeto inapropiado para la filosofía sería fácilmente multiplicable, a todos les asiste una cierta legitimidad.

Todos insisten en que la filosofía de la religión es filosofía. Lo es en el sentido de que sus tres primeros cultivadores, Hume, Kant y Hegel fueron grandes filósofos. Falta determinar en qué sentido lo es.

Kolakowski no sabe ni que es religión ni que es filosofía, eso sí, supone que la religión tiene que ver con los dioses, los hombres y el mundo. No se esfuerza en delimitar campos. Aparecen los grandes temas de la teología natural, de la teología revelada, de la filosofía de la religión y de las ciencias de las religiones. La filosofía de la religión se define más por un estilo que por un temario. Cuando es abierto, libre y riguroso, estamos en los dominios de la filosofía de la religión. Aunque

no ofrecen ninguna definición de filosofía de la religión distingue entre la tradición alemana y la anglosajona

- Para la primera, la filosofía de la religión es parte constitutiva de la filosofía de la historia. Considera a Jaspers un típico exponente de esta postura.
- La filosofía analítica anglosajona procede más empíricamente; no se plantea necesariamente las así llamadas preguntas últimas. Su inconveniente es que trate de cosas que no interesa a nadie.

La definición de la filosofía de la religión de Welte es un pensar filosófico que versa sobre la religión y por tanto pone todo su empeño en esclarecer intelectualmente la esencia y la forma de ser de ésta. La filosofía de la religión aborda racionalmente la pregunta ¿qué es en esencia la religión? Esboza dos caminos de acceso a Dios.

- El primero se basa en tres experiencias fundamentales: La existencia fáctica del mundo, la pregunta por el sentido, y el miedo al acabamiento total o a la nada
- El segundo camino no se pregunta por el destino final del hombre, sino por su origen primero. No podemos proceder de la nada. Tiene que existir un fundamento último que explique adecuadamente el surgir de la realidad.

Mientras muchos filósofos de la religión se niegan a que ésta trate el tema de Dios. Welte sitúa el tema en el centro de su obra.

Kant pensaba que el mundo no pertenecía a la esencia de la religión. Y con la oración no se hace nada. Era más importante el esfuerzo moral. Se convertía en base e intérprete de toda la religión, no resulta difícil denunciar la unilateralidad de su postura, la religión no perviviría sin los templos.

Rahner llega a identificar filosofía de la religión con metafísica: la constitución de la filosofía de la religión acontece en la metafísica, es más, rectamente entendida, es la metafísica misma.

La filosofía de la religión tendrá que seguir atenta a lo que Eliade llamó el terror de la historia.

Uno de los hombres que mas han presionado a la filosofía de la religión para que, de una forma crítica y abierta, encare los viejos temas ha sido Bloch. Su gran obsesión fue el mal metafísico, el cual no depende de nosotros. Negatividades invencibles, de las que no podemos atribuir a la ordenación social capitalista. Su expresión máxima es la muerte, hacha de la nada.

Schäffler sostiene que hoy por hoy la filosofía de la religión dista mucho de ser un campo unificado de temas, métodos y resultados. Lo que prevalece es una desconcertante pluralidad de planteamientos, soluciones y métodos.

Sólo en un punto parece reinar una cierta unanimidad: asignar la responsabilidad de buscar respuesta a preguntas que carecen de ella, remitiéndose únicamente a la autoridad de la razón. La filosofía de la religión debe afrontar la contingencia de la vida.

La filosofía de la religión es una disciplina joven que busca aún su identidad. Y es posible que nunca encuentre mayor identidad de la que ya posee y mantendrá dos características:

- La amplitud temática, ni la teología natural ni la revelada pueden asumir esas funciones
- La filosofía de la religión es una reflexión crítica, abierta, rigurosa y no confesional sobre los temas relacionados con la religión. No está ligada a un temario filosófico, sino a un estilo de filosofar.

### 1.1.5 A MODO DE EPÍLOGO

La filosofía de la religión es como un mar que se alimenta de muchos rios.

Moltmann, Küng, Pannenberg proceden como filósofos de la religión en el planteamiento de los problemas y como teólogos en la solución.

Los grandes críticos de la religión Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, la profundidad y amplitud con que estos hombres abordaron el tema religioso confirió a la religión un rango

filosófico que por otros caminos tal vez nunca hubiera alcanzado. La religión, muy especialmente el cristianismo está en deuda con los que pasan por ser sus más encarnizados enemigos.

Cuanta más capacidad posee una religión para dar cabida en su seno a los logros de la filosofía menos permeable será a la tentación fundamentalista. Cuando las religiones solo beben en su propio pozo pueden terminar creyendo que no hay más verdad que la suya.

Hace varias décadas que no surgen nuevos proyectos teológicos. En cambio proliferan y florecen las religiones. Ardientes credos religiosos sin instancias correctoras, desembocaron siempre en el fanatismo y la intolerancia.

La misión de la filosofía de la religión es la de atemperar esas certezas religiosas que lanzaron desde siempre a los humanos a peligrosas aventuras.

## **1.2 NOTAS SOBRE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN. CAFFARENA**

«Filosofía de la religión» se da por primera vez a finales del siglo XVIII y en lengua alemana.

No carece de significación el que nos hallemos ante algo relativamente reciente. Debe aplicarse a los *Dialogues concerning Natural Religion* de Hume y a *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* de Kant. Es correcto extenderlo a algunos otros escritos del XVIII (de Spinoza, Lessing, Herder...).

El cambio supone el reconocimiento explícito de que «Dios» pertenece en principio al ámbito religioso, algo no puesto de relieve en la tradición anterior.

El gran desarrollo de la filosofía de la religión ha tenido lugar en el siglo XX donde la filosofía busca más cautamente su estatuto.

Al hacerse «filosofía de la religión», la filosofía proclama su voluntad de respetar como específico el hecho religioso.

Pero estoy suponiendo que hay efectivamente un específico «hecho religioso». Y ya ello podría ser cuestionable. En todo caso, la primera preocupación de una filosofía de la religión metódicamente correcta será preguntarse por esa supuesta facticidad y sus características. Tendrá también que recoger la aportación de las disciplinas científicas pertinentes.

### **1.2.1 1. El hecho religioso y los ángulos primarios de su estudio**

**Lo externo y lo interno** (expresión/experiencia): De «hecho religioso» hablamos, en primer lugar, por cuanto encontrarnos una serie de objetividades del ámbito cultural, pasado y presente, que nos sentimos autorizados a encuadrar bajo una rúbrica común. Pero conviene añadir en seguida dos observaciones. No están siempre claras sus fronteras con otros «hechos culturales», como los que forman el arte o la moral. Y cuando queremos clarificar esas fronteras y precisar lo irreductible de lo religioso objetivo, no podemos hacerlo sin recurrir a suponer subyacente una específica intencionalidad subjetiva. Ello conecta con lo siguiente. En un segundo sentido, puede hablarse de «hecho religioso» como hecho de la conciencia, es decir, como tipo específico de vivencias o experiencias interiores. La relación entre ambos niveles: lo cultural-externo puede tenerse por expresión de lo experiencial-interno.

**Las religiones en su historia.** Para avanzar, concretando esta primera abstracción, el camino más cauto es el que otorga un primado metódico a lo externo. Eso lleva inmediatamente a hablar por lo pronto de religiones en plural. «Una religión» es un sistema simbólico expresivo determinado (que arguye, según lo dicho, unas vivencias). Hay que proceder inductivamente, con método comparativo, si queremos llegar a generalizaciones válidas y en orden, precisamente, a evitar en lo posible el etnocentrismo, veo mejor partir de lo culturalmente más cercano. No es dudable que «religión» hemos llamado ante todo al cristianismo, con cuyos dos mil años de historia se relaciona tan estrechamente nuestra cultura. Desde este punto de partida, aparecen en seguida también como «religión» otros dos sistemas simbólicos, muy afines e históricamente

implicados: el yahvismo y el islam. Bastante mayor es, reconozcamos, el desnivel que hay que salvar para extender la denominación «religión» a los grandes sistemas simbólicos de la India (hinduismo, budismo, jainismo) y de China (taoísmo y confucianismo)." Como es mayor también para las «religiones místicas» del Oriente medio (apogeo en los últimos siglos antes de nuestra era).

**Ciencias de la religión.** Etnología, psicología y sociología han desarrollado en nuestro siglo importantes capítulos sobre lo religioso. En cuanto teoría científica positiva, dirigida a lo religioso en el conjunto de la realidad humana (individual y social), participan las «ciencias de la religión» de la voluntad explicativa que es constitutiva de todo proyecto científico. Tratan de explicar lo religioso como factor antropológico, es decir, en su correlación con otros factores. Ahí radica también su límite. Prescindirán de cualquier «juicio de valor» sobre la verdad de la religión. El concepto clave puede ser «universo simbólico». La sociología de la religión lo declara necesario para la decisiva función antropológica de la legitimación de las instituciones; los individuos humanos no son (correlativamente) socializados sino mediante la asimilación a su propia vida consciente del «universo simbólico» del grupo. Parece preferible una estrategia conceptual que no identifique tan simplemente «religión» con «universo simbólico legitimador». Este último podría, mejor, tenerse por un concepto genérico, que incluya como la especie más destacada a la religión propiamente dicha.

**Fenomenología de la religión.** Rudolf Otto, Lo Santo. Vigorosa reacción (ante todo) contra el racionalismo de la concepción teológica tradicional de la religión. Al dar relieve en la descripción -devolviéndoles con ello dignidad- a elementos no racionales (emotivos) presentes en la mayoría de las experiencias y expresiones religiosas, las ideas de Otto catalizaron el descontento más general ante otro racionalismo: el de las forzadas y unilaterales síntesis (generalmente evolucionístico-progresistas) con que los historiadores de las religiones de finales del XIX y hasta 1920 habían resumido los datos que presentaban. Mientras que Husserl había intentado refundar una «filosofía primera» con base en la conciencia, la «fenomenología de la religión» sólo buscaba comprender mejor los fenómenos religiosos, intentando la reconstrucción de la intencionalidad subyacente a lo objetivo que describe la historiografía. El rasgo más husserliano a que se apela es la «reducción eidética»: para buscar «la esencia» de lo religioso en sus manifestaciones, se hace epoché de todo lo accesorio, así como de las propias convicciones en el tema. Lo que más puede acreditar a la fenomenología de la religión son sus resultados. Ha servido para conjurar unilateralidades y reduccionismos, para sistematizar datos sin traicionarlos, logrando interpretaciones muy plausibles. No concibo que hoy pueda hacerse buena filosofía de la religión sin tener en cuenta a la fenomenología. Quizá, incluso, debe ser tenida como su primer paso.

Expongamos algunos rasgos básicos de lo religioso visto fenomenológicamente inspirándome en el Tratado de historia de las religiones de Eliade. La noción clave, forjada por Eliade, es «hierofanía». Tomada en abstracto, tampoco hace avanzar demasiado. Sí, quizá, en cuanto contiene dos afirmaciones complementarias.

1) «No sabemos si hay algo (objeto, gesto, función fisiológica...) que no haya sido nunca a lo largo de la historia de la humanidad transfigurado en hierofanía».

2) Pero no todo, ni mucho menos, es siempre hierofánico; hay, pues, una dialéctica: «La dialéctica de la hierofanía supone una elección [...]: un objeto resulta sagrado en la medida en que incorpora (es decir, revela) algo "otro" que él mismo.

Se introduce una distancia irreductible que podría llamarse trascendencia. Las descripciones fenomenológicas acaban recurriendo a tal término u otros análogos a la hora de expresar lo más esencial de su intento. La actitud religiosa es adorativa, de puro reconocimiento. Pero hay que añadir que no es, de cualquier modo desinteresada.

## 1.2.2 FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

El proyecto y sus dificultades. Resultan insustituibles, pero insuficientes, tanto las ciencias humanas como la fenomenología. Con la atención en lo más objetivo (acontecimientos, comportamientos...), el proyecto científico logra explicar mucho sobre la función antropológica de lo religioso. Buscando directamente reconstruir la intencionalidad subyacente, el proyecto fenomenológico alcanza a comprender algo de lo que es en sí la religión. Las aportaciones no son excluyentes sino complementarias. No puede entregarse en exclusiva la cuestión de la verdad de la religión a la conciencia religiosa. Sería un cierto suicidio de la razón crítica. Si es fácil argumentar que la filosofía tiene una tarea acerca de la religión, no es igualmente fácil precisar cómo haya de realizarla.

### Ensayo tipológico.

A) Se concede a la religión el carácter más sustantivo. La reflexión filosófica se interesa, entonces, por un conocimiento lo más amplio y exacto de los datos historiográficos; así como por recoger, como punto de partida, la aportación de las ciencias de la religión y de la fenomenología. Por supuesto, siempre para añadir una interpretación crítica y sistemática; de lo contrario, no hay filosofía. Pero, incluso entonces, la filosofía está atenta a no violentar en exceso los datos con su propia aportación.

B) La filosofía asume una mayor sustantividad suya, sea que la de simplemente por obvia, sea que la fundamente. Desde ahí dirige su atención a la religión y sus temas primarios; como la dirige al arte, a la ciencia y a los demás sectores culturales; como la dirige a los varios sectores de lo real. Con el propósito, más o menos declarado, de acabar logrando una visión global de la realidad. Y con el presupuesto, más o menos centralmente cultivado, de una «filosofía primera», que da la clave para esa interpretación de todo, incluida la religión. (La cual, añadamos, recibirá con ello una «explicación» diversa de la científica.)

En el tipo A puede filosofarse o bien destacando la intencionalidad constitutiva de lo religioso, o bien centrando la atención en los comportamientos y en lo objetivo: la filosofía buscará la cercanía de las ciencias de la religión. En el tipo B las subdivisiones son básicamente las mismas que para la filosofía en general. Naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo constituyen tres estilos de filosofar muy característicos y contrapuestos. El primero emplazará a la religión ante el tribunal de la razón empírica. Se complacerá, con Hume, en hacer «historia natural de la religión»; tratará ulteriormente de pensar, en cercanía a las ciencias del hombre, su razón de ser; dará importancia al análisis de sus elementos expresivos (lenguaje, etc.), valorándolos en principio desde criterios generales. Abordará, finalmente, la cuestión de la verdad; para lo cual, seleccionará por economía rasgos decisivos. Para examinarlos según reglas de validez generalmente aceptadas para afirmaciones de lo real. También los otros dos tipos, que Dilthey denominaba «idealistas», emplazan a su modo a la religión ante la razón. Pero es grande la diferencia en el significado de «razón» entre uno y otro (así como respecto al tipo empirista). La «razón», en el «idealismo objetivo», tiende a ser la razón absoluta: totalidad es su palabra clave. La historia de las religiones será vista como un proceso unitario tendente a culminar en una religión perfecta -incluso si no llega a llamársela «religión absoluta», como Hegel hizo con el cristianismo. La cuestión de la verdad apenas se planteará, pues está resuelta de antemano en la realidad de la razón que filosofa. En cambio, la «razón» del «idealismo de la libertad» es la razón humana; pues prevalece la convicción vivida de que es el sujeto consciente humano quien filosofa. A la historia de las religiones se la mira selectivamente, valorando en cada religión la afinidad con la disposición integralmente humana (libertad), primando con ello la «religión racional», aunque sin excluir necesariamente todo lo transracional. En cuanto a la verdad, una razón autocrítica y consciente de sus límites, renuncia en el ámbito religioso al estricto saber, pero concediendo valor de verdad a las aserciones de fe que se apoyen en la confianza otorgada al sujeto humano.

**Desde la comprensión: proyectos hermenéuticos.** Henry Duméry diseñó hace treinta años un ambicioso proyecto de filosofía de la religión, que sólo parcialmente pudo realizar. Su libro *Critique et Religion* está dedicado al método. Tipifica cinco posibilidades:

- A) «explication», referida a los varios intentos modernos de dar cuenta íntegra de la religión desde la filosofía;
- B) «confrontation», donde entiende la elaboración filosófica paralela, hecha por los escolásticos en subordinación a la teología;
- C) «anticipation», es decir, el intento kantiano (y otros inspirados en él) de trazar a priori las condiciones de la religión válida;
- D) «compréhension», el método que se inaugura con la fenomenología. Duméry lo prefiere netamente, frente a los anteriores: (a) y (c) poco fieles al dato religioso, y (b) poco crítico. Pero siente la necesidad de completarlo con una toma de postura crítica. A ésta la llama
- E), «discrimination», o bien, «análisis reflexivo y crítico» (el que él mismo realiza en sus otros libros).

Duméry tiene mucho más presente a Husserl y busca mucho más rigor en la aplicación de sus pautas metódicas de cuanto hacen los «fenomenólogos de la religión». Duméry es explícito en propugnar la epoché («réduction») en el mismo momento «comprensivo». Y no sólo no queda en la «eidética», sino que tampoco en la «fenomenológica», exigiendo se pase, con Husserl, a la «trascendental»: es decir, a encontrar fundamentado todo el ámbito vivido en la espontaneidad de la subjetividad. Su aportación más original -y el momento de «discriminación»- llega cuando pide un cuarto nivel de reducción, que conduce a reconocer la misma subjetividad trascendental (finita, humana) como habitada por el Absoluto, por el «Uno transordinal», de quien obtiene su dinamismo unificador.

En M. Eliade está presente una definida contextura teórica que permite su lectura como filosofía hermenéutica que proviene, en el campo filosófico, de la preocupación teológica cristiana por la comprensión profunda y actualizada de los textos fundacionales de su tradición religiosa. La interfecundación de historia, teología y filosofía de la religión es también lo más perceptible en la obra del gran pensador religioso Raimundo Panikkar.

Pero el autor contemporáneo que más originalmente ha tematizado el método es, sin duda, Paul Ricoeur. Es su entera filosofía la que ha podido denominarse «fenomenología hermenéutica»: una reflexión que recoge las consignas metódicas de Husserl, pero se entiende instalada centralmente en el mundo cultural y consciente de que éste, esencialmente simbólico, no se da de modo inmediato sino sólo mediante el paciente trabajo de la interpretación. Ricoeur toma muy en serio la que llama «hermenéutica de la sospecha», pero mantiene la posibilidad de otra «hermenéutica de recolección del sentido», que culmina en un sobrio «pensar a partir del símbolo», cauteloso ante toda tentación gnóstica.

**Desde la explicación.** Una filosofía de la religión del que he llamado tipo A puede hoy también encontrarse en un clima diverso del fenomenológico, el de las ciencias de la religión. Sobre la religión de Alfredo Fierro, valioso desde muchos puntos de vista, el libro me interesa aquí, sobre todo, como elucidación de la posibilidad metodológica que el autor llama «teoría». El que venga como segundo momento, detrás de otro titulado «descripción», es índice de la sustancialidad concedida al hecho religioso. «Teoría significa sencillamente conocimiento, tan amplio y tan a fondo como sea posible.» Explica, porque relaciona con lo general. «Sólo se conoce realmente lo religioso cuando se lo conoce en el sistema general de la sociedad y de la cultura.

**Desde el empirismo: filosofía analítica de la religión.** Pasamos a aquellas filosofías (tipo B) que afrontan el tema religioso desde una estructura propia más sustantiva. Y, siguiendo la pauta diltheyana, vamos, en primer lugar, a las de orientación empirista. Veo necesario subdividir en dos la filosofía analítica de la religión. Está, por una parte, la larga tradición, aún mayoritaria, de la llamada Philosophical Theology, un trabajo centrado en el clásico tema de la teología natural (Dios, su existencia y atributos), pero tras el «giro lingüístico»: como problema de la

sígnificatividad y posible verdad de las proposiciones que lo expresan. Por otra parte, están los debates, también lingüísticos pero de más alcance, sobre el específico «juego de lenguaje» de la religión, donde hay que destacar el tema del estatuto de la convicción religiosa en relación con el saber más propiamente tal. (Es bastante obvio conectar la inspiración de esta doble tradición con las dos fases sucesivas del pensamiento de Ludwig Wittgenstein).

La otra tradición analítica, que se centra en el estudio del «juego de lenguaje» propio de lo religioso, ha sido a veces denominada (a partir de los años setenta) «fideísmo wittgensteiniano».

**Desde el idealismo objetivo.** Dupré es un típico ejemplo Su aportación más sugestiva puede estar en la insistencia en que la disciplina no se tenga por simplemente sectorial, sino que conserve la cercanía e implicación con la filosofía primera que tuvo un tiempo (entendamos: en su prehistoria) y “viene exigida por la convergencia de religión y realidad de la verdad”. Se entiende esto mejor si se admite que «religión» precisamente es «aquella región de la realidad cultural que surge porque se busca llevar a expresión la unidad de realidad y conciencia en su sentido absoluto: y, como tal, es decir, en la forma de símbolos absolutos, integrarla de tal modo en el todo de la humana existencia

**Desde el idealismo de la libertad.** La relevancia de la subjetividad es una nota generalizada del pensamiento filosófico contemporáneo. Jaspers es el pensador del siglo XX que más rasgos encarna del tipo. Resulta inevitable la evocación de La religión en los límites de la mera razón. Hay en Jaspers más neta polémica con la religión «revelada», más amplia reivindicación del primado de la que él llama “fe filosófica”.

### 1.2.3 OBSERVACIONES FINALES

El libro (póstumo) de Zubiri, El hombre y Dios, puede ser tenido como su filosofía de la religión. Recientemente intelectualista, pero adverso a la tendencia conceptual-demostrativa de la teología natural, se centra en la «religación» (a la realidad) para acabar encontrándola como «experiencia de Dios»: un rasgo que, de algún modo, lo aproxima a la religión.

## 2 TEMA 2. RACIONALIDAD DE LAS CONVICCIONES RELIGIOSAS

*Para el estudio de este tema se recomienda: 1) M. Fraijó, A vueltas con la religión, Verbo Divino, Estella, 3ª ed., 2006, pp. 21-45. 2) J. Gómez Caffarena, Razón y Dios, S.M., Madrid, 1985. 3) J. Muguerza, Desde la perplejidad, FCE, México, 21995, 209-253.*

### 2.1 M. FRAIJÓ. A VUELTAS CON LA RELIGIÓN

#### 2.1.1 ENTRE ATENAS Y JERUSALÉN

Racionalidad y convicción religiosa son dos términos que han conocido momentos de exaltación y días de horas bajas. Con frecuencia el prestigio de la razón originó un declive de la convicción religiosa. A su vez, épocas de exaltación religiosa mermaron la vigencia de lo racional, pero no siempre predominó la conflictividad.

Teólogos y filósofos de todos los tiempos intentaron hermanar religión y filosofía. En realidad estamos ante dos senderos por los que el hombre de todos los tiempos intentó alcanzar un cuadro inteligible del mundo.

A partir de la Ilustración, este difícil maridaje ha cuajado en una nueva disciplina: la filosofía de la religión.

Retrocedamos en el tiempo,

- Tertuliano se preguntó qué tenía que ver la razón con la religión, y rechazó la Academia refugiándose en la Iglesia. Platón pasó a ser el padre de todas las herejías y abrió así un gran abismo entre religión cristiana y filosofía.
- Justino el mártir consideraba que el verdadero filósofo es el que da su vida por la verdad, algo que sólo hacen los cristianos.
- Pedro Damiano consideraba que la razón era un invento del diablo
- Lutero llamaba a la razón bestia, fuente de todo mal y prostituta ciega del demonio; relegó al olvido los grandes esfuerzos de reconciliación entre fe y razón que le precedieron.
- La relación agustiniana entre fe y razón podría denominarse círculo hermeneútico, ya que fe y razón se mantienen en diálogo, aunque para San Agustín la fe sea lo primero.
- Tomás de Aquino establecerá la legitimidad de dos saberes: el de la revelación, encomendado al teólogo y el de la naturaleza, feudo del filósofo. Así como lo natural se subordina a lo sobrenatural, también el saber filosófico se subordina al teológico.
- La Edad Media vivió una relativa tensión entre fe y razón debida a la concepción de lo racional que imperaba en la época, el ámbito de lo racional se agotaba en lo general y universalizable.

La tensión entre religión y racionalidad llega hasta nuestros días.

- Unamuno piensa que la razón en cuanto sustitutiva de la religión ha fracasado siempre.
- Hegel llegó a afirmar que en la razón está lo divino, negándose siempre a aceptar la teología del sentimiento de Schleiermacher. Hegel piensa que la razón es la que define específicamente al hombre. No es suficiente sentir a Dios como proclamaba Schleiermacher, hay que conocerlo.
- Después de Hegel asistimos al radical rechazo de lo racional, protagonizado por Kierkegaard, con el que lo religioso se convierte en una angustiada experiencia interior, la fe es temor y temblar.
- Pero la filosofía no puede reconciliarse con esta apasionada renuncia a la razón y surge así la filosofía de Husserl que concluye que el racionalismo es un error, pero la racionalidad un imperativo ineludible.

No hemos hecho mención de los pensadores de la escuela de Frankfurt, dramáticamente escindidos entre Atenas y Jerusalén.

Atenas y Jerusalén son dos posibilidades del espíritu humano. Ambas forman parte del ajuar existencial de los hombres por lo que parece más correcto hablar de complementariedad antes que de exclusión.

### **2.1.2 LA CONVICCIÓN BAJO SOSPECHA**

Convicción es una seguridad que impregna la vida de una persona, pero que no se puede demostrar, es una seguridad sin garantías.

La convicción religiosa no se suele transformar en certeza, de ahí que todo hombre haya prestado a Dios alguna vez el homenaje de la duda. Las religiones que prohíben la duda suelen desembocar en el fundamentalismo.

El mundo conocido no se reconcilia sin violencia con la existencia de dioses buenos y poderosos.

Nietzsche planteaba un contundente veredicto: las convicciones son prisiones, el convencido no sabe lo que se pierde, es un miope, en lugar de llamar a todas las puertas se encariña únicamente con una, su horizonte se vuelve progresivamente raquítrico. El convencido es un hombre de fe y como tal un pobre alienado que además propende al fanatismo. Son hombres que quieren salvar al mundo atrincherados en una sola idea por lo que concluye que las convicciones son peores enemigas de la verdad que la mentira misma. Lo contrario de un convencido para Nietzsche es un escéptico y los grandes espíritus son escépticos. Sólo el escepticismo pone al descubierto la auténtica grandeza de un hombre.

También Unamuno era consciente de que optar por una convicción implicaba excluir muchas otras. En el fondo lo que está en juego es el problema de la finitud: aspiramos a la universalidad. Nos gustaría beber en todas las fuentes y asomarnos a todos los abismos, pero nuestros días y nuestras posibilidades conocen el límite.

### **2.1.3 UN ESBOZO CORDIAL DE RAZÓN**

También el concepto de racionalidad ha conocido crisis y ha sido víctima de malentendidos. Nietzsche ajustó también cuentas con la racionalidad. Su gran acusación contra Sócrates, el cristianismo y en general contra los filósofos fue que situaron la racionalidad por encima del instinto.

El mundo de la convicción religiosa no puede subsistir sin la presencia de la racionalidad, el universo religioso necesita en igual medida de logos y mito. El problema estará en determinar qué concepto de razón resulta fecundo en el complejo mundo de la convicción religiosa.

Es necesario distinguir entre la experiencia religiosa y la posterior articulación teórica que de ella se elabora. Parece evidente que la racionalidad debería tener un lugar asegurado en el contexto de la fundamentación. No hay teología sin racionalidad.

Unamuno decía que la razón construye sobre irracionalidades. Se refería a la imposible tarea de aislar lo racional. Racionalidad e Irracionalidad se dan la mano en la vida del hombre. Pensadores conocidos por su aprecio de lo racional concluyen que la razón fracasa siempre ante las fuerzas instintivas y emocionales del ser humano, como Pannenberg.

¿De qué razón hablamos cuando nos referimos a la racionalidad de las convicciones religiosas? Desde luego, no de la razón instrumental, Tillich la acusa de deshumanizar al hombre. La alternativa sería la razón ontológica, la estructura del espíritu que lo capacita para captar y transformar la realidad. Pero esta también ha entrado en crisis. Metz propone sustituirla por la razón histórica, defendida con vehemencia por Herder, hunde sus raíces en el concepto kantiano de razón y concede amplio espacio a la fantasía creadora. Hegel y Marx la llamaron razón dialéctica. Pero quizás sea la razón simbólica o utópica la que más posibilidades ofrezca al mundo de las religiones.

Si seguimos buscando alianzas entre la racionalidad y la convicción religiosa, habría que mencionar también la razón hermenéutico comunicativa. El hombre religioso es un hermeneuta del sentido. Las religiones perviven porque sus ofertas de sentido siguen pareciendo plausibles a muchos seres humanos.

Así de compleja es la búsqueda de la racionalidad específica de la convicción religiosa. Ayuda la razón histórica, la utópica, la hermenéutica, la comunicativa y tantas otras que no podemos evocar aquí.

Concluir este apartado recordando una sabia recomendación de Mugerza sobre el alcance de lo racional. Su propuesta incluye:

- No renunciar a la razón
- Renunciar a escribirla con mayúscula
- Renunciar al monopolio occidental de la razón y reconocer la diversidad de sus manifestaciones en la vida espiritual de otras culturas.

## 2.1.4 CONCLUSIÓN: INSUFICIENCIA DE LOS EMOTIVISMOS

Russell estaba convencido de que el hombre religioso se mueve por emociones y no por argumentos racionales. Muchos pensadores subscriben este veredicto.

El hombre religioso es un convencido que aspira a convencer y no a explicar ni a demostrar. Y no le preocupa que los hechos corroboren o desautoricen sus convicciones.

Las religiones insisten en que el cuadro inteligible del mundo, que ellas proponen, cuenta con la misma débil racionalidad que es propia de otras explicaciones no religiosas del mundo.

La convicción religiosa se resiste a ser expulsada del ámbito de la racionalidad. Y se siente apoyada por hombres que, como Kant, no se ruborizaron al vincular estrechamente los términos fe y racionalidad. No existe un marco de racionalidad único, válido para todas las religiones, cada religión posee su particular código de racionalidad.

Concluamos con dos observaciones:

- La dogmática clásica afirmaba que el concepto de fe incluía tres momentos: notitia, assensus, fiducia. El asentimiento (assensus) y la confianza (fiducia) debían para no ser ciegos, fundarse en el conocimiento (notitia) de su objeto. Probablemente esta fórmula tan escolástica refleja bien la secuencia lógica e incluso psicológica de la fe. Ahora bien, toda ella, pero sobre todo el primer estadio (notitia) supone un cierto compromiso con la realidad.
- La racionalidad de la convicción religiosa conoce su auténtica prueba de fuego cuando se enfrenta con lo que solemos llamar el problema del mal. Al creyente le estallan entonces todas las racionalidades entre las manos.

En todo caso, parece razonable no olvidar la máxima de Bloch: Sin esperanza, no florece la razón; sin la razón permanece muda la esperanza.

## 2.2 DESDE LA PERPLEJIDAD. NOTAS SOBRE MUGUERZA

<http://www.mercaba.org/DicPC/P/perplejidad.htm>

La perplejidad es un estado de tensión ante dos opciones, que se presentan ambas como válidas para un sujeto moral. Esta tensión llega a resultar insoportable; por ello es necesario abandonarla. En la actualidad, dos corrientes se presentan como guías para salir de tal situación de desasosiego: la ética discursiva, que propone el consenso como criterio, y el neoaristotelismo, que propone la vuelta a la eticidad comunitaria. Mugerza rechaza ambas opciones. También rechaza quedarse en la perplejidad de los posmodernos, aunque se aproxima mucho a esta corriente. Mugerza, que se detiene en la perplejidad, sale de ella defendiendo una razón con minúsculas. Su postura es la de un racionalismo autocrítico, que no admite ni el dogmatismo de un racionalismo demasiado confiado en sí mismo, ni el escepticismo. En su pensamiento encontramos

un modo paradigmático de abandonar la perplejidad: la expresión de la autonomía a través del disenso.

## I. EL «CONSENSO» COMO GUÍA DE PERPLEJOS EN LA ÉTICA DEL DISCURSO.

La obra de Maimónides *Guía de perplejos* fue escrita para los que, andando por el buen camino, se encuentran desconcertados, inciertos y confusos; en una palabra, perplejos ante una encrucijada que les oprime el ánimo. Esta encrucijada plantea el abandono de la razón o de la fe; por ello causa una perplejidad acompañada de una insostenible situación vital que exige una guía capaz de llevar por el camino de la resolución, trabajo a realizar por la filosofía. Muguerza establece un paralelismo entre Maimónides y Habermas al considerar que ambos se presentan como guías para perplejos. Habermas recurre a la razón dialógica que postula, como idea regulativa, el contrafáctico consenso racional, fundamento de todo consenso fáctico. Así distingue entre argumentos válidos, aquellos que serían aceptados por todos los afectados en una situación ideal de habla, y los argumentos simplemente vigentes, es decir, los aceptados por una comunidad en un determinado contexto sociohistórico.

Habermas da por supuesto que las personas capaces de comprenderse mutuamente han de ser también capaces de llegar a un entendimiento y ponerse de acuerdo. Esta idea regulativa es el marco de referencia para la crítica de las instituciones vigentes. Muguerza, en cambio, opina que la crítica racional a las instituciones vigentes tiene más que ver con la capacidad de disenso que con el consenso colectivo. Habermas, que asume la modernidad como un proyecto que hay que continuar, sitúa entre sus oponentes a los posmodernos, que consideran a la modernidad como un proyecto fracasado. Los autores de esta corriente rechazan el consenso, como un valor sospechoso, y se interesan por lo otro de la razón, entendiendo por tal la naturaleza, el cuerpo humano, la fantasía, el deseo, los sentimientos, etc.

Según Muguerza, la actitud de Habermas ante los posmodernos es similar a la de Maimónides ante los perplejos. La diferencia es que Maimónides habla desde la fe y la religión, y Habermas lo hace en nombre de la razón y la filosofía. La actitud de Habermas, puesto que percibe en los posmodernos no sólo perplejidad, sino también descarrío, es quizás aún más indulgente. Por otro lado, el término perplejo es equiparado por Muguerza con el término habermasiano afectado. Los afectados por una norma consiguen salir de su perplejidad cuando, después de dialogar sobre las consecuencias y efectos secundarios de dicha norma, alcanzan el consenso sobre su aprobación o no, en condiciones de simetría. Ningún interlocutor válido puede, en dichas condiciones, iniciar el diálogo diciendo: «Afirmo, como correcto normativamente, que x». Más bien tendrá que expresarse de la siguiente manera: «Afirmo, con intención de someter lo afirmado a vuestra crítica, y todavía no seguro de si es o no correcto normativamente, hasta que no haya escuchado todas vuestras opiniones al respecto, que x». Esta actitud, que sin duda ha de tener cualquier miembro de una comunidad ideal de comunicación, es la propia del perplejo, cuyos rasgos son el desconcierto, la incertidumbre y la confusión. Según Muguerza, la perplejidad «desde los Diálogos socráticos de Platón, parece acompañar a todo auténtico diálogo».

## II. LA «COMUNIDAD» COMO UNA NEOARISTOTÉLICA PARA PERPLEJOS.

Otra corriente que se erige en nuestros días, como *Guía de perplejos*, es el neoaristotelismo. En el pensamiento de Aristóteles, partiendo de la naturaleza humana, de lo que el hombre es, se pueden extraer conclusiones sobre lo que este debe hacer para conseguir su bien, su télós o finalidad natural. Pero el hombre moderno, según Muguerza, se ha desnaturalizado, ha perdido el ser social que por naturaleza le correspondía como ciudadano de una pólis; por ello no resulta adecuado intentar resucitar esta corriente para aplicarla a la actualidad. Los neoaristotélicos defienden una mentalidad tradicional dispuesta a reemplazar a la ética de los individuos mediante una supuesta eticidad comunitaria. Esto evita a los sujetos la incertidumbre moral, la perplejidad, pero les priva también de la libertad como independencia. Es

obvio que los sujetos morales se hallan insertos en tradiciones y comunidades, pero no debemos caer en la tentación de recluirnos en una sociedad cerrada. La eticidad hegeliana y neoaristotélica no nos exime de la kantiana moralidad.

### III. PERPLEJIDAD POSMODERNA Y RAZÓN CON MINÚSCULAS.

La perplejidad es un padecimiento que requiere una cura lenta, si es que la tiene. Este tipo de padecimiento es el que experimentan, por ejemplo, los posmodernos, perplejos ante la situación espiritual de nuestra época. Estos no confían en que los ideales racionalistas de la Ilustración puedan continuar manteniéndose en nuestros días. Así, ya nadie sostiene el ideal según el cual el progreso del conocimiento humano -el progreso de la razón teórica- ha de comportar un progreso moral de la humanidad -el progreso de la razón práctica-. En este sentido nos dice Muguerza que todos somos, de un modo u otro, posmodernos, a menos que seamos ilusos. Después de catástrofes como Auschwitz o Hiroshima ya no es posible ser modernos, ni racionalistas, sin una buena dosis de perplejidad. Este detenimiento en el concepto de perplejidad no supone entregarse a la irracionalidad, sino simplemente rechazar una razón con mayúsculas. La razón es limitada y frágil, es razón con minúsculas. Por ello cabe desconfiar tanto del irracionalismo como de los racionalismos excesivamente ambiciosos, como es, según Muguerza, el de Apel y Habermas.

### IV. NI DOGMATISMO NI ESCEPTICISMO.

Muguerza, que escribe desde la perplejidad, afirma: «La perplejidad no es tan sólo, como creo, un signo de los tiempos que vivimos, sino también, y en cualquier tiempo, un acicate insustituible de la reflexión filosófica». La filosofía es siempre guía de perplejos; a ella le pedimos que nos saque de la perplejidad; pero, allí donde la urgencia de la acción no nos apremia, la filosofía ha de proponerse también, como tarea, profundizar en los rasgos que caracterizan a la perplejidad y en su significado. Aunque un estado de irresuelta perplejidad sería una maldición, hay ocasiones en que la perplejidad es consustancial al ejercicio mismo del filosofar. La noción de perplejidad va asociada a la de asombro, motivaciones originarias de la actividad del filósofo en la Antigüedad. Así, Muguerza entiende que la filosofía es un conjunto de cuestiones incesantemente planteadas, de problemas siempre abiertos, de perplejidades que nos asaltan una y otra vez. A Muguerza le gusta «definir a la perplejidad diciendo que, ante todo, es un estado de tensión» entre la ignorancia y la certeza. La ignorancia podría pecar de escéptica y la certeza de dogmática. La perplejidad no es ni dogmatismo ni escepticismo; más bien podemos decir que constituye el único padecimiento filosófico capaz de inmunizarnos contra ambas formas de intolerancia.

### V. RACIONALISMO AUTOCRÍTICO.

La perplejidad no es un mero estado de duda. El que duda entre dos alternativas no defiende, en principio, ni lo uno ni lo otro; el perplejo, en cambio, tiende a pronunciarse por lo uno y lo otro. Pero nadie puede instalarse cómodamente en la contradicción. Mientras que la duda patológica se resuelve en escepticismo que garantiza la tranquilidad, este estado de ánimo apacible nunca se alcanza en la perplejidad. De ella hay que salir. El perplejo tiene que optar por una u otra alternativa, y la opción por la razón, frente a la sinrazón, es la opción fundamental. La opción por la razón, desde la perplejidad, nos conduce a un racionalismo no dogmático. Como dice Muguerza: «Un racionalismo templado en la perplejidad nunca estará excesivamente seguro de sí mismo, no depositará una ciega confianza en la supuesta —mas tantas veces desmentida— omnipotencia de la razón; será, para expresarlo en dos palabras, un racionalismo autocrítico».

### VI. DISENSO COMO EXPRESIÓN DE LA AUTONOMÍA Y SALIDA DE LA PERPLEJIDAD.

Un ejemplo paradigmático de perplejidad en la obra de Muguerza, es la tensión producida al preguntarse qué es prioritario, si el consenso o el disenso. El consenso hace referencia a la

universalidad, el disenso a la autonomía individual de cada sujeto para decir que no. Como aclara Muguerza, «la disensión es siempre individual y nace de una decisión tomada en solitario (...) desde el interior de la conciencia disidente». Se trata de una decisión que podemos llamar, con J. L. López Aranguren, intrasubjetiva, para distinguirla de las decisiones colectivas que solemos calificar como intersubjetivas. Esta interpretación de la autonomía difiere, en su formulación, de la que ofrece la ética discursiva. Siguiendo la tradición kantiana transformada con elementos propios de la ética discursiva, Habermas defiende un concepto de autonomía que integra la noción de universalidad, pues para él es autónoma la voluntad que se orienta por aquello que todos podrían querer. En la misma línea de pensamiento, Apel escribe: «La autonomía de la conciencia del individuo se conserva, pues, totalmente, en tanto que el individuo entiende su autonomía desde un principio (...) como correspondencia posible y planteada para el consenso definitivo de una comunidad ideal de Comunicación». Y este es también el concepto de autonomía que maneja A. Cortina, al considerarla fundamento de la ética de mínimos normativos universalizables.

Frente a los autores discursivos, Muguerza percibe la tensión entre autonomía y universalidad, como una perplejidad de la que es difícil escapar. Pero, a la postre, este autor cree posible salir exitosamente de la perplejidad defendiendo el primado de la autonomía, lo que, en su caso, se traduce en una defensa del disenso como prioritario frente al consenso. El disenso describe una actitud transitoria enmarcada por dos consensos, pero su inestabilidad compite ventajosamente, en ocasiones, con la estabilidad del modelo cerrado del consenso. Muguerza admite, con Peter Singer y Garzón Valdés, que la ética es un círculo en expansión, de manera que todo disenso es aceptable si contribuye a la ampliación, y nunca a la reducción, de dicho círculo o coto vedado, mediante el reconocimiento de nuevos derechos, etc. Siguiendo esta interpretación de la ética, a Muguerza le parece clara la prioridad del disenso, pues «el consenso en cuanto tal no pasaría de oficiar a la manera de un registro catastral de expansión semejante a la del coto vedado, cuyos primeros exploradores y colonos habrían sido los disidentes».

### **2.3 APUNTES DE Perplejidad 209-253 (Muguerza).**

Problemas de la interpretación de Marx: escritos publicados y no publicados, escritos con Engels, etc. Hermenéutica crítica: posibilidad de entender a un autor mejor de lo que se entiende él a sí mismo.

Gadamer: el derecho a la heterointerpretación. Paradojas: ateísmo cristiano, ecologismo industrialista, creador de filosofías superadoras de la filosofía, etc.

Gerard Vilar: Raó i marxisme. ¿Qué lugar ocuparía el marxismo en una historia del racionalismo?

Kant: escisión entre razón teórica y práctica. Salto del ser al deber ser: falacia naturalista (o historicista). Reconstrucción especulativa de la unidad de la razón. Mediación entre teoría y práctica; propuesta de Vilar: la razón praxeológica.

Kant: ¿qué es el hombre? Se resume en tres preguntas con sus respuestas:

- ¿qué puedo conocer?: podemos confiar racionalmente en la ciencia.
- ¿qué debo hacer?: actuar gobernados por la buena voluntad.
- ¿qué me es dado esperar?: la satisfacción de nuestras aspiraciones oscila entre el máximo de la vida ultraterrena y el mínimo de un progresivo perfeccionamiento del género humano.

La concepción kantiana es bastante ahistórica (pura); en la actualidad necesitamos una razón histórica.

### **3 TEMA 3. WOLFHART PANNENBERG: FE Y RAZÓN**

*Pannenberg representa el intento contemporáneo más notable por vincular religión y razón. Es, pues, una buena concreción del tema 2. Para su estudio véase el capítulo IX del libro de M. Fraijó, Dios, el mal y otros ensayos, Trotta, 2ª ed., Madrid, 2006. Un análisis más detallado se encuentra en M. Fraijó, El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg, Cristiandad, Madrid, 1986.*

#### **3.1 UN NUEVO PROYECTO TEOLÓGICO**

La irrupción de Pannenberg en el panorama teológico alemán fue gratuita y por ello provocadora. En 1959 publicó uno de los artículos teológicos más densos que conozco. "Acontecer salvífico e historia". En 1961, con la publicación de "La revelación como historia" consiguió que todos los frentes teológicos del momento se sintieran afectados y el rechazo fue bastante generalizado. La teología protestante alemana no parecía necesitada de proyectos alternativos ya que Barth, Bultmann y Tillich lo llenaban todo.

#### **3.2 LOS INICIOS: FORMACIÓN, EXPERIENCIA, MAESTROS**

Jaspers, Hartmann y Löwith figuraron entre sus maestros, pero los dos filósofos que más profundamente han marcado su pensamiento han sido sin duda Hegel y Dilthey y dos son también los teólogos que más hondamente le han influenciado: Barth, de quien fue alumno en Basilea y von Rad, su maestro en Heidelberg.

Su proyecto teológico se orientaba contra la teología existencial de Bultmann y contra el positivismo revelacional de Barth. Sin embargo existía una permanente proximidad de su pensamiento con el de Barth. Pannenberg señala tres puntos para esta proximidad:

- La soberanía de Dios
- El carácter singular de su revelación en Cristo
- Universalidad de la teología

En realidad lo que los separa de su maestro de Basilea no serán los contenidos sino la forma de entenderlos. Pannenberg piensa que la soberanía de Dios sobre el mundo no debe dar lugar, como ocurre en Barth, a una contraposición dualística entre Dios y la realidad natural. Si Dios es el creador de todas las cosas, el teólogo debe confiar en que la presencia de Dios constituye la esencia de todo cuanto existe. Por tanto no es necesario situarse por encima de la historia para hablar de Dios. El teólogo puede proceder empíricamente, históricamente.

Desde la humilde realidad humana intentará elevarse hacia el origen y fundamento último de esa realidad. Se trata de analizar si el Jesús histórico conduce al Cristo de la fe, la cristología debe partir de abajo porque abajo estamos nosotros. Nuestro punto de vista no es el de Dios, sino el de nuestra modesta realidad humana.

Hay que no encerrarse en el subjetivismo o la arbitrariedad, como tienden a hacer Barth y Bultmann. La apelación a los argumentos de autoridad no es suficiente para hacer plausibles los contenidos de la fe.

Jaspers le transmitió la postura del protestantismo liberal que considera la religión como elemento esencial al hombre. Sin embargo, como filósofo no logró convencerle ya que infravaloraba la tarea de una penetración filosófico conceptual de la experiencia del mundo.

Löwith valoraba negativamente la dependencia de la filosofía de la historia de presupuestos teológicos que Pannenberg no compartía.

En Heidelberg encontró a otro maestro cuya influencia sería decisiva para su teología: von Rad, genial intérprete del Antiguo Testamento en torno al cual se agruparon algunos teólogos jóvenes formándose el círculo de Heidelberg, que produjo una auténtica revolución teológica en el

siglo XX. En este contexto se publicó "La Revelación como historia", manifiesto programático de gran alcance. También en Heidelberg descubriría o más bien redescubriría a Hegel.

Pannenberg no ha sido siempre lo que podríamos llamar un hombre religioso, no gozó de una educación cristiana. Robinson escribe que el camino de Pannenberg hacia el cristianismo fue un camino de reflexión racional más que de educación cristiana o de una experiencia de conversión. Ni siquiera cuando empezó a estudiar teología sabía si era cristiano. Los factores que según él le condujeron al cristianismo fueron:

- Un cierto interés por el universo cristiano
- El encuentro con cristianos coherentes
- La experiencia de la luz, el más decisivo. A esta experiencia no siguió una conversión súbita ni un cambio de vida. Pero la reflexión sobre lo que le había ocurrido le condujo al cristianismo

Dotado de gran originalidad y de un reconocido poder sistemático, se ha convertido en uno de los teólogos y pensadores más relevantes de la segunda mitad del siglo XX.

Su obra interdisciplinaria dialoga con la filosofía, con la antropología, la historia, la sociología, la teoría de la ciencia y demás ciencias del hombre. Unos conocimientos casi enciclopédicos colocan a Pannenberg en una situación privilegiada para comprender e interpretar el pensamiento moderno.

### **3.3 TENSION ENTRE FE Y RAZÓN**

El punto más conflictivo del pensamiento pannenberguiano es el valor concedido al elemento racional. Sin embargo no parece que se le pueda aplicar el duro calificativo de racionalista. Intentar dar razón de la fe no es igual que racionalizar la fe y Pannenberg concentra todas sus energías en lo primero elaborando un auténtico sistema teológico en el que la pasión por la argumentación es fundamental.

El gran tema de la teología de Pannenberg es Dios, su intención última es hablar responsablemente de Dios. Ofrecer una cosmovisión coherente y unitaria en la que Dios, garante imprescindible del sentido último de la vida, no tenga que procurarse un hueco vergonzante. La tesis sería: nada se explica bien sin Dios. Dios no se identifica con la realidad, pero sin Dios la realidad es una estatua muda y deforme.

Una concepción irracionalista de la fe va contra la seriedad intelectual del trabajo teológico. La fe se funda en un objeto, en unos contenidos y no en el propio arrojarse a creer. La fe no es como sostenía Bultmann asunto de la opción personal del creyente.

Pannenberg piensa que las tradicionales pruebas de la existencia de Dios no demuestran que exista Dios, sino que el hombre lo necesita. Pero de ese dato no es posible deducir que el hombre posea una especie de a priori religioso que, por así decirlo, obligue a Dios a manifestarse. A Dios no se le demuestra, se le conoce por sus implicaciones en la realidad histórica. Y será tarea de la teología descubrir la presencia de Dios en la realidad de la naturaleza, del hombre y de la historia.

Será en la insuficiencia de la finitud donde, al menos implícitamente, surja la pregunta por Dios. Pero, para poder relacionar la experiencia de la finitud con la pregunta por Dios es necesario poseer previamente un cierto conocimiento de Dios, conocimiento que nos transmiten las tradiciones religiosas. Las religiones son el escenario privilegiado en el que se tematiza la pregunta por Dios y por el sentido de la realidad. No basta, como ha hecho la Modernidad, con antropologizar el tema Dios. Dios no puede ser un mero producto de la subjetividad humana. Dios debe también ser concebido como el poder que determina toda la realidad.

Pannenberg nunca intentó aplicar a la teología la racionalidad científico-técnica, ni la razón instrumental, tan justamente criticada por Horkheimer y Adorno. Él sabe como Dilthey que el sujeto del conocimiento no es una facultad humana determinada, sino el hombre entero, con su dimensión histórica, simbólica, utópica, crítica, hermenéutica.

Mientras Dilthey declara imposible la metafísica, Pannenberg la considera imprescindible. Considera que sin metafísica no es posible una vida plena, no es posible ocuparse de temas como el sentido y la verdad sin contemplar la herencia metafísica de la que procedemos.

### **3.4 LA TESIS DE LA DISCORDIA**

Pannenberg recupera la historia entendiendo por ella la realidad total. Sólo en el marco de la historia universal es posible hablar responsablemente de Dios, lo que significa relacionarlo con todo lo que acontece. La revelación no se realiza en la historia, sino como historia. Dios no se manifiesta en determinados acontecimientos aislados, sino en todo lo que ocurre.

Pannenberg se atrevió a unir dos términos que la Modernidad había separado cuidadosamente: Dios y evidencia. Los acontecimientos en los que Dios ha revelado su divinidad son como tales, dentro del contexto histórico que les es propio, evidentes por sí mismos. Llovieron críticas de todos los frentes.

Que en la historia de Israel y en el acontecimiento de Jesucristo se revelado Dios es una realidad a la que todo hombre tiene acceso, incluso sin necesidad de recurrir a la fe. No es necesario por tanto el recurso a la fe ni al Espíritu Santo para descubrir el carácter de revelación de la historia.

¿Cómo explicar entonces el fenómeno del ateísmo contemporáneo? Si la existencia de Dios es evidente por sí misma ¿qué lleva al hombre de hoy a no creer en ella? La respuesta de Pannenberg fue polémica: la ceguera del ser humano: hay quien no quiere ver. Estamos ante la tercera de las siete tesis dogmáticas que Pannenberg dedicó al tema de la revelación, la llamada Tesis de la discordia.

La reacción, sobre todo de la teología protestante que fue la que más acusó el golpe no se hizo esperar. Fuchs rechazó el programa en bloque, no veía teología sino ideología, quien afirma la realidad histórica de Dios cesa en realidad de dialogar. Conzelmann la calificó globalmente de especulación neohegeliana sobre la historia. Tampoco en USA faltaron las voces críticas. Buss se lamentaba de que a nuestro autor le faltaba la visión de los trascendente.

La tercera de las siete tesis dogmáticas sobre la revelación fue la más escandalosa pero no la única que chocaba con las corrientes dominantes de la teología de la época.

Pero Pannenberg evolucionó, y en lugar de hablar de Dios como evidencia pasó a evocar el carácter cuestionable de la realidad de Dios. El cambio de orientación fue muy notable. Dios fue relacionado con términos como hipótesis, problema, futuro. Pannenberg llegará a afirmar que el futuro es la forma de ser de Dios. Sólo al final de la historia concluirán los debates sobre Dios. Analicemos este cambio algo más detenidamente.

### **3.5 DE LA EVIDENCIA AL CARÁCTER PROBLEMÁTICO**

En teoría de la ciencia y teología se habla de Dios como problema, hipótesis, algo que tiene que acreditarse en la experiencia de la humanidad, en la vida de la iglesia y en el sentir de los cristianos. En el artículo de 1965 "El Dios de la esperanza" se insiste en la dimensión de futuro esencialmente inherente al concepto de Dios. Desde entonces, la insistencia en el futuro ha pasado a ser la nota dominante de su teología. Este dato condujo a algunos críticos a preguntarse si se dan dos épocas en su proyecto teológico-filosófico:

- Una primera caracterizada por la insistencia en la evidencia de la revelación de Dios en la historia
- Una segunda en la que se pasa a acentuar el carácter problemático, abierto e hipotético de esa realidad a la que llamamos Dios.

Pensamos que no sería exacta esta división en épocas. Incluso Moltmann prefirió dejar abierta la cuestión de si las ideas expresadas en El Dios de la esperanza, que pertenecería a la

supuesta segunda época, significan un progreso en relación con La revelación como historia, o son propiamente el sentido de las tesis expuestas allí.

Sin embargo, a pesar de que no se pueda hablar de dos épocas, es evidente que su lenguaje y su pensamiento han evolucionado. A partir de 1965 su lenguaje es menos asertivo, aunque no menos seguro. En cambio, a medida que se fue adentrando en otros campos del conocimiento humano sus formulaciones se fueron haciendo más modestas. La evidencia fue dejando paso al carácter problemático. La pregunta es si el nuevo giro significaba, como hemos insinuado, sólo una suavización de las formulaciones, o respondía a algo más profundo. Como teólogo cristiano, no hay que olvidar que está convencido de la existencia de Dios.

Pannenberg distingue entre el convencimiento personal del teólogo, que debe ser total, y las formulaciones en las que expresa ese convencimiento. Sólo las afirmaciones de cuya verdad estamos seguros pueden convertirse en objeto de discusión.

Para ser admitido en el concierto de las demás ciencias es necesario someterse a su mismo estatuto epistemológico. Las afirmaciones cristianas sobre Dios deben ser expuestas como hipótesis precisamente porque, de suyo, son asertóricas y no problemáticas. Consciente de que, mientras dure la historia, no se cerrará el debate sobre Dios, el teólogo no debe cerrarse a ese debate. Debe configurar sus axiomas de tal forma que sea posible dialogar y discutir sobre ellos.

En 1988 dedicó un denso capítulo en *Systematische Theologie* al tema de la revelación de Dios. Como en 1961, Pannenberg continúa defendiendo la automanifestación de Dios. Dios sólo puede ser conocido porque él mismo se da a conocer. No es el hombre quien con su propia fuerza penetra en el misterio de Dios, sólo él abre la puerta y lo hace indirectamente

- PRIMERA TESIS DOGMÁTICA SOBRE LA REVELACIÓN: Dios sólo se manifiesta indirectamente a través de sus obras, en la historia
- SEGUNDA TESIS DOGMÁTICA SOBRE LA REVELACIÓN: Sitúa la revelación al final de los tiempos: La revelación no tiene lugar al comienzo sino al final de la historia en revelante

En este momento Pannenberg introduce dos matizaciones:

- La primera afecta directamente a la tesis de la discordia según la cual no era necesario el recurso a la fe ni al Espíritu Santo para descubrir la revelación de Dios en la historia. Más tarde insiste en que él habló de la evidencia de los acontecimientos en los que Dios revela su divinidad en el contexto histórico de las tradiciones. Obviamente Pannenberg sabía en 1961 y sabe hoy que la existencia de Dios no es evidente. No era ése el sentido de la tesis. Tampoco pretendió devaluar la función del Espíritu ni quiso afirmar que sólo la historia y no la palabra revela a Dios. Su intención fue destacar que el Espíritu no era una instancia complementaria y separada de la revelación escatológica de Dios en Jesucristo. No es que primer se de la revelación y después sea necesario el Espíritu para comprenderla. Es que ya la misma revelación, que culmina en la resurrección de Jesús es obra del Espíritu.
- La segunda se refiere a la función de la Palabra de Dios en la revelación. La provocación que en 1961 supuso el título La revelación como historia que ahora, en 1988 desactivada mediante la formulación La revelación como historia y como Palabra de Dios. El Pannenberg actual piensa que no hay contradicción entre revelación por la historia y revelación por la Palabra, por dos razones:
  - Porque las diversas tradiciones bíblicas sobre la Palabra de Dios son parte integrante de la autorrevelación de Dios a través de su actuación histórica
  - Porque la expresión Palabra de Dios puede ser considerada como característica recapituladora de la revelación.

La teología, insiste una y otra vez Pannenberg, es ciencia sobre Dios, sólo Dios es el horizonte último y constitutivo de todos los temas teológicos. Y la responsabilidad de hablar de

Dios recae sobre la dogmática. Si bien los dogmas no deben imponerse por la fuerza, pero tampoco decidirse sólo por consenso de los creyentes. Los dogmas son resúmenes abreviados de los contenidos centrales de la Escritura.

### **3.6 A LA ESPERA DEL FINAL**

La gran pasión de Pannenberg ha sido y continúa siendo mostrar, no demostrar, la plausibilidad de Dios.

Al comienzo de su historia, el cristianismo optó por el Logos. Y se trató de una opción sostenida brillantemente a lo largo de los siglos. Tampoco el siglo xx según Pannenberg debe claudicar en este ámbito. Su advertencia va dirigida principalmente al mundo protestante. El catolicismo aceptó casi siempre de buen grado los humildes servicios de la razón. Y cuando se acude a la razón, el discurso sobre Dios queda en problema, en hipótesis, en futuro.

La gran dificultad para hablar responsablemente de Dios, es la siguiente: Dios, garante último de sentido, tiene que ver con la realidad total; pero esa realidad no está aún concluida, está en camino. No sabemos si al final saldrán las cuentas. La última palabra sobre Dios sólo se podrá pronunciar al final de la historia. Mientras tanto, dado el carácter abierto de la historia y del hombre, se impone la humildad, la provisionalidad y por supuesto la tolerancia.

Anticipar el final de la historia sería una salida airosa. La categoría "anticipación" es la que ha hecho posible su nuevo concepto de revelación. El conocimiento avanza anticipando resultados, vivir anticipando el futuro es un rasgo fundamental y universal del ser humano. Ese final ha quedado provisionalmente anticipado porque a uno de los nuestros, a Jesús le ha ocurrido ya lo que para el resto de la humanidad es aún futuro. Jesús ha anticipado el final, pero no es el final. El final pertenece aún al futuro. Un futuro limitadamente abierto en el que no ocurrirá nada cualitativamente nuevo. Jesús sigue estando incompleto, ya que le falta la unión definitiva con la humanidad. Su futuro es la resurrección de la humanidad. Jesús no tiene un significado meramente ejemplar, no sólo resucitaremos como Jesús, sino en él.

Y ahora sí es posible hablar de Dios. Estamos seguros de que Dios concluirá bien su trabajo porque poseemos ya un resultado. Lo ocurrido en Jesús ofrece confianza. El final será bueno. Pero ¿Y si Jesús no hubiese resucitado? El sistema teológico panneberguiano saltaría hecho añicos.

Pannenberg lo tiene perfectamente claro: sin la fe en la resurrección de los muertos y en la resurrección de Cristo, el cristianismo desaparecería.

### **3.7 EPÍLOGO**

La obra de Pannenberg exige un gran esfuerzo intelectual. Para comprenderla son necesarios conocimientos de diversas disciplinas. Los más interesados por la teología dogmática se adentrarán en campos que aquí no ha sido posible abordar como la creación, la trinidad, la iglesia, los sacramentos o el reino de Dios. Otros preferirán contemplar el surgimiento y los avatares históricos a los que se ha visto sometido este poderoso sistema filosófico-teológico.

Siempre se ha reprochado a este pensador que de su teología no brotan impulsos prácticos y transformadores. Se ha dicho que está más cerca de Hegel que de Marx. Tiendo a pensar que no sería difícil identificar dichos impulsos en esta teología filosófica. Todo dependerá de lo que se entienda por impulso práctico. Personalmente encuadraría dentro de la esfera de lo práctico la preocupación panneberguiana por el conocimiento del cristianismo. Pannenberg teme que la teología y la predicación se ocupen cada vez más de temas profanos y marginen lo específicamente cristiano.

El futuro de la fe cristiana consiste en que sigamos sabiendo qué es el cristianismo. Las tareas de fundamentación, a las que Pannenberg ha dedicado su vida son irrenunciables.

# ESTUDIO POSITIVO DEL HECHO RELIGIOSO

## 4 TEMA 4. APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA AL HECHO RELIGIOSO

Para el estudio de este tema se recomienda: 1) J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 46-83 y 88-139. 2) Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 25-61. Otras obras de libre consulta: Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, Ed. Barral, Barcelona, 1970; B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Ed. Ariel, Barcelona, 1982; H. Dumery, *Fenomenología y religión*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1968; B. Welte, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1981; Geo Widengren, *Fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1976; G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1964; F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, 1993; J. Gómez Caffarena, *Religión*, Trotta, 1993.

### 4.1 NOTAS MIAS SOBRE J MARTIN VELASCO

#### 4.1.1 EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y SU APLICACIÓN AL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO

##### 4.1.1.1 HISTORIA DE SU DESARROLLO Y PRINCIPALES REPRESENTANTES

El término «fenomenología» aplicado al estudio de la religión, se refiere, en general, a un método de interpretación del hecho religioso que se distingue por su pretensión de totalidad — estudia el hecho religioso en todos sus aspectos— y por tomar como punto de partida para esa interpretación todas las posibles manifestaciones del mismo a lo largo de la historia.

Históricamente, el término aparece en la ciencia de las religiones antes de que Husserl explicitara su comprensión técnica del mismo. El primer proyecto de fenomenología de la religión aparece en la primera edición (1887) del célebre *Manual de historia de las religiones*, escrito por P. D. Chantepie de la Saussaye

Se propone lograr una definición no apriórica de la religión a partir de la cual pueda sistematizar los datos de la historia de las religiones sin imponerles otro orden que el que se destaca de los datos mismos. Para él, la fenomenología de la religión constituye una parte de la ciencia de las religiones que se sitúa entre la historia de las religiones y la filosofía de la religión. Esta se divide a su vez en metafísica de la religión y psicología de la religión, mientras la historia de las religiones tiene como partes principales la etnografía y la historia propiamente dicha. El objeto de la fenomenología son las religiones de la tierra como concreciones históricas de una religión presente en todas ellas.

Desde esta comprensión de la fenomenología, Chantepie establece una clara clasificación de las manifestaciones religiosas en torno a tres apartados principales: el culto, la doctrina y las costumbres. Chantepie procura constantemente agrupar y clasificar los hechos que describe y se mantiene cuidadosamente en el plano descriptivo, evitando, con una actitud de gran reserva, los juicios de valor. la obra de Chantepie de la Saussaye constituye el umbral de una nueva fase o de una nueva forma de ciencia de las religiones.

El nombre de fenomenología de la religión í vuelve a aparecer en el ensayo de sistematización de la ciencia de las religiones propuesta por otro historiador holandés, C. P. Tiele.

Pero tal vez el continuador inmediato más importante del proyecto de Chantepie sea E. Lehmann en un artículo sobre el mundo de las manifestaciones de la religión<sup>89</sup>. Posteriormente la fenomenología de la religión se va a desarrollar en dos direcciones principales: la primera y más importante se sitúa en continuidad con la ciencia de las religiones del período anterior y, más concretamente, con la historia de las religiones; la segunda comprende una serie de autores procedentes del campo de la filosofía o de la teología, y que, de forma más o menos expresa, tratarán de aplicar al estudio de la religión el método fenomenológico elaborado por Husserl y su escuela.

El representante más destacado de esta segunda corriente es Max Scheler, pero su obra se sitúa más en el campo de la filosofía de la religión que en el de la ciencia de las religiones, y por eso no nos referiremos a él en nuestro estudio 90. También suele presentarse como influida por la fenomenología husserliana, aunque sólo de una forma indirecta, la obra de R. Otto sobre Lo santo, de la que nos ocuparemos ampliamente en los capítulos siguientes.

Como paso de la historia de las religiones de la época anterior a la nueva fenomenología de las religiones podemos destacar la obra histórica de N. Soderblom. Parte del convencimiento que Max Müller había expresado en su célebre frase «quien no conoce más que una religión, no conoce ninguna»; más aún: para él, el único medio de llegar a un conocimiento profundo de la propia religión es el conocimiento de las demás religiones; y, dado que las religiones son todas positivas, ya que la «religión natural» no existe más que en la mente de los filósofos de la Ilustración, se hace imprescindible el estudio de la historia de todas ellas y de sus múltiples manifestaciones. Por eso Soderblom pretenderá sustituir la «teología natural» por la historia de las religiones como camino hacia el conocimiento y el estudio de la religión. Pero una serie de rasgos presentes en sus estudios históricos nos permiten ver en él un inmediato precursor de la fenomenología de la religión. Entre ellos podemos destacar su interés por obtener una tipología de las múltiples manifestaciones religiosas<sup>93</sup> y su afán por llegar a la comprensión del núcleo esencial de todas esas manifestaciones, desde el cual éstas se dejan comprender como religiosas y que permite ordenarlas en una línea de evolución coherente.

Con Joachim Wach entramos ya en la época de la fenomenología de la religión en el sentido más propio. Destacan sus estudios de orden metodológico<sup>95</sup>, y su aplicación del método fenomenológico al aspecto social de la religión en su excelente Sociología de la religión. En relación con el primer punto, Wach llega a la elaboración de un método enteramente semejante al de la fenomenología, a partir sobre todo de los supuestos de Dilthey. Como éste, Wach considera la historia como historia del espíritu humano en las diferentes formas de la relación con el mundo surgidas de las diferentes intenciones humanas.

Para Wach la ciencia sistemática de las religiones es una ciencia descriptiva, frente a la filosofía y la teología, a las que concede alcance normativo. Pero su carácter de descriptiva no priva a la ciencia de las religiones de toda capacidad de justificación de lo religioso. Con sus precisiones metodológicas nos ha introducido de lleno en la descripción sistemática del método fenomenológico.

La obra más importante de G. van der Leeuw es una Fenomenología de la religión, que ha sido considerada durante muchos años como la obra clásica de referencia para los estudiosos del fenómeno religioso, teólogos y filósofos de la religión". Bastantes años antes de que apareciese la Fenomenología de la religión había publicado van der Leeuw una Introducción a la fenomenología de la religión, donde exponía los fundamentos metodológicos y un resumen de los puntos centrales de su fenomenología. La consideración fenomenológica se caracteriza, en oposición a la explicación causal que persigue la ciencia, por buscar la especificidad de un hecho a partir de sus manifestaciones históricas. La fenomenología, precisa van der Leeuw, no se contenta con la simple enumeración empírica de los hechos, pero tampoco busca fundamentar la verdad de los mismos. La fenomenología se caracteriza por ser una «ciencia comprensiva» que busca la significación de los mismos hechos religiosos cuya evolución histórica estudia la historia de las religiones.

El esquema de que se sirve para estructurar las múltiples apariciones religiosas es muy simple: en la primera parte estudia el «objeto» de la religión, es decir, algunas de las manifestaciones de su término. En la segunda, el sujeto de la religión, es decir, el hombre religioso y sus diferentes figuras individuales y sociales. En la tercera, la relación entre el objeto y el sujeto religioso, expresada en los actos externos e internos. Los apartados siguientes: el mundo, las figuras y los fundadores se integran difícilmente en el esquema general y constituyen en buena medida un intento de tipología de las religiones a través de la sistematización de algunas de sus manifestaciones.

Por otra parte, el esquema seguido por este autor es tan simple que resulta incapaz para organizar el cúmulo de materiales que contiene. Por eso la obra produce la impresión de simple colección de datos.

Entre los fenomenólogos de la religión de habla alemana destacan Fr. Heiler, G. Mensching y K. Goldammer. Sin que pueda hablarse de que formen una escuela común, existen entre ellos afinidades suficientes para que nos refiramos a los tres en un mismo apartado. Su comprensión del hecho religioso parte, de forma más o menos explícita, de la descripción de lo sagrado propuesta por R. Otto. Para estos tres autores, lo sagrado parece ser el término del acto religioso, y por eso aparece en ellos como una forma imprecisa de configuración de lo divino. Tal identificación produce en sus obras una cierta ambigüedad cuando se trata de definir la estructura del hecho religioso y de clasificar o tipificar sus diferentes manifestaciones históricas.

En la obra fundamental de G. Mensching m cabe destacar su intento de clasificación de los hechos descritos por la historia de las religiones y la consiguiente tipología de las religiones que antecede a su descripción y comprensión de lo religioso realizadas a partir de una descripción de lo sagrado en la que prevalece como originaria la idea de la potencia. En este libro reaparece una preocupación frecuente en la obra de Mensching: la de la tolerancia y su conciliación con la pretensión de absolutez de determinadas religiones.

En círculos concéntricos, Heiler va describiendo los diferentes aspectos del hecho religioso agrupados sucesivamente en el mundo de las manifestaciones, el de las representaciones y el de las vivencias religiosas, hasta llegar al centro de todos ellos constituido por el «objeto» de la religión: lo divino en sus formas originarias de revelación y en su condición de misterio inefable.

Tal vez pueda reprocharse al intento de Heiler el que, a pesar de estar apoyado en datos procedentes de la historia de las religiones, no tenga en cuenta el carácter histórico de los mismos y el significado diferente que esos datos adquieren por el hecho de pertenecer a religiones procedentes de distintas épocas, y, sobre todo, el que siga presentando frecuentemente lo sagrado como objeto de la actitud religiosa «anterior» de alguna manera a la aparición de lo divino.

K. Goldammer ha criticado en su intento de fenomenología de la religión el aspecto poco elaborado que presentan los datos en los ensayos anteriores al suyo. Para escapar a este peligro insiste en el suyo en las conexiones que presentan los materiales mismos de la historia de las religiones sobre los que trabaja la fenomenología. La lectura de su valiosa obra permite dudar de que él mismo haya superado la crítica que dirige contra sus predecesores.

En el ámbito anglosajón, la ciencia de las religiones ha seguido siendo cultivada en un sentido semejante al de la fenomenología de las religiones con el nombre de Comparative Religion<sup>11</sup>. Como representante del mismo podemos referirnos a Ed. O. James, cuya citada Introducción constituye en realidad una síntesis muy conseguida de fenomenología de la religión m. Esta se distingue por una relación más estrecha con la historia de las religiones y una organización más sistemática de los datos que ofrece. En ella podemos seguir el desarrollo del hecho religioso y sus manifestaciones históricas más importantes. Los aspectos fundamentales de la actitud religiosa —pecado y expiación, sacrificio, adoración, inmortalidad— son estudiados con una referencia especial a las grandes religiones.

La Fenomenología de la religión de Geo Windengren, profesor de historia de las religiones en Upsala, constituye una difícil síntesis entre la fenomenología de la religión elaborada en la más estrecha relación con la historia de las religiones y la preocupada sobre todo por sistematizar temáticamente la mayor cantidad de datos procedentes de la historia de las religiones, pero tratados sin perspectiva histórica.

Por último, es preciso observar que, siendo cada vez más imprecisas las fronteras que separan la historia de las religiones de la fenomenología de la religión, particularmente cuando la primera se elabora con un método marcadamente fenomenológico y la segunda se establece en estrecha comunicación con los datos históricos, muchos estudios de historia de las religiones constituyen en realidad una aportación inmediata a la fenomenología.

Tratado de historia de las religiones de Mircea Eliade. Este tratado constituye, en realidad, una interesante descripción de la estructura y la morfología de lo sagrado en sus apariciones objetivas y ofrece así una nueva forma de sistematización de los datos procedentes —principal aunque no exclusivamente— de las religiones primitivas, la obra de M. Eliade es un intento muy conseguido de descripción del fenómeno religioso, aunque limitada a sus manifestaciones objetivas designadas con el término de hierofanía: es, pues, una verdadera fenomenología, aunque ciertamente parcial de la religión.

#### **4.1.1.2 EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO. ELABORACIÓN SISTEMÁTICA**

Aplicada al estudio del hecho religioso, la fenomenología es una forma particular de hermenéutica, de interpretación del mismo. Como toda interpretación, ésta tiene sus presupuestos, y el primero de todos es el de que la religión es un hecho humano presente en la historia de la humanidad, es un hecho de alguna manera específico, diferente en principio de otros hechos humanos y, en principio, irreductible a ellos.

La aceptación del hecho religioso de que parte la fenomenología de la religión no comporta una valoración positiva del mismo ni siquiera en cuanto al hecho mismo de su existencia. El fenomenólogo de la religión da por supuesto que existe el hecho religioso, pero no que exista con razón o que exista «como debe existir». Tampoco, sin embargo, acepta previamente razones o principios que pongan en entredicho la existencia de ese hecho, lo descalifiquen a priori o lo condenen a no ser más que una pseudorrealidad.

La epoché realizada por la fenomenología de la religión ejerce dos funciones más importantes. En primer lugar, permite al fenomenólogo atenerse a la existencia del hecho, poniendo entre paréntesis todo juicio sobre su verdad y su valor. La fenomenología trata de definir qué hechos son verdaderamente religiones, pero no pretende definir si la religión en general o una determinada religión es verdadera. En segundo lugar, al liberar de esa forma al fenomenólogo de cualquier tipo de prejuicio relativo al valor del hecho, le permite una proximidad y una inmediatez en su consideración del hecho religioso que en las consideraciones de otro tipo obstaculizan las preocupaciones y los prejuicios valorativos.

Pero este presupuesto de la fenomenología de la religión parece encerrar una segunda dificultad. Decimos que la fenomenología acepta el hecho religioso como un hecho humano específico que constituye un sector particular de la historia humana. A partir de él, en sus múltiples manifestaciones, la fenomenología de la religión elaborará una interpretación del fenómeno religioso. Pero ¿no condicionará y prejuzgará la interpretación del fenómeno el haber aceptado como religiosos determinados hechos históricos —aquellos que constituyen la historia de las religiones— con exclusión de otros? ¿En virtud de qué criterios acotará ese sector de la experiencia y de la historia humana que trata precisamente de interpretar y de comprender?

E l fenomenólogo puede partir para su selección de las manifestaciones del hecho religioso, de una definición aproximada, elástica y dinámica de lo religioso, suficientemente amplia como

para abarcar las manifestaciones más diversas, pero bastante precisa para delimitar el campo específico, el ámbito de realidad, el mundo humano específico en que todas ellas se inscriben. Para la elaboración de esa definición o, mejor, de esta delimitación del campo propio de las manifestaciones que serán objeto de su interpretación, la fenomenología atenderá preferentemente al tipo de intención subjetiva que especifica ese campo y a la existencia en las manifestaciones que estudie de una serie de elementos comunes.

El fenomenólogo deberá establecer una comparación sistemática de todas las manifestaciones que ese hecho ha revestido a lo largo y a lo ancho de la historia y la cultura humana.

Pero la fenomenología ha precisado los criterios que deben regirla para que no se convierta en ese «comparativismo» que ha criticado en los cultivadores de la ciencia de las religiones de la época anterior. En primer lugar, la comparación, para ser fecunda, debe extenderse a todas las manifestaciones del hecho que se trata de interpretar y no contentarse con la comparación de los elementos tomados de una sola área cultural o de un único estrato histórico.

La fenomenología de la religión no debe desdeñar ninguna manifestación del hecho religioso, la fenomenología debe situar cada uno de los aspectos de las manifestaciones del hecho religioso en el conjunto que forma esa manifestación como un todo y debe, además, situar esa manifestación en el contexto historicocultural de que forma parte. La comparación no debe ser puramente descriptiva.

El hecho religioso constituye un fenómeno que se distingue por su complejidad estructural y por la multiplicidad de las formas que ha revestido en la historia, y el fenomenólogo ganará no poco con tener en cuenta las diferentes ciencias: paleontología, arqueología, etnología, filología, que lo sitúa en el conjunto del fenómeno humano, así como la historia de las religiones, y la psicología y la sociología de la religión, que ofrecen una explicación de aspectos parciales del mismo.

La primera característica del método fenomenológico es la atención a la totalidad del hecho religioso y su pretensión de ofrecer una comprensión que abarque todos los aspectos del mismo.

Como todos los hechos humanos, y de una forma particularmente compleja, la religión comporta una lógica interna, una ley que determina su configuración concreta. La religión, escribe en este sentido C. J. Bleeker, no es «un secreto subjetivo incontrolable del alma, sino una entidad objetivada, constituida según leyes estrictamente espirituales, con una estructura propia enteramente lógica». La estructura propia de cada religión determina la forma y la función que en ella revisten sus diferentes elementos hasta el punto de que, si se llega a su descubrimiento en una religión, se podrá predecir qué tipo de idea o de representación de lo divino comporta, cuáles son sus formas de culto y qué clase de ética es la suya.

Cualquier hecho verdaderamente humano —y, por tanto, el hecho religioso— constituye una estructura significativa, es decir, un conjunto de unos elementos materiales, portadores de una significación o una intención humana específica. La fenomenología ha subrayado cómo ningún fenómeno se agota en los elementos que puede descubrir un análisis puramente empírico del mismo. Todos ellos se inscriben en un mundo específico determinado por la intención que el sujeto pone en juego en relación con ellos. Cada fenómeno está constituido por una noesis o aspecto intencional y un noema o aspecto objetivo descubierto, iluminado y determinado por la intención subjetiva. Juntos, ambos aspectos determinan los distintos mundos, las diferentes regiones de la experiencia humana.

El hecho religioso tiene una historia concreta en la cual se constituye, y sólo atendiendo a este proceso se puede llegar a describir su verdadera estructura. En efecto, el carácter dinámico del hecho hace que su estructura no pueda comprenderse como una simple relación estable de elementos dados, sino como una verdadera entelecheia, es decir, una ley interna de ese desarrollo.

Resumiendo los distintos momentos del método fenomenológico, podríamos describir la fenomenología de la religión como la interpretación descriptiva y no normativa del hecho religioso a partir de sus innumerables manifestaciones, descripción que trata de comprender su estructura significativa y la ley que rige su desarrollo<sup>13</sup>. Desde esta descripción de la naturaleza de la fenomenología de la religión podemos preguntarnos por su relación y diferencia con el resto de las consideraciones de la religión de nivel científico, filosófico o teológico.

La inclusión de la fenomenología entre las ciencias de la religión se explica, sobre todo, por el afán de contraponer su forma de abordar el hecho religioso a la de la filosofía de la religión y la teología, destacando así su «emancipación» de las mismas.

Ambas pretenden mantener el contacto con el hecho religioso y tratan de ofrecer una interpretación del mismo, pero entre las ciencias de la religión y la fenomenología se da una diferencia considerable en cuanto a la consideración del hecho y en cuanto al nivel de interpretación del mismo. En efecto, las ciencias se ocupan cada una de ellas de un aspecto concreto del hecho religioso: de su devenir histórico (historia de las religiones), de su aspecto social (sociología de la religión) y de su condición de hecho psíquico (psicología religiosa), frente a ellas, la fenomenología se presenta como ciencia sistemática que pretende ofrecer una interpretación global del mismo a partir de los datos recogidos por la historia de las religiones.

La sociología y la psicología de la religión, e incluso la historia de las religiones, estudian unos hechos humanos históricos, sociales o psíquicos que presentan la originalidad de guardar relación con el ámbito específico de realidad que llamamos religioso. La fenomenología de la religión, en cambio, se ocupa fundamental y directamente de la condición de religiosos que presentan esos hechos humanos. Pero es indudable que esta precisión no nos permite separar totalmente la fenomenología de la religión de las consideraciones científicas de la misma. Por una parte, la condición de religiosos influye tan poderosamente sobre los hechos históricos, sociales o psíquicos que los transforma y transforma la consideración científica de los mismos. Por otra, al no darse el hecho religioso nunca en estado puro, no puede comprenderlo como tal hecho religioso sin una constante atención a los elementos históricos, psíquicos y sociales del mismo.

La fenomenología concreta de los actos y objetos religiosos a la que se refiere Max Scheler, tenderá a distanciarse de los hechos y a aproximarse más a la consideración filosófica de los mismos, que se inicia en lo que él llama la fenomenología esencial de la religión. En cambio, la fenomenología de la religión de otros autores (van der Leeuw, Eliade, Heiler, Widengren, etc.) se presenta más bien como un intento de sistematización de los datos de la historia.

Sería excesivamente simple distinguir entre la fenomenología y las ciencias de la religión por el hecho de que la primera comprende y las segundas se contentan con una explicación del hecho religioso.

La filosofía de la religión y la teología son reflexiones normativas sobre el hecho religioso, desde la razón y la filosofía y desde la fe y la teología, ambas se pronuncian sobre el valor y la verdad del fenómeno religioso. La fenomenología como ciencia descriptiva se contenta con la interpretación fiel del hecho, respetado y aceptado en su especificidad.

Las ciencias positivas de la religión analizan e interpretan determinados aspectos del hecho religioso. La fenomenología de la religión parte, en cambio, de la aceptación de un campo específico constituido por esa intención y trata después de interpretarlo, comprendiéndolo. Su interpretación consiste en ordenar los diferentes aspectos de cada hecho religioso concreto, descubrir sus relaciones y destacar su estructura, convirtiendo así en un todo inteligible lo que en un principio podía parecer un caos de elementos contradictorios.

La utilización del método fenomenológico ha permitido plantear el problema de la relación entre la razón y la religión en otros términos que los del sometimiento de la una a la otra o el mutuo e irreconciliable enfrentamiento.

La fenomenología de la religión ha descubierto que el hecho religioso posee una verdad propia, una forma específica de racionalidad, una capacidad propia de iluminación de la realidad

que la comprensión descubre y que, una vez descubierta, se muestra raíz y fuente de comprensión para la razón humana en otros niveles.

Las formas religiosas pueden así dividirse en religiones nacionales o de un pueblo y religiones mundiales o universales. La diferencia entre ambas no se refiere tanto a la extensión geográfica de las mismas cuanto a la estructura misma de la religión. En las religiones nacionales el sujeto de la religión es fundamentalmente el pueblo, la nación o, en todo caso, una comunidad y en ellas el sujeto obtiene la salvación como miembro de esa comunidad que al mismo tiempo que comunidad natural es comunidad salvífica.

Históricamente puede observarse una tendencia hacia la universalización, aun cuando el paso de las religiones nacionales a las universales se haya producido de formas diferentes. Es preciso observar que algunas religiones han alcanzado determinados rasgos de la religiosidad universal como la representación del propio Dios como Dios universal y un determinado «proselitismo» sin dejar de ser religiones nacionales.

Las religiones universales personalizan la relación religiosa y de esta forma la separan de la pertenencia a una determinada comunidad. En ellas la propia divinidad es la divinidad de todos los hombres y por eso adquieren un espíritu misionero. Como religiones universales en sentido estricto suelen contarse la religión de Zaratustra, el budismo, el cristianismo, el islamismo y las religiones de misterios.

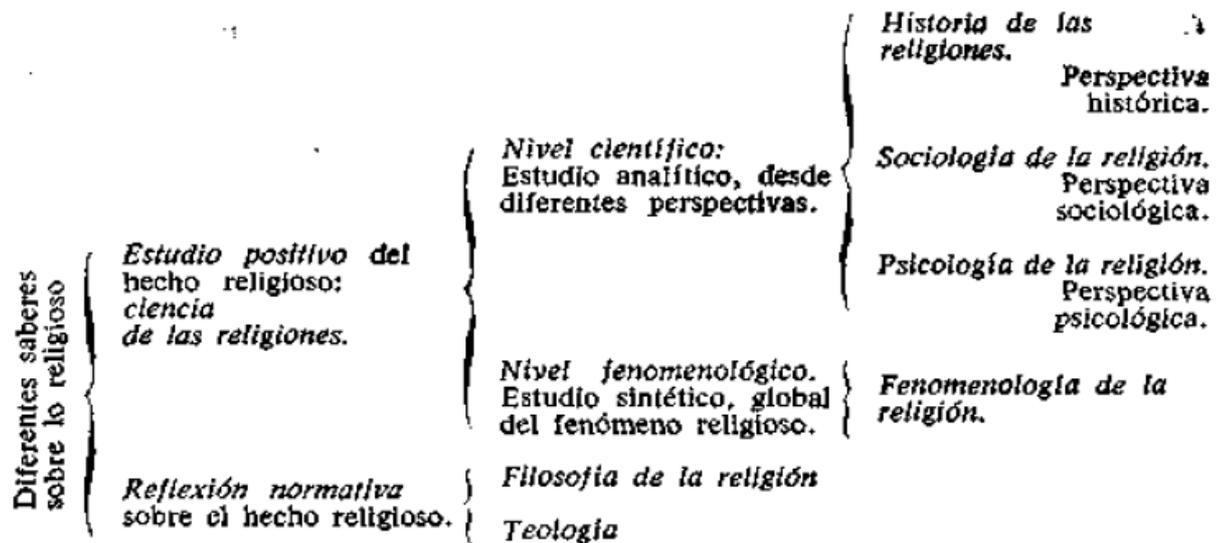
Una segunda división, a partir de N. Soderblom, distingue las formas religiosas en religiones de orientación mística y religiones proféticas. El criterio definitivo es la forma de representarse la relación del Absoluto con el que el hombre religioso entra en contacto y el «mundo» en el cual vive. La religiosidad mística concibe el Absoluto en tales términos que lo relativo, el mundo y la vida intramundana aparecen como carentes de valor, hasta el punto de que el reconocimiento del Absoluto pasa por la negación práctica de todo lo mundano. El término que la religiosidad mística propone al hombre es sobre todo la unión en el Absoluto como única realidad en la que el sujeto debe sumirse. La religiosidad profética, en cambio, sin dejar de afirmar el valor supremo del Absoluto realiza esta afirmación a través del ejercicio de las posibilidades humanas. Estas dos posibles formas de religiosidad influyen en el conjunto de las manifestaciones religiosas desde la representación de lo divino hasta las formas de oración y de organización comunitaria. Las religiosidades místicas se representan más frecuentemente a Dios bajo las formas monistas; sociológicamente son individualistas, tienden al esoterismo, practican sin dificultad la más compleja tolerancia y ejercitan una forma de oración en la que prevalece el ideal de la unión extática. Las religiones proféticas se representan a la divinidad bajo formas marcadamente personales, insisten en la trascendencia ética del compromiso religioso, tienden al establecimiento de instituciones religiosas bien definidas y proponen formas dialogales de oración.

La consideración «moderna» de la religión se caracteriza por partir del supuesto de que el término «religión» designa principalmente un hecho humano complejo y específico: un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado. Este hecho se caracteriza externamente por su complejidad —en él se ponen en juego todos los niveles de la conciencia humana— y por la intervención en él de una intención específica de referencia a una realidad superior, invisible, trascendente, misteriosa, de la que se hace depender el sentido último de la vida.

El descubrimiento de esta condición de hecho humano específico que tiene la religión hizo posible la emancipación del estudio de la religión en relación con la filosofía y la teología y el nacimiento en el siglo xix de la ciencia de las religiones entendida como estudio positivo, con los diferentes métodos propios del saber científico, del fenómeno religioso.

La fenomenología de la religión surge por una parte como producto de la etapa anterior del estudio del hecho religioso. Por otra parte como reacción contra los resultados a que llegaban las anteriores teorías en su afán por explicar la naturaleza y el origen de la religión.

El estudio de la religión se realiza desde una pluralidad de perspectivas y de niveles:



La fenomenología de la religión se ocupa del fenómeno religioso tal como éste se muestra en sus múltiples manifestaciones. Trata de describirlo con la mayor fidelidad.

Para la realización de esta primera tarea es indispensable la utilización del método comparativo, con las cautelas necesarias para evitar los riesgos del comparativismo. La segunda tarea del método fenomenológico podría resumirse como intento por captar la estructura del fenómeno religioso. La tercera tarea de la fenomenología será la interpretación del fenómeno religioso que permita captar el sentido, la significación de esa estructura. Para ello será necesario recurrir a una participación en la intención subjetiva que anima las manifestaciones exteriores del hecho religioso. Es característica permanente de las tres fases del método fenomenológico la atención al hecho religioso en su totalidad y la aceptación de su condición de hecho específico. La atención a la estructura global del fenómeno religioso, aunque obtenida en contacto con los hechos religiosos que ofrece la historia, puede llevar a la descripción de esta estructura como una magnitud estática, como una forma perfecta, indiferente de suyo a la historia, la cual se reduciría a ser el lugar de las encarnaciones imperfectas de esa forma perfecta. La fenomenología se convierte así en una «morfología de lo sagrado» desprovista de sentido histórico.

La religión no existe. Existen tan sólo las diferentes religiones. Pero cada una de éstas es un proceso, más que una forma estable. Este proceso, inserto en el conjunto de la historia humana, está condicionado por los factores sociales, culturales, económicos y políticos que componen cada situación histórica.

## 4.1.2 HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL HECHO RELIGIOSO

### 4.1.2.1 LO SAGRADO COMO ORDEN Y ÁMBITO DE REALIDAD

Nos serviremos del término clásico introducido por Otto: lo sagrado. Designa, para nosotros, el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos; lo sagrado significa el orden peculiar de realidad en el que se inscriben aquellos elementos: Dios, hombre, actos, objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso. Tal orden de realidad no existe separado del

hecho religioso como una parte del mismo, pero sin referencia a ese orden de realidad ninguno de los elementos del hecho religioso sería religioso.

Aceptamos la afirmación de N. Söderblom, para quien la religión no ha de comprenderse, en primer término, como *ordo ad Deum*, sino como *ordo ad sanctum*, relación con lo sagrado. Una realidad —persona, acto, objeto, etc.— será, pues, religiosa en la medida en que diga relación con lo sagrado, en la medida en que pueda ser introducida en el orden de lo sagrado. La designación de lo sagrado como «orden de realidad» tiene consecuencias importantes para la comprensión de lo religioso y para la justificación de su realidad y de su valor.

Al hablar de ámbito o de orden de realidad queremos significar en primer lugar, de forma negativa, que lo sagrado no es una realidad determinada. Por eso no es definible ni en términos objetivos ni en términos subjetivos, sino que abarca la realidad en su conjunto en un nivel en el que se halla comprendida la relación más radical del hombre con la misma. Anterior a la diferenciación sujeto-objeto, lo sagrado como orden de realidad se manifiesta en aspectos tanto subjetivos (disposiciones, intenciones, actitudes y actos concretos) como objetivos (realidades naturales, instituciones, obras del hombre, etc.). Pero el carácter totalizador que posee como tal ámbito de realidad hace que en ningún caso se confunda ni con los elementos subjetivos que suscita ni con los elementos objetivos en que se expresa. Lo sagrado se hace presente en realidades objetivas, pero ninguna de éstas es lo sagrado o se confunde con ello. Lo sagrado tampoco se confunde con una especie de sexto sentido o de nueva «facultad del alma», aunque se puede hablar de un «sentido de lo sagrado», que no es otra cosa que la apertura del hombre a esa forma de ser de la realidad en su totalidad.

#### ***4.1.2.1.1 INTRODUCCIÓN EN EL ÁMBITO DE LO SAGRADO***

La comprensión del ámbito de lo sagrado constituye la clave de la comprensión del hecho religioso.

El primer rasgo que caracteriza a cualquier manifestación religiosa es la ruptura que establece en relación con la vida «ordinaria». El hombre religioso, como tal, se comporta de forma diferente a como se comporta el resto de los hombres o a como se comporta él mismo cuando no se comporta religiosamente. La introducción en el ámbito de lo sagrado comporta lo que Mircea Eliade ha llamado, al interpretar la estructura de la hierofanías, una «ruptura de nivel». Esta ruptura de nivel es la que da lugar a la constitución de lo sagrado como un mundo específico en relación con lo profano. La oposición de lo sagrado a lo profano como primer elemento de la definición de la religión fue introducido por E. Durkheim. En *Las formas elementales de la vida religiosa* define esta oposición en términos inequívocos. «La división del mundo en dos dominios, que comprenden el uno todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso». Para él, la diferencia que separa ambos dominios es absoluta y no se puede comparar con el resto de las diferencias en la existencia humana.

Lo sagrado se manifiesta, en primer término, como una ruptura de la homogeneidad de la realidad y de la existencia y la introducción de ambas en un orden de ser diferente. Para determinar la novedad del orden de lo sagrado conviene precisar el alcance de ese «ordinaria» con que se califica la realidad o la vida a que se opone lo sagrado. La vida «ordinaria» es la vida del hombre como ser ultramundano. De ella forman parte, en primer lugar, las funciones biológicas que le permiten subsistir como organismo; las actividades que le permiten transformar el mundo y su forma de vivir en él; los esfuerzos por explicar su situación y perfeccionarla, tanto para sí como para los demás hombres. A ella pertenecen también las actividades humanas de un nivel superior, por las que ordena el resto de sus acciones mundanas y les confiere un sentido integrable en el orden de las realidades ultramundanas, intrahistóricas. La ruptura de nivel operada por lo sagrado se refiere, en primer término, a la referencia del objeto o del sujeto a que afecta a una realidad superior, con una superioridad no comparativa, sino absoluta, en relación

con la realidad mundana en todos sus momentos y aspectos. La ruptura de nivel operada por la aparición de lo sagrado pone en contacto con un supra y un prius, es decir, con un orden de realidad o de realidades superiores no sólo en el haber, sino en el ser en relación con el hombre, realidades «otras» no sólo cuantitativa o cualitativa, sino también estructuralmente en relación con la realidad del mundo y del hombre como ser mundano.

#### **4.1.2.1.2 LOS SIGNOS DE LA RUPTURA DE NIVEL QUE COMPORTA LO SAGRADO**

En su obra clásica sobre lo sagrado resumió R. Otto la experiencia de lo numinoso en los términos conocidos de *mysterium tremendum et fascinans*.

El sentimiento evocado por «lo tremendo» se refiere, sin duda, a un estado de ánimo que debe ser situado en la línea del miedo, pero que se distingue del simple temor no sólo por su intensidad, sino también cualitativamente. El temor tiene siempre una causa determinada. Se teme algo concreto. El sentimiento de lo tremendo, en cambio, es suscitado por una realidad de tal naturaleza que su aparición parece hacer vacilar los fundamentos del propio ser y le hace al hombre sentirse radicalmente inseguro. Lo tremendo no amenaza en el hombre una zona de sus posesiones, sino los fundamentos de su propio ser.

La atracción fascinadora que ejerce lo numinoso sobre el sujeto religioso contiene un primer aspecto que puede expresarse en términos de asombro y de admiración. El sujeto religioso queda literalmente «maravillado» por su aparición. La «admiración» del hombre religioso supone en buena medida un total «desconcierto» producido por el encuentro con algo que se sale por completo del orden de lo habitual. Además la admiración del hombre religioso no lleva a la problemática de la realidad que la produce, sino a su reconocimiento y a su invocación.

La confianza en el Misterio, que es otra expresión de este elemento fascinante de la experiencia del mismo, se basa precisamente en el descubrimiento de que en él encuentra fundamento la inseguridad de la propia condición.

Los ritos de iniciación constituyen una manifestación religiosa prácticamente universal en la historia. Se suelen distinguir dos grandes formas de ritos de iniciación: «Los ritos de la pubertad, por los que los jóvenes obtienen el acceso a lo sagrado, al conocimiento y a la sexualidad; en una palabra, a la verdadera naturaleza humana», y las iniciaciones destinadas a conferir a una persona una función especial en relación con lo sagrado. Eliade reduce a ocho grandes temas de iniciación a partir del más simple y claro de todos: la separación del neófito de la madre y la introducción del mismo en lo sagrado. Pero la iniciación comporta una experiencia existencial y como tal apunta a una dimensión supracultural y suprahistórica. La esencia de todos los ritos de iniciación consiste fundamentalmente en el paso de la vida «natural» a una nueva vida procurada por la aparición de lo sagrado y el contacto con ello. «La muerte representada en todo rito de iniciación significa el fin del hombre natural [...] y el paso a una nueva forma de existir, la de un ser nacido para el espíritu.

Existe en las grandes religiones una manifestación de la existencia religiosa que corresponde perfectamente a la función de los ritos de iniciación en las religiones «primitivas». Nos referimos al fenómeno de la conversión como primer paso del hombre hacia la existencia religiosa.

Desde nuestro punto de vista, la conversión consiste fundamentalmente en el paso de un modo de ser a otro, determinado por la relación con una realidad de un orden diferente. La conversión supone una crisis radical de la forma anterior de existencia y produce una completa transformación, una total renovación de la misma. La conversión procura una nueva visión de la realidad que, sin transformar la explicación que de ella pueda tenerse en otros niveles, le confiere una nueva dimensión y le hace aparecer a una luz distinta. Un rasgo característico de toda conversión, que descubre la comprensión fenomenológica de la misma independientemente de lo

que sobre él puedan añadir las consideraciones teológicas, es que ésta es vivida como fruto de una acción divina. «No es el hombre quien se convierte, sino Dios quien le convierte, quien le dota de una vida nueva... La conversión es esencialmente un renacimiento. Dios renueva la vida; él sustituye la vida profana o impía por una vida santificada».

«Tabú» es un término procedente del área cultural de la Polinesia y que ha desempeñado un papel importante en etnología y en la ciencia de las religiones. Según van der Leeuw, significa lo «expresamente nombrado», «separado». «Existe tabú cuando una cosa está llena de potencia y este hecho es constatado expresamente». Es decir, que el término indica la presencia en una realidad de una potencia, al mismo tiempo que hace referencia a la actitud correspondiente del hombre ante esa realidad. Esta actitud corresponde de manera aproximada a nuestra prohibición. Pero esta prohibición se basa fundamentalmente en el carácter peligroso de la realidad objeto de la misma y designa una prohibición que tiene vigencia de manera incluso inconsciente; es, además, propio del objeto tabú «contagiar» de forma «mecánica» su carácter de tabú a aquellas realidades o personas con las que entra en contacto. Las acciones objeto de tabú pueden ser muy variadas, y no todas pertenecen expresamente al ámbito religioso, pero la inmensa mayoría de las mismas comportan alguna relación con la situación ritual del individuo o se derivan de la falta de atención a las prescripciones rituales y exigen, para la superación, una purificación de tipo ritual. Por eso puede designar A. R. Radcliffe-Brown las acciones «tabú» como «prohibiciones rituales».

#### **4.1.2.2 LA REALIDAD DETERMINANTE DEL ÁMBITO DE LO SAGRADO**

Para una persona formada religiosamente en el contexto de las grandes religiones proféticas (judaísmo, cristianismo, islamismo), la cuestión parece tener una respuesta obvia. La realidad determinante del mundo religioso es Dios y, más concretamente, el Dios propio de cada una de ellas. Sagrado es en estas religiones lo que dice relación a ese Dios. Es persona religiosa o sagrada la que mantiene una relación con él; son acciones religiosas las que le están directamente dirigidas; libros sagrados, los que contienen su revelación a los hombres; cosas sagradas, las que están reservadas al culto que se le rinde, etc. Para estas religiones, Dios es la palabra y la realidad clave, la que determina el carácter sagrado de todo lo que de alguna manera lo es. Caben religiones en las que Dios no ocupa ese lugar determinante \*. Así, pues, si se quiere comprender no ya una forma religiosa determinada, sino el mundo de lo sagrado en el que todas ellas florecen, habrá que preguntarse cuál es la realidad que lo determina y que hace sagradas o religiosas a todas las formas concretas y a los múltiples aspectos que éstas pueden poseer.

##### **4.1.2.2.1 LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO RELIGIOSO DESDE LA IDEA DE LA POTENCIA Y DESDE LA FIGURA DE DIOS**

En el esquema evolucionista de las explicaciones de la religión a que acabamos de referirnos. Según ella, el centro del mundo de lo sagrado sería la potencia. Esta sería vivida en los primeros estadios como poder impersonal y difuso que se encarnaría en las diferentes realidades que habitan el mundo de lo sagrado.

Marett defendió que la creencia en la potencia como realidad impersonal constituye la fase primera —anterior al animismo— de la evolución de la religión. Esta teoría, expurgada de muchos de sus condicionamientos, aparece en fenomenólogos de la religión más próximos a nosotros y para quienes lo sagrado constituye un orden dotado de entera especificidad, como, por ejemplo, N. Soderblom, G. van der Leeuw y, en sentido diferente, Fr. Heiler y K. Goldammer. En ellos la potencia será la realidad fundamental para la comprensión de lo sagrado hasta el punto de que, para Soderblom y van der Leeuw, la admiración ante la potencia constituiría la forma de religión del hombre primitivo e incluso de los primeros estadios del hombre civilizado. Para designar esta potencia se utiliza ordinariamente el término de mana, que significa una potencia

misteriosa y activa, de alguna manera sobrenatural, que encierra en sí eficacia, honor, riqueza y que puede aparecer ligada a las personas, acciones o cosas más diversas. Mana es interpretado por Soderblom y van der Leeuw en el sentido de fuerza impersonal, difusa, mientras que actualmente se sostiene de ordinario que es inexacto considerar el mana como una fuerza impersonal.

Lo sagrado es una noción más amplia que la de potencia y que no basta especificar ésta como «sobrenatural» para que la relación con ella sea religiosa. Para que esto suceda se requiere una forma particular de reacción del sujeto ante la misma. Por otra parte, más que determinar la potencia a lo sagrado, es la relación con lo sagrado lo que determina si la potencia es o no término de una actitud religiosa. La potencia, aun siendo un aspecto importante del ámbito de lo sagrado, no parece ser ni cronológica ni estructuralmente determinante en su constitución y en su esencia.

#### **4.1.2.2 EL MISTERIO, REALIDAD DETERMINANTE DEL ÁMBITO DE LO SAGRADO**

##### **EL MISTERIO EN R. OTTO**

R. Otto establece su análisis del Misterio desde una perspectiva preferentemente psicológica, analizando «la tonalidad afectiva», «el eco subjetivo» que su aparición provoca en el hombre. La descripción de lo sagrado y la presencia en ella del Misterio ha suscitado también importantes críticas que llevan a algunos a considerar actualmente la descripción de R. Otto como totalmente superada. Las críticas se refieren sobre todo a tres puntos: el psicologismo de la postura de R. Otto, el carácter impersonal que lo numinoso tiene en su descripción y la insistencia en el aspecto de tremendo que presenta para el sujeto religioso. El primer punto de esta crítica no puede sostenerse más que si se ignoran las precisiones que R. Otto mismo ha dado en obras posteriores sobre el alcance objetivo de verdadera relación cognoscitiva con lo real que posee el «sensus numinis» descrito por él. Cabe, ciertamente, criticar la insistencia en el aspecto irracional de esta vivencia fundamental, y también es discutible si ese sensus tiene como objeto lo sagrado o es más bien una «experiencia», en un sentido más amplio que el de simple vivencia, de lo divino, «experiencia» en la que el sujeto tendría el primer modo de acceso al orden de lo santo.

En cuanto al carácter impersonal expresado en el neutro de «lo numinoso», empleado siempre por Otto para designar el Misterio, creemos que W. Baetke tiene razón cuando escribe que «el primitivo percibe realidades y fuerzas, tanto sobrenaturales como naturales, sólo en la medida en que actúan sobre él y él entra en una relación personal con ellas, con lo que esas fuerzas adquieren así carácter de alguna manera personal para él; esto es siempre lo primero, mientras que un ser divino neutro es una abstracción filosófica». Pero, entendida la personalidad en los términos en que lo hace Baetke, tal vez el Misterio a que se refiere R. Otto pueda ser llamado también realidad personal. Por último, en cuanto a la excesiva insistencia en el aspecto tremendo de lo numinoso, Baetke tiene razón al mitigarla precisando que lo sagrado no se caracteriza por el sentimiento del terror (Furcht), sino por el de profundo respeto (Ehrfurcht). Pero tal vez su precisión no esté muy lejos del pensamiento de Otto, que considera lo fascinante como un aspecto indisolublemente ligado al de tremendo de lo sagrado, de forma que este último JIOS puede menos de quedar matizado por el primero.

El intento de interpretación de lo sagrado que nosotros proponemos a continuación difiere del de R. Otto sobre todo en el punto de vista que adoptamos. Para nosotros, lo sagrado no se identifica con lo numinoso, de lo que el Misterio sería un elemento. Lo sagrado no es el objeto de la actitud religiosa. Lo sagrado es, como hemos intentado mostrar, el ámbito, el mundo en el que se inscriben tanto el sujeto religioso como su actitud, y el término de la misma. Lo numinoso, lo divino o, como nosotros preferimos decir en adelante, el Misterio, es el elemento central de ese ámbito. Aquel que lo constituye, lo estructura y le da la significación que posee. El Misterio no es, pues, una forma primitiva de Dios de la que por evolución se deriven las que históricamente

conocemos. Pero tampoco es el Dios o los dioses de las religiones concretas que conocemos. El Misterio es lo que tienen de común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa. El Misterio es el nombre de la divinidad en el que todas las formas de la misma coinciden y, por tanto, aquel en el que se reconocerán todos los sujetos religiosos; aquel que resume y explica la nueva forma de ser que reciben los objetos afectados por lo sagrado. Es, en una palabra, el eje, el centro, la raíz de este ámbito de lo sagrado en el que estamos intentando introducirnos.

### **EL MISTERIO COMO TRASCENDENCIA**

El significado del Misterio no se agota en la constatación del carácter no experimental de la realidad que designa. Existen muchas realidades no «experimentales», como la interioridad del otro sujeto, que el sujeto religioso no designará con el mismo término de misterio o que, en todo caso, no confundirá con él. El significado del término misterio no se agota en el carácter oculto de la realidad a que se refiere. Frecuentemente utilizamos también el término misterio para designar lo desconocido.

Tampoco este significado agota el contenido del Misterio al que se refiere el hombre religioso. Tampoco reconocerá un hombre religioso el Misterio de que vive en el sentido de una verdad incomprensible para la razón humana porque ésta no sea capaz de descubrirla o porque, una vez comunicada, no pueda abarcar su significado ni comprenderla.

Lo propio del Misterio es designar una realidad de la que el hombre no puede hacerse cargo en absoluto.

Y eso quiere expresar la larga tradición religiosa que se conoce como teología negativa cuando habla de Dios como del «superincognoscible». Con el término de Misterio el sujeto religioso se refiere a una realidad que en todos los aspectos, en todos los órdenes y bajo todos los puntos de vista es superior al hombre y a su mundo, y superior no en un sentido relativo que admita comparación con ellos, sino en un sentido absoluto que excluye todo punto de comparación. Para designar la absoluta superioridad, la que no admite comparación posible, el mejor medio es el de la absoluta diferencia. Por eso, para designar el Misterio es tan frecuente en las tradiciones religiosas el término de «totalmente otro».

Existen 4 caminos para evocar la realidad designada por el término Misterio:

- El misterio como totalmente otro
- El misterio como realidad ontológicamente suprema
- El misterio y su absoluta superioridad axiológica.
- El misterio como santidad augusta

Los cuatro rasgos constituyen el primer aspecto del Misterio, es decir, de esa realidad cuya presencia determina el orden de lo sagrado y que es configurado posteriormente en las distintas formas de representación de lo divino.

Pero, en realidad, los cuatro aspectos del Misterio que hemos enunciado no agotan su «naturaleza» en cuanto realidad determinante del ámbito de lo sagrado. Todos ellos expresan y matizan la trascendencia del mismo, pero el Misterio religioso no se define tan sólo por su trascendencia. La experiencia religiosa lo descubre como una trascendencia activa, como un Misterio que interpela o, con un término que el hombre religioso emplea con frecuencia, como un Dios vivo. Así pues, para comprender —en el sentido fenomenológico del término— el significado del Misterio religioso deberemos referirnos también a este nuevo aspecto.

- El Misterio como trascendencia activa

Los dos aspectos más importantes comunes a todas las configuraciones religiosas de la divinidad en los que se manifiesta de forma particularmente clara el carácter activo del Misterio.

- El Dios del destino y la idea de Providencia. La Providencia que, antes de ser un atributo de Dios en las religiones que poseen una idea de la divinidad muy elaborada racionalmente, constituye, según Ed. O. James, una de las primeras representaciones de la divinidad. La

providencia en el sentido de fuente trascendente de bienes para la existencia, con la cual es posible la comunión de manera que la vida pueda ser sostenida y renovada constantemente por ella. Para responder a las condiciones de la religión, la noción de Dios providencia debe ser «la afirmación de una realidad sobrenatural capaz de responder a las necesidades humanas, fundamento objetivo y rector del universo, fuente personal, conservador del valor, norma suprema de conducta y objeto de adoración, guía del hombre desde la cuna a la sepultura y esperanza de inmortalidad»

- Representación personal del Misterio. El hecho de que pueda hablarse de representación personal del Misterio sin que sea necesario que esa representación aparezca como espiritual nos indica que lo esencial en la representación no es la atribución a la realidad representada de las propiedades «espirituales» características de la persona humana. Lo esencial en ella es la cualidad de la relación que se establece entre la realidad representada y el hombre.

Resumiendo, el Misterio, es decir, lo divino ha aparecido como la realidad totalmente otra en relación con todo lo mundano, absolutamente superior al hombre en su ser, su valor y su dignidad, que le concierne incondicionalmente y exige de él una respuesta activa y personal.

#### **4.1.2.2.3 LAS MEDIACIONES OBJETIVAS DE LO SAGRADO**

Con esta expresión nos referimos a la múltiples realidades mundanas de todo tipo a través de las cuales el Misterio se ha manifestado al hombre y en las cuales el hombre ha reconocido su presencia. Hemos visto hasta ahora que la trascendencia constituye la realidad determinante de lo sagrado; hemos podido ver también que esta trascendencia mantiene una relación constante con el hombre y que sin ella no surgiría el ámbito de lo sagrado. Pero para que esta relación entre el hombre y la absoluta trascendencia sea posible son necesarias mediaciones, sin las cuales serían imposibles tanto la presencia del Misterio en el orden intramundano como la toma de conciencia de esa presencia por parte del hombre y su respuesta a la misma.

Partiendo de la noción de lo sagrado como orden diferente y superior de realidad y de la noción de hierofanía como manifestación de la realidad trascendente en una realidad mundana, Mircea Eliade describe lo esencial de la estructura de la hierofanía en estos términos: «Lo sagrado se manifiesta en un objeto profano». Lo que revela toda hierofanía, incluso la más elemental, es justamente «la paradójica coincidencia de lo sagrado y lo profano, del ser y del no ser, del absoluto y de lo relativo, de lo eterno y del devenir». Esta coincidencia de lo sagrado y lo profano realiza, pues, «una ruptura de nivel ontológico», que está implicada en toda hierofanía en cuanto que ésta muestra la coexistencia de las dos esencias opuestas «sagrado y profano, espíritu materia, eterno y no eterno», Pero lo paradójico, concluye Eliade, «no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en piedras o en árboles, sino el hecho mismo de que se manifieste y, por consiguiente, se limite y se haga relativo » .

Con la última expresión nos permite Eliade interpretar lo que él llama «lo sagrado» como «el Misterio», la trascendencia o «lo divino», y «lo profano» como el orden de la realidad puramente mundana. A partir de esta trasposición terminológica, las hierofanías podrían ser interpretadas como el conjunto de realidades de todo orden presentes en el mundo de las religiones y que coinciden en la función de presenciar en el orden mundano para el hombre esa realidad perteneciente a un orden de ser enteramente diferente que hemos designado hasta ahora con el término de Misterio.

El hombre no crea las hierofanías como no crea los símbolos verdaderos. La realidad simbólica parece «predestinada» para serlo. No en el sentido de que una propiedad suya encarne de manera especial la realidad de otro orden a la que remite, sino más bien en el sentido de que, cuando el hombre vive su relación con ella como símbolo, percibe inmediatamente que la referencia de esa realidad visible al orden de lo invisible no es fruto de una decisión convencional

de su parte, sino de una relación de esa realidad invisible con su propia existencia, relación de la que él no dispone en absoluto, sino que le habita y le precede y se hace presente para él justamente en la mediación de la realidad simbólica.

## **4.2 Mircea Eliade. Tratado de historia de las religiones 25-61.**

(M. Eliade, Tratado de historia de las religiones, Cristiandad, 1981, pp. 25-56).

### **4.2.1 EL HECHO RELIGIOSO**

El hecho religioso es una parte de la historia humana porque es una parte irrenunciable de la personalidad del hombre. Existe un dato empírico. Allí donde se encuentra actividad humana, por primitiva que esta sea, se encuentra el hecho religioso.

Desde los albores de la civilización, la religión ha jugado un papel importantísimo tanto en la vida privada de las personas como en el conjunto de la sociedad. En tiempos prehistóricos, los restos de pinturas de animales en cuevas del Paleolítico, por ejemplo, nos sugieren rituales religiosos que pudieron haber sido utilizados para asegurar el éxito en las cacerías. Una necesidad similar de invocar un poder sobrenatural se sentía en las comunidades agrícolas posteriores, cuyos rezos y rituales estaban encaminados a asegurar una cosecha abundante o lluvias suficientes para que la tierra fuese fértil.

La religión se preocupa de los hechos fundamentales de la existencia humana, planteando cuestiones y temas cruciales como la creación del mundo, el significado de la vida, la vida después de la muerte, el comportamiento ético y la felicidad personal. La religión no ha sido nunca un asunto meramente cerebral, preocupada sólo por ideales abstractos. Ha sido, y sigue siendo, la savia vital de las sociedades de todo el mundo, proporcionando a los pueblos rituales de gran significado, festivales coloristas y peregrinajes a lugares sagrados, alguno de los cuales serán materia de explicación en este curso.

Aun cuando la religión posea su lado oscuro y pueda usarse para apoyar la intolerancia y el nacionalismo desenfrenado, su capacidad para inspirar actos de solidaridad y grandes obras de arte no tiene rival. Manuscritos iluminados, música, pintura, estatuas, poesía, mezquitas, catedrales y templos son sólo algunas de las cotas más altas de la civilización.

A lo largo de este curso se presentarán las grandes creencias del mundo actual y del pasado y se explicará cómo surgieron estas religiones, cómo se desarrollaron y cuáles son sus ritos, rituales y creencias básicas. Haremos especial hincapié en la concepción de divinidad que tiene cada una y sus relaciones con ella, sus fuentes sagradas y sus prácticas religiosas como manifestación de su fe.

Por contraste se irá desgranando el fenómeno de la "anti-religión", que hoy como ayer, bajo capa de nuevos movimientos religiosos encierran esquemas poco asumibles.

Como se ve el hecho religioso es múltiple y variado, incluso cambiante, por lo que todas las "religiones" se desglosan en ramas colaterales, iglesias, tendencias, sectas, escuelas... que hacen del hecho religioso un auténtico mosaico, pero un mosaico lleno de vida. Podríamos perdernos en tal selva de creencias, dioses, doctrinas etc... pero lo cierto es que existe un hilo conductor, común a todas ellas. Este nexo de unión es lo que denominamos: "El Hecho Religioso".

#### **4.2.1.1 La experiencia de lo Sagrado:**

##### **4.2.1.1.1 "Lo sagrado":**

Poseemos, sin duda, alguna idea acerca de lo sagrado, pero conviene preecisarla. Han sido muchos los estudiosos que se han dedicado a ello en el último siglo. Como fruto de estos esfuerzos se ha logrado un cierto consenso respecto a qué significa, o qué tipo de experiencia humana nos referimos cuando mencionamos "lo sagrado".

- a) Sagrado es una palabra importante en la religión.
- b) Es incluso más importante que la noción de Dios. Una religión puede existir sin la concepción precisa de divinidad (Ej.:Budismo), pero no existe ninguna religión real sin la distinción entre 'lo sagrado' y 'lo profano'

A partir de este momento pasaremos a precisar aquellos términos que se anudan mutuamente usándose de forma indistinta: Lo santo, lo divino, lo religioso, lo trascendente.

#### **4.2.1.1.2 Tres aproximaciones a lo sagrado:**

A comienzos del s.XX aparecieron en Europa dos respuestas contrarias acerca de lo sagrado. Representan hasta hoy dos formas de explicar e interpretar lo sagrado.

Tres interpretaciones se van a hacer clásicas en las tendencias acerca de ¿cómo entender "lo sagrado"? . Son las interpretaciones de E. Durkheim, R. Otto y M. Eliade. Las tres grandes escuelas que intentan aclarar en qué consiste la experiencia religiosa y concretamente "lo sagrado" como fundamento de la misma además de remarcar lo sagrado como el fundamento de la religión

##### **E. Durkheim**

- En uno de los extremos se sitúa E. Durkheim, sociólogo francés, estudioso de las tribus primitivas de Australia central. Lo sagrado lo explica como: "una proyección simbólica de la identidad del clan o del grupo tribal". Es por tanto: Positivista y reduce la experiencia religiosa a sociología.
- Lo sagrado en las teorías sociológica y etnológica (Escuela de Durkheim)
  - Indagan en las denominadas sociedades primitivas o arcaicas el lugar de nacimiento de lo sagrado y de la religión elemental.
  - Son deudores de la "cultura positivista y evolucionista" predominante a finales del siglo XIX.
  - Se orientan a descubrir el elemento constitutivo, fundador, de lo sagrado en el interior de la sociedad, sin hacer referencia a una realidad independiente de esta, trascendente y sobrenatural. Se presenta como un conjunto de fuerzas creadas por la sociedad, un producto de la conciencia colectiva, es decir, el conjunto de creencias, sentimientos comunes, existentes entre los miembros de una sociedad.
- La acción colectiva del clan es la que suscita la sensación de poder, de fuerza misteriosa, de lo sagrado. Esta potencia sagrada, manifestación de la sociedad como conjunto, se traspa, en un segundo momento, al tótem, que es el cuerpo visible de lo divino. Se ve, de esta manera; cómo el clan es lo que está en el origen de lo sagrado y de la religión.
- Las prohibiciones o tabúes tienen este mismo origen: lo sagrado -el clan y su organización social en cuanto simbolizado y expresado por el tótem-, que asegura la integridad de las instituciones y la regularidad de los fenómenos sociales, declarando todo lo anormal, insólito, diferente, como manifestación sagrada. Es decir, lo sagrado establece en la sociedad la diferencia con lo profano.
- El culto también está originado por la sociedad que crea lo sagrado. Es la sociedad en cuanto recreada ritual y simbólicamente en acciones colectivas.
- El individuo percibe ahí la experiencia de lo sagrado en cuanto salvación.

Lo sagrado, en suma, para la escuela durkheimiana, es una categoría fundamental de la conciencia colectiva que tiene su origen en la sociedad. El tratamiento sociológico (durkheimiano) es, por tanto, reductivista: tratar el fenómeno religioso únicamente desde sus dimensiones sociales y culturales como si se agotara en ellas. Lo sagrado aparece como un producto de la sociedad que se convierte en medio para el mantenimiento y prosecución de la misma. La religión en esta concepción no pasa de ser una administración de lo sagrado.

## Rudolf Otto

- En el otro polo se encuentra R. Otto, alemán, teólogo e historiador de las religiones. Para él, lo sagrado es: "un poder que se sitúa más allá del ámbito de lo humano". Se mueve en la línea fenomenológica, exalta la experiencia, el fenómeno.
- Lo sagrado en la fenomenología de R. Otto (Escuela de Marburgo). Se puede denominar a esta corriente como una psicología fenomenológica de la religión, que busca describir la estructura de las reacciones humanas ante la experiencia de lo sagrado o santo.
- "Misterium": La presencia de lo "numinoso". Es un poder o cualidad que está más allá del individuo, que trasciende la experiencia de cualquier ser humano. Es una realidad trascendente. Es algo totalmente otro. No es producto del individuo, sino el objeto de su experiencia religiosa. Lo numinoso es profundamente humano, pero sin embargo no es universal en cuanto experiencia. Algo misterioso, experimentado por el ser humano (el mismo R. Otto invita al lector que no sepa de la experiencia exclusivamente religiosa a no proseguir la lectura de su libro so pena de no entender nada).
- "Tremens". La experiencia religiosa está ligada un estado de ánimo intenso, tremendo (en la línea de lo sobrecogedor) que hace tambalear los fundamentos del propio ser humano y le hace sentirse pequeño e inseguro. Lo tremendo no amenaza al hombre en lo que posee sino en su propio ser (en su raíz). Es por tanto un sentimiento de temor a lo desconocido, a lo inabarcable, a la divinidad (a lo totalmente otro).
- "Fascinans". El tercer aspecto, complementario en contraste armónico con el anterior, es que lo numinoso es fascinante (fascinans) y atrae, capta, embarga, fascina. Lo numinoso se manifiesta así como lo absolutamente fascinante, que produce en el hombre religioso una enorme atracción. Algo que deja al hombre literalmente "maravillado", "gozosamente desconcertado" ante tal apertura de horizonte. Lo "ordinario" queda así desplazado y descubre un nuevo orden de valores. Es la dimensión que arrebatada y hechiza al hombre, exaltándolo hasta el vértigo de la embriaguez el sentimiento religioso.

La vivencia de lo sagrado como "Misterium tremens et fascinans" aporta al hombre una tal confianza en él que descubre como su inseguridad (o limitación humana) se ve protegida por el Misterio. Se produce una ruptura doble: hacia el interior (una disposición interior, psicológica o vivencial) y hacia el exterior (una manifestación o rito de alcance social)

La aportación de Otto ha influido en muchos estudiosos de la religión (entre ellos Mircea Eliade) y ha proporcionado una descripción de la experiencia religiosa que, en sus aspectos fundamentales recuerda que la experiencia humana se debate entre lo anonadante y lo atractivo, los aspectos positivo y negativo del poder de lo sagrado.

## Mircea Eliade

Añadamos una tercera opinión más en la línea de Otto que en discrepancia con él: Mircea Eliade. Pensador nacido en Rumanía y nacionalizado en EE.UU., es el representante de la corriente hermenéutica, conectada con la fenomenología y la historia de las religiones.

- La aportación hermenéutica de Mircea Eliade (Escuela de Chicago) .
  - Podemos denominar a este intento de "hermenéutico (=explicativo)" por integrar y articular las diversas aportaciones y métodos de las disciplinas que abordan el estudio del fenómeno religioso (histórico, sociológico, psicológico, etnológico). Eliade insistirá en que lo fundamental no son las tipologías, los esquemas, sino entender su significación. Por esta razón, «en último término, el historiador de las religiones no puede prescindir de la hermenéutica»
  - Eliade utiliza la palabra sagrado con las mismas connotaciones que Otto para lo santo. Está de acuerdo en que lo sagrado es una realidad absoluta que trasciende el mundo, y añade: "pero que se manifiesta en él".

- Lo sagrado es visto, por Eliade, como un modo de ordenar el espacio, el tiempo, la ciudad, el cosmos, el trabajo y el ocio etc. Es decir, es un modo de ordenar y dar sentido a la vida humana en todos sus aspectos fundamentales. De aquí que «lo sagrado y lo profano constiuyan dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de la historia».
- Al ser lo sagrado algo que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él, habrá que estar muy atento a estas manifestaciones de lo sagrado. Eliade ha propuesto el término de hierofanía para denominar al acto de esta manifestación. Hierofanía quiere decir simplemente: que «algo sagrado se nos muestra».
- La historia de las religiones es una enorme acumulación de hierofanías: desde las más elementales (por ejemplo la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema (que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo) no existe solución de continuidad.
- Y Mircea Eliade dirá que, en el fondo, se trata siempre del mismo acto misterioso: «la manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano"» .
- Al manifestarse lo sagrado en esos objetos, éstos adquieren una dimensión sacral, que los hace mediadores de lo sagrado.

El estudio de la religión es, pues, fundamentalmente, el estudio de lo sagrado; por tanto, según Mircea Eliade, el estudio y comprensión del significado de estas hierofanías (su descubrimiento y ocultación, el cambio de mediadores o símbolos de estas manifestaciones, su camuflaje, degradación, desvanecimiento, etc.).

#### **4.2.1.2 La estructura del Hecho Religioso:**

Aunque las religiones son muy numerosas todas ellas tienen algo en común que las define como tales religiones y que las diferencia de otras manifestaciones, timos o sucedáneos. Estos rasgos forman la estructura (elementos comunes y definitorios del Hecho Religioso):

- a) El ámbito de lo sagrado
- b) La actitud religiosa
- c) Las expresiones de la actitud religiosa
- d) La manifestación de lo Sagrado (hierofanías)

Partamos del hecho que no existe "La Religión" (así en abstracto), sino sólo existen "las religiones" históricas (o respuestas del hombre a través del tiempo). En todas ellas hallamos unos elementos comunes que es lo que llamamos "estructura de una religión".

Nuestra intención al abordar una descripción del fenómeno religioso se topa con la imposibilidad de captarlo desde un sólo ángulo por lo que hay que abordarlo desde varios aspectos a la vez. Aspectos plurales que se complementan entre sí.

##### **4.2.1.2.1 El ámbito de "lo Sagrado"**

Hay una auténtica "atmósfera", un "clima" que baña a los fenómenos religiosos. Esta atmósfera no es algo real( un conjunto de actos) sino una forma peculiar de ser y de aparecer. Es algo muy vago (difícil de captar) ya que no son elementos sumados sino una forma de organizarse. Es algo parecido a la estética de un cuadro abstracto, por ejemplo, que no consiste tan solo en los colores y las formas existentes en él sino a cómo estas se organizan y contrapesan entre sí para que sean artísticas. No todo el mundo es capaz de captar dicha belleza, se necesita un mínimo de sensibilidad. Veamos los rasgos básicos de lo "Sagrado" y luego como se organizan.

### **Rasgos de "lo sagrado":**

Una característica de las religiones es la oposición "sagrado-profano". ¿Qué es lo que los distingue?

Es superior: Una característica de las cosas sagradas es que son superiores a las profanas, tienen más poder y más dignidad. No es, de todos modos, ésta una característica muy determinante. Más bien se trata de un criterio muy general e impreciso.

Está a otro nivel: Hay tanta diferencia entre lo sagrado y lo profano que, con frecuencia, la oposición se convierte en antagonismo. Es una heterogeneidad absoluta. Las fuerzas de uno y otro ámbito son de distinta naturaleza y cada religión las entiende a su modo. Para pasar de un ámbito a otro, las religiones elaboran complicados ritos de iniciación.

Cada religión es, pues, una estructura organizada en torno a un grupo de cosas sagradas, con sus creencias y ritos, y todos sus elementos mantienen entre sí relaciones de coordinación y subordinación.

### **La "Ruptura de Nivel"**

Este es un concepto muy bien expresado por Mircea Eliade. Consiste en una ruptura que se establece con la vida "ordinaria". El hombre religioso se comporta de una manera diferente al resto de humanos o incluso él mismo se muestra diferente cuando no se compromete religiosamente. La vida "ordinaria" con sus facetas de subsistencia biológica, de relación social con el mundo que le rodea y de interpretación intelectual buscando el sentido de este mundo, obliga al hombre a zambullirse en la vida "intra-mundana".

Así pues, la Religión obliga al hombre a introducir en su vida un "supra" y un "prius" (lo sagrado) que desplazará lo intramundano a un segundo plano. El hombre comenzará así a existir de una "forma nueva". Se trata del mismo mundo pero vivido de otra manera. Es una nueva dimensión, un nuevo eje.

### **Signos de "ruptura de nivel" que comporta lo sagrado:**

1) La experiencia de lo "sagrado": Es la vivencia del "mysterium tremendum et fascinans" (ver 1.1.2.). La religión así vivida se convierte en una vivencia humilde y exultante a la vez que galvaniza al ser humano de tal manera que se convierte en apasionante. Es una clave positiva y abierta que personaliza y hace feliz a quien la experimenta.

2) Los ritos de iniciación (rupturas de alcance social): Mircea Eliade en su libro "Lo sagrado y lo profano" expone que dichas ceremonias iniciáticas son una manifestación religiosa prácticamente universal. Existen dos grandes formas que destacan por sí mismas:

- Ritos de pubertad: Donde el joven se pone a vivir la divinidad, la sexualidad y la sociedad incorporándose a una experiencia existencial con su iniciación.
- Ritos de muerte: que suponen el fin del hombre natural para pasar a una nueva forma de existir.
- En ambas formas se necesita romper con la forma ordinaria de ser y de existir para comenzar a ser y a vivir de una manera enteramente nueva.

3) La conversión y la iluminación (rupturas interiores):

Los ritos iniciáticos suponen este estado de ánimo sin el cual es imposible lograr "el paso de un modo de ser a otro". "Sustituir una forma de ser por otra nueva" es lo que llamamos conversión. Es una actitud o, más bien, una auténtica revolución interior.

Dicha ruptura constituye un hito en la vida del convertido. Con frecuencia es una fecha que le recuerda el inicio de una total renovación (que surge tras una crisis radical y dolorosa). Es un renacimiento.

Dicha conversión ilumina el camino del hombre y constituye el fruto de "la llamada de Dios" al hombre. El hombre ha devuelto su respuesta (activa) con "fe" y "obediencia". El hombre renuncia a vivir su vida intramundana por otra de horizontes más amplios (iluminación, liberación, salvación...). Para conseguir la meta el hombre se ayuda de técnicas y prácticas (de autocontrol, ascéticas, yoga...).

## 4.2.2 LA ACTIDUD RELIGIOSA

Para que exista religión no basta con que el Misterio aparezca en la vida del hombre sino que exige una respuesta (precisa y concreta). No hay, pues que confundir religión con temor, acción presa del pánico, huida de la realidad... ya que estas reacciones se decantan hacia el olvido, el desánimo, el acomplejamiento que son reacciones incapaces de llenar el horizonte ilimitado del numinoso.

### 4.2.2.1 Rasgos de la actitud religiosa:

- El reconocimiento del misterio. Es un "descentrarse" (del centro del hombre al centro del Misterio) pero en el que el hombre no debe abdicar nunca de su condición de hombre, de ser libre y autónomo. Si renunciara a ello la experiencia sería destructiva (que es lo que caracteriza a numerosas sectas-destructivas o NMR en la actualidad). La religión vocea que el ser humano no es incompatible con el reconocimiento de un Dios superior a él y que el hombre como ser libre no muere en relación con la divinidad.
- La búsqueda de la propia salvación. El reconocimiento del Misterio comporta un nuevo aspecto: no supone una pasiva renuncia al ejercicio de las posibilidades humanas sino todo lo contrario. Exige la puesta en marcha de todas las posibilidades humanas como único medio de vislumbrar el "más allá" de sí mismo, que se anuncia con la aparición del misterio. Exige superar las limitaciones (las fronteras finitas) hacia la infinitud. La actitud religiosa no es una barrera que encierra el hombre sino una ruptura de todas las barreras que supone el carácter finito del mundo. Es hacer viable el ansia de infinitud que toda persona humana lleva impresa en su interior.

Así, pues, la actitud religiosa es una "actitud salvífica", un "evangelion" (una buena noticia), una experiencia que da color y sabor a toda la existencia humana ("como el mar inmenso, está todo él penetrado de un sólo sabor, el sabor de la sal, así este sistema está penetrado de un solo sabor, el sabor de la sal".- Buda)

### 4.2.2.2 Actitudes no religiosas

Salta a la vista que la religión se distingue de dos fenómenos aparentemente parecidos a ella, pero radicalmente distintos: la Idolatría y la magia.

- La idolatría: Consiste en tomar por absolutas realidades de nuestro mundo, cosas que no son sobrenaturales. Son los ídolos. Ni decir tiene que en las auténticas religiones, el Misterio Ultimo es, como hemos dicho, una realidad sobrenatural.
- La magia: Es una técnica para dominar lo oculto, lo que de primeras escapa "al poder" de la mano del hombre. La magia pretende ser un poder para orientar las fuerzas ocultas según la voluntad del que la practica. A veces las prácticas religiosas pueden parecer prácticas mágicas, o pueden ser tomadas así por algunos, pero en estos casos no estamos ante una religión auténtica o ante una experiencia religiosa auténtica. La religión no somete al Absoluto al hombre sino lo contrario.

- Relaciones entre Magia y Religión. G.Widengren opina que "Religión y magia subsisten una al lado de la otra como dos reacciones psíquicas diametralmente opuestas. En la religión, el hombre percibe su dependencia del poder determinante del destino en la existencia; en la magia, piensa ser él mismo ese poder o al menos poderlo controlar..." Dos principios distintos inspiran, pues, la magia y la religión. Ello explica la hostilidad que ha existido desde siempre entre magos y sacerdotes. Frazer considera que en un primer momento el hombre se servía tanto de conjuros y encantamientos como de oraciones y sacrificios para conseguir sus propósitos. Practicaba, pues, simultáneamente ritos religiosos y mágicos.

Esta mezcla de magia y religión todavía se encuentra en muchos lugares de la propia Europa. Entre la gente sencilla y de baja formación religiosa se cree todavía que los sacerdotes por el mero hecho de serlo tienen poderes especiales. Existen muchas "devociones populares" que creen que algunos santuarios o culto a las imágenes tienen tal eficacia que Dios se ve obligado a otorgar lo que se le pide.

La magia se mezcló con la religión desde antiguo, siendo una fuente de confusionismos. Parece ser que los estudiosos de estas manifestaciones opinan que la magia es más antigua que la religión. Obedece a un mundo de ideas más primitivo. La religión, en cambio, tiene como referente la acción de seres superiores al hombre. Concepción, por tanto, mucho más compleja. Por ello mientras que las prácticas de la magia son muy similares en todas partes, las creencias religiosas difieren enormemente, no sólo en distintos pueblos, sino también en las distintas épocas de un mismo pueblo.

"Es característico de la magia que se presente con formas exteriores tomadas de la religión, sigue opinando Widengren. Muchas veces puede ser muy difícil constatar si la actitud de una persona es mágica o religiosa. Es también significativo lo difícil que es a menudo trazar los límites entre oración y conjuro. En el fondo, la diferencia es completamente clara: la oración es dirigirse a la divinidad en cuanto determinante del destino; el conjuro es una fórmula mágica en la que el hombre da expresión a su propio deseo de ser él mismo el señor del destino."

## 4.2.3 LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

### 4.2.3.1 CARACTERÍSTICAS BÁSICAS:

La religión ha estado siempre presente en la historia del hombre de todas las culturas y de todas las épocas. Es lógico, pues, que haya suscitado curiosidad y que los filósofos se hayan preguntado sobre ella. ¿Por qué aparece la religión? ¿Qué papel desempeña en la vida del hombre? Intentemos expresar aquí algunos conceptos característicos de toda experiencia religiosa.

- No es filosofía: La experiencia religiosa no es simple conocimiento, como la experiencia científica, por ejemplo. Más bien, es todo lo contrario. El hombre religioso se siente sumergido en un misterio, y parte del supuesto de que la razón última de lo que existe escapa de su inteligencia. Su reflexión racional le lleva a demostrar no que su creencia en Dios es demostrable racionalmente sino que su creencia es razonable (o sea que no repugna a la razón).
- No es ética: La experiencia religiosa no es simple experiencia del deber moral. Aunque la vivencia de la religión lleva consigo un determinado comportamiento moral, el hombre auténticamente religioso se siente llamado a él porque se le presenta como la realización plena de sí mismo, como el camino hacia su fin último y no como imperativo impuesto por la divinidad. La fuerza ética de la religión no procede del imperativo del deber, sino del anhelo del hombre por lograr el fin para el cual existe.
- No es psicología: La experiencia religiosa no es simple proyección del "yo-ideal", motivada por un rechazo de la propia finitud. Como es lógico, al emplear el lenguaje humano y la mente humana, el hombre tiende a "representar" lo sagrado con categorías humanas, pero el hombre auténticamente religioso sabe que no es definible ni abarcable y que cualquier

"representación" cuya debe relativizarse. La experiencia religiosa asume, precisamente, la finitud humana y así la proclama.

- No es política: La experiencia religiosa no es simple sumisión a una determinada estructura social. Es evidente que el fenómeno religioso es un fenómeno social. La religión se vive en el interior de un grupo humano y el tipo de relaciones que establece entre las personas y los valores que propugna influyen en la sociedad. Y viceversa: las transformaciones sociales influyen en el fenómeno religioso. Pero la experiencia religiosa no brota de la sociedad sino del Misterio Ultimo. Por eso se transforma muchas veces en crítica a la sociedad. A lo largo de la historia ha habido hombres que, en nombre de su experiencia religiosa, han denunciado la injusticia y la opresión de un determinado sistema e, incluso, han llegado a romper con la misma sociedad. Baste citar a los profetas tanto de antaño como actuales.

### **4.2.3.2 Las expresiones de la experiencia religiosa:**

La experiencia religiosa se vive y se expresa a través de palabras, gestos, acciones, comportamientos... Vamos a analizar los elementos más típicos de la expresión religiosa. Hemos de advertir que todos ellos son "expresiones simbólicas" y, por lo tanto, si queremos entenderlos, no debemos quedarnos en ellos mismos, sino que debemos mirar hacia la realidad que simbolizan.

#### **4.2.3.2.1 EL MITO:**

El mito religioso es un relato, generalmente dramático, situado en un pasado remoto, que tiene como finalidad explicar el porqué y el para qué de lo que existe, referido al Misterio Ultimo.

Hay mitos de muy diversas clases: Los hay que se refieren a los orígenes de los dioses (teogonías) o del universo (cosmogonías) : otros son explicaciones de ciertos aspectos de la creación (mitos cosmogónicos) o del hombre (mitos antropológicos) o del fin del mundo (mitos escatológicos), etc...

Los mitos teístas, (por ejemplo, los mitos de creación y cosmogonías), tienen a la divinidad por objeto y expresan las relaciones fundamentales entre Dios, creador de todo bien, y el hombre, que sabe que el mundo pertenece a Otro.

Los mitos de la condición humana, (por ejemplo, la guerra, la técnica, el conocimiento superior, la caída: drama de la creación, el tema adánico de la desviación humana, representado en la mujer como lado débil del hombre, y la serpiente, símbolo de las diversas concupiscencias y del aspecto deforme de la culpa), describen la condición del hombre en sus funciones superiores, lo que le distingue del cosmos natural.

El mito órfico, centrado en la migración de las almas y en su reencarnación indefinida en los cuerpos, que son cárceles del alma...

Todos ellos tienen como función explicar el sentido de lo que el hombre encuentra en su existencia. Si nos quedamos sólo en el relato literario (la letra del mito), descubriremos que es una ficción, lo que se nos narra es un acontecimiento que no ha ocurrido así o simplemente se ha inventado de planta. Pero si atendemos al significado del mito, vemos que el mito es real, describe la realidad de la vida del hombre y proclama la verdad de esa realidad.

Por eso el mito es un relato en el que el hombre religioso se identifica siempre. En él ve reflejada su propia existencia y la entiende así, llena de sentido. El mito es el arquetipo de la existencia

#### **4.2.3.2.2 EL RITO**

Como hemos dicho antes, el hombre religioso se identifica con el arquetipo de su existencia, reflejado en el mito. Esa identificación no se produce sólo de forma subjetiva, sino que se expresa, se exterioriza mediante una serie de acciones y gestos. Son los ritos.

En las religiones, mito y rito aparecen íntimamente ligados. El mito es la palabra sagrada y el rito la acción que la hace presente aquí y ahora. O bien, al revés, el rito es la acción sagrada y el mito la palabra que la explica y la motiva.

- ritos de conjuro para alejar peligros o evitar daños (el ruido, el soplo, la saliva, el fuego, el agua y otros gestos)
- ritos de tránsito, que garantizan el éxito futuro de los momentos de transición de que se compone la vida natural (el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la muerte);
- ritos de sacrificio, introduce en el ámbito de lo sagrado una realidad profana (la "víctima") para consagrarla y que, al ponerse del lado de la divinidad, queda separada de sus usos profanos, con lo que queda asegurada la expiación y la comunión.

El mito expresa en palabras el mundo de lo trascendente y el rito la hace presente. Así, por el rito, el hombre transporta la propia acción y, en suma, la propia vida al nivel de lo sobrenatural. El hombre religioso cree en la "eficacia de los ritos", no porque se trate de una acción mágica, sino porque son el lugar de encuentro con lo trascendente y en definitiva, con el auténtico sentido de la existencia.

#### **4.2.3.2.3 LA ORACION**

La oración es la palabra por la que el hombre religioso eleva su mente, su corazón y todo su ser hacia el Misterio Ultimo en una alabanza, una súplica e incluso, a veces, en una queja. La oración es, probablemente, la expresión religiosa más típica y más auténtica. Es el reconocimiento más patente de que toda la existencia está referida al Misterio Ultimo.

La oración brota de un sentimiento de dependencia, pero en todas las religiones su lenguaje es más próximo al amor y a la poesía que al temor. Cuando hacemos un recorrido por todas las formas de oración que nos ofrecen las distintas religiones, vemos que el hombre religioso vive una serena confianza y una gran paz ante la divinidad.

Hemos de distinguir entre oración y "conjuro". El conjuro es una fórmula mágica, uno de los componentes imprescindibles en la técnica de la magia. La recitación del conjuro tiene como finalidad producir un efecto sobrenatural. A veces hay personas que hacen un uso mágico de la oración recitando sus fórmulas para conseguir "automáticamente" algo, pero está claro que no se trata aquí de una práctica religiosa. No es ése el sentido auténtico de la oración, ni siquiera en las religiones primitivas.

#### **4.2.3.2.4 LAS LEYES DE PUREZA**

Otro de los elementos que nos encontramos en todas las religiones es el conjunto de leyes de prohibición de "lo impuro" y de adquisición de la pureza. Veamos su sentido.

a) El "tabú" y la impureza:

- a. "Lo que -con la palabra indonesia adoptada por los etnólogos- se llama 'tabú' es precisamente esa condición de los objetos, de las acciones o de las personas 'aisladas', 'prohibidas' por el peligro que su contacto lleva consigo. En general es o se convierte en tabú todo objeto, acción o persona que aparezca poseída por la fuerza de naturaleza más o menos incierta" (Mircea Eliade)
- b. Mediante el tabú se pretende evitar ser contagiado o poseído por esa fuerza de naturaleza incierta. Se elude el contacto con situaciones objetos o personas que la tengan: se aísla a los muertos, a los enfermos, a la mujer en menstruación, a determinados animales, al sexo, a determinadas zonas geográficas...,son tabú.
- c. La persona que no observa el tabú (la prohibición) se convierte en impura. El hombre impuro es aislado a su vez. Pierde su capacidad de relación, incluso con el Misterio Ultimo, ya que lo divino es sobrenaturalmente puro, incontaminado, inmutable, santo.

b) Las leyes de pureza y la moral:

a. Paralelamente al 'tabú', encontramos en las religiones una serie de leyes para obtener la pureza requerida en el hombre. Tienen una doble finalidad:

- i. Establecer el orden perturbado por la trasgresión del tabú
- ii. Hacer al hombre capaz de relación con el Misterio Ultimo.

Podemos decir que todas las normas morales de las religiones tienen aquí su justificación. Incluso las normas de relación con el prójimo encuentran su explicación última en la necesidad de presentarse puro ante la divinidad.

Hay que acomodar la propia persona a la 'santidad' del Misterio Ultimo para poder relacionarse con 'él', para alcanzar la plenitud de la propia existencia. En el fondo, todo se reduce, como dice el libro del Levítico, a un solo precepto: 'Sed santos, porque yo, Yawé, vuestro Dios, soy Santo' (Lv.19,2)"

### 4.2.3.3 Mediaciones en que se hace presente el Misterio ("hierofanías")

Entendemos por "hierofanía" la manifestación de la realidad trascendente en una realidad mundana. "Lo sagrado se manifiesta en un objeto profano" (M.Eliade)

La existencia de las hierofanías es un hecho fácilmente observable en todas las religiones. Además de muy numerosas, esas realidades son muy variadas. Toda la historia religiosa es un proceso permanente de sacralización de determinadas realidades antes tenidas por profanas y de secularización de otras antes sagradas.

#### Clases de hierofanías

1. Tiene como lugar hierofánico principal objetos de la naturaleza (cielo y astros o tierra y fecundidad, principalmente). Ej: Es común en el animismo o religiones de pueblos primitivos.
2. Se realiza en la historia y los acontecimientos de un pueblo. Ej: Es el caso de la historia religiosa de Israel
3. Se materializa en la misma persona humana. Es el caso más extremo. Lo santo se presenta bajo el aspecto humano. Ej: Jesucristo (cristianismo)

La hierofanía es una limitación del Misterio. En todas las clases de hierofanía el Misterio se acerca al hombre, se mundaniza, se objetiva, se limita para ser captado mejor por este.. El Misterio se hace presente en las realidades hierofánicas, pero se hace presente como Misterio Es decir, no se convierte en objeto del mundo. Las realidades mundanas quedan así "transfiguradas"; son convertidas en símbolo de una realidad invisible que sin perder su condición invisible, se hace presente a través de ellas.

Es indudable que el hombre no inventa esos símbolos por completo, pero también parece claro que el hombre interviene en el proceso hierofánico proyectando sus categorías culturales y su experiencia interna en dichas exteriorizaciones.

Existen, también, otras manifestaciones relacionadas con el misterio hierofánico. En íntima conexión con las mediaciones en que el Misterio se hace presente al hombre se sitúan las expresiones de todo tipo en que el hombre manifiesta, y así vive y realiza su actitud interior de acatamiento y de adoración de ese Misterio. Así las diferentes capacidades del hombre hacen surgir manifestaciones de reconocimiento de la trascendencia.

- Su capacidad espacial provoca la creación de lugares sagrados, santuarios...
- Su capacidad temporal provoca tiempos litúrgicos o sagrados, fiestas...
- Su capacidad racional provoca doctrinas, dogmas, teologías...
- Su capacidad sentimental provoca fervores y emociones religiosas...
- Su capacidad social provoca grupos, comunidades, iglesias, sectas...

## 5 TEMA 5 . RUDOLF OTTO: PAUTAS PARA LA LECTURA DE “LO SANTO”

Véase el capítulo VIII de M. Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, 2.a ed., Madrid, 2006. El libro de Otto, *Lo santo*, es un clásico de la fenomenología de la religión. Se aconseja su lectura. También debería leerse el libro de M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Ed. Labor-Punto Omega, Barcelona, 1983.

### 5.1 LA CIRCUNSTANCIA HISTÓRICA

El autor de *Lo santo*, lo racional y lo irracional en la idea de Dios publicado en 1917, Rudolf Otto, acertó con la palabra justa, con la protesta necesaria, con el grito largamente esperado.

Otto pretende que lo santo se convierta en una categoría autónoma, más allá de la esfera de lo ético y lo racional. Para designar lo santo acude al término numinoso, el cual posee un doble carácter:

- Es *mysterium tremendum*, algo que aterra y estremece al ser humano, es lo totalmente diferente, lo que nunca coincide con el hombre ni con el mundo
- Es *fascinans*, algo singularmente atrayente, cautivador, fascinante, su presencia hace dichoso

Ambos aspectos, lo tremendo y lo fascinante, están indisolublemente unidos. Juntos constituyen el contenido de lo santo. El ser humano se siente misteriosamente rechazado y al mismo tiempo atraído por lo santo. Lo numinoso es para Otto el auténtico fondo de todas las religiones.

Decir religión en la Alemania de comienzos del siglo XX era nombrar a un enfermo Terminal, gracias a Feuerbach, Nietzsche, Engels, Marx.

Feuerbach la asoció con el término necesidad, indigencia, precariedad. La religión es una respuesta torpe donde las haya, al cúmulo de precariedades que ensombrecen la vida humana. Si el hombre no tuviera que morir no habría religión

- Marx la calificaba de opio para el pueblo

La religión es un hecho objetivo en el que alguien se encuentra con alguien o al menos con algo, es algo más que un sofisticado proceso de autoescucha. La teología protestante por aquellos días declinaba la teología liberal. Harnack rechazó la posibilidad de que la teología se abriese al estudio científico de las religiones no cristianas.

Los teólogos liberales centraron sus energías en mostrar el carácter absoluto del cristianismo. Frente a él palidecen las restantes religiones. Burtmann señala que Harnack no debió experimentar nunca el espanto, terror o estremecimiento. Terror que sí experimentaron Lutero y Kierkegaard, dos hombres cruciales en la génesis del pensamiento de Otto.

El principal representante de la teología dialéctica, Barth, sí tenía oídos para lo totalmente otro y se adentró en las profundidades del *mysterium tremendum et fascinans*. Sin embargo compartía el rechazo de la teología liberal hacia las religiones no cristianas. El cristianismo según Barth no es religión sino fe, y por religión entiende el esfuerzo humano para acceder a Dios. Un esfuerzo que el cristianismo nos ahorra, ya que en él es Dios quien toma las iniciativas y se nos hace cercano.

Desgraciadamente la teología católica tardó mucho en estudiar, reconocer y valorar a las restantes religiones. Hubo que esperar al concilio Vaticano II para que las religiones no cristianas tuviesen su oportunidad en la iglesia católica.

## 5.2 PERFILES BIOGRÁFICOS

Otto nació en 1869 cerca de Hannover, penúltimo de 13 hermanos. Su educación religiosa fue rigorista. Muy pronto se decidió a ser pastor protestante. Lo que más le preocupaba en sus primeras lecturas era que los protagonistas de las historias que leía fuesen piadosos y no fuesen católicos, judíos o paganos. Se negó a matricularse en la universidad de Gotinga, que le pareció excesivamente liberal y optó por la de Erlangen por su talante conservador. Otto deseaba era adquirir la munición conveniente para defender la ortodoxia.

Un profesor, Reinhold von Frank, le había contagiado el gusanillo del subjetivismo que Otto nunca abandonaría y le había hecho desconfiar de la fundamentación biblicista de la teología. Otro profesor, Seeberg le inculcó el mejor antídoto que se ha inventado contra la cerrazón intelectual y el dogmatismo: el estudio de la historia.

El resto lo hizo un nuevo retorno a Gotinga en 1891, donde Smend le reconcilió con algo en lo que hasta entonces el joven Otto sólo había vislumbrado peligros: la crítica histórica aplicada a los textos bíblicos. Admiró en él su respeto hacia los que pensaba de manera diferente y su reconocimiento por los logros ajenos.

Durante su formación Otto se abre a la historia del arte y a la música, lo que confirió acentos especiales a sus investigaciones sobre las religiones. Siempre se detuvo en sus expresiones plásticas, le apasionaba el proceso mediante el cual las representaciones religiosas se encarnan en formas concretas.

Lo santo no debe su inspiración a una sesuda reflexión de mesa de despacho, detrás hay viajes, paisajes contemplados en atardeceres maravillosos, encuentros con creyentes de muchas religiones, conferencias en lugares donde nunca antes había hablado un estudioso cristiano, vivencias inolvidables y experiencias que marcan, participación en las más variadas liturgias. Lo santo es un libro teórico, pero avalado por una rica praxis de vida. Otto fue el primer teólogo convertido en viajero universal y algunos de estos viajes fueron decisivos en su vida.

De especial trascendencia fue el viaje que en 1911 le condujo a Tenerife y a África, fuertemente impactado por la recitación del "Santo, santo, santo" de Isaías en una sinagoga de Tánger. Se suele ver en esta experiencia el origen de *Lo santo*. Japón, China e India fueron otras tantas estaciones del peregrinar de Otto.

Otto se buscó un buen aval para la revalorización del sentimiento que él llevará a cabo. Lutero será su punto de referencia, tal vez el primer hombre moderno, adalid de la subjetividad, pocos hombres habrán experimentado con tanto estremecimiento como Lutero el *mysterium tremendum et fascinans*.

En 1899 edita Otto la obra de Schleiermacher *Sobre la Religión*. Discursos a su menospreciadores cultivados. La dota de una valiosa introducción y de un estudio síntesis final. Schleiermacher, padre de la teología protestante del siglo XIX, insiste en el sentimiento de dependencia absoluta, en el sentimiento y gusto del infinito. La religión debe ser del corazón. El hombre posee un instinto sagrado, una vivencia espontánea de lo divino. Schleiermacher será central en su vida.

"La filosofía de la religión de Kant y Fries y su aplicación a la teología", publicada en 1909, es una especie de manual, más cercano a Fries que a Kant, antesala de *Lo santo*. Fries había encumbrado el concepto de barrunto romántico, con su ayuda trascendemos la experiencia sensible y nos adentramos en profundidades vagamente presentidas. Otto buscará en la categoría de lo santo una especie de dato religioso originario que trascienda las concreciones empíricas de la religión y las explique. Es el a priori religioso un concepto que Otto considera poco feliz y ambiguo. Sin embargo acude a él.

Sorprende este recurso a un concepto tan lastrado teológica y filosóficamente. Barth lo rechazará con su energía acostumbrada. Su admisión significaría que el ser humano posee una

estructura religiosa a priori, un existencial religioso, una exigencia de revelación que dejaría de ser libre y gratuita. La trascendencia de Dios quedaría herida.

En el libro que estamos comentando, Otto entiende la categoría de a priori en el sentido trascendental que le asigna Kant; en cambio en *Lo santo* lo interpreta de forma empírica, existencial y emocional.

Las impresiones sensibles son estímulos para que lo numinoso despierte por sí mismo. Y lo que provoca ese despertar es una disposición latente del espíritu humano, una predisposición y propensión a la religión. Otto habla de presentimientos instintivos, de inquietos tanteos, de deseos vehementes, y finalmente de instinto religioso.

Husserl, fenomenólogo de la religión, después de leer *Lo santo*, escribió: Este libro tendrá un lugar tanto en la historia de la filosofía de la religión como de la fenomenología de la religión.

Algunos de sus críticos tuvieron siempre claro que su condición de teólogo está en el origen de las deficiencias que acusa su trabajo en el campo de la historia de las religiones, identificadas bajo el rótulo de etnocentrismo. Desde luego Otto estaba convencido de la verdad de su religión y defiende la superioridad del cristianismo sobre las demás religiones.

### **5.3 LO SANTO**

Söderblom reconoce en lo santo una mejor varita mágica que la idea de Dios para poner al descubierto lo común a toda religión. Este arzobispo luterano de Upsala insiste en que lo santo es el criterio central para determinar la esencia de la religión. Sin embargo el golpe de efecto vino de Mircea Eliade: Su éxito se debió sin duda a la novedad y a la originalidad de su perspectiva. En vez de estudiar la idea de Dios y de religión, Otto analizaba las modalidades de la experiencia religiosa.

Hegel ya había detectado un cansancio en la especulación sobre la idea de Dios, asigna a la naciente filosofía de la religión la misión de echarle un vistazo al hombre. Feuerbach se quedó solamente con el hombre en su conocida reducción antropológica. La idea de Dios comenzó a sufrir las penalidades de la antropologización.

Otto se arrima también al hombre: Le interesan sus sentimientos, sus experiencias, sus vivencias, sus presentimientos, sus anticipaciones, sus emociones, sus emociones. Desea sorprender al hombre en plena faena religiosa y describir qué siente. Se propuso estudiar lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Pero lo irracional salió completamente victorioso. En el primer capítulo se propone otorgar igualdad de oportunidades a lo racional y a lo irracional. Una religión racional es aquella que recurre al pensamiento, a la afirmación, al análisis y a la definición. Los elementos irracionales evitan que la religión se convierta en racionalismo, a su vez los elementos racionales preservan a la religión de caer en el fanatismo. La existencia de ambas especies de elementos formando una sana y bella armonía constituye el criterio propiamente religioso que sirve para medir la superioridad de una religión. Si se aplica esta regla el cristianismo resulta en absoluto superior a todas las religiones de la tierra. Sobre un fundamento profundamente irracional, se eleva el luminoso edificio de sus puros y claros conceptos sentimientos y emociones. Hay en el cristianismo una buena proporción entre lo racional y lo irracional.

Otto se descarrió ya en el primer capítulo, introdujo el concepto de alboroto místico. Lo santo es completamente inaccesible a la comprensión por conceptos, se sustrae a la razón, es inefable y no se identifica con la bondad moral. Quien no posea antenas para la profundidad irracional de la vida religiosa nunca podrá captar lo específico de la religión. Otto rechaza la investigación profana del hecho religioso, desde la profanidad no hay acceso a lo peculiar de la religión.

## 6 TEMA 6. SOCIOLOGÍA DEL HECHO RELIGIOSO

*Para preparar este tema recomendamos: 1) M. Hill, Sociología de la religión, Cristiandad, 1976, especialmente las pp. 15-70. 2) M. Meslin, Aproximación a una ciencia de las religiones, Cristiandad, 1978, pp. 89-118. 3) P.L. Berger, Para una teoría sociológica de la religión, Kairós, Barcelona, 1971, pp. 241-258. 4) M. Mauss, Institución y culto, Ed. Barral, Barcelona, 1971, especialmente los capítulos II y III. 5) J.M. Mardones, Sociedad moderna y cristianismo, Desclée, Bilbao, 1985. El ideal en este tema sería que el alumno, además de obtener una visión general de lo que es la sociología de la religión de la mano de Hill o Meslin, estudiase algunas páginas de Weber y Durkheim. De Weber recomendamos sus Ensayos sobre sociología de la religión, 3 vols., Taurus, Madrid, 1983-1988, especialmente las páginas 11-74 del primer volumen dedicadas a la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Son unas páginas magistrales que el alumno debería conocer. Recomendamos también M. Weber, Sociología de la religión, Ed. Istmo, Madrid, 1997. De Durkheim recomendamos, como lectura mínima, las páginas 21-42 de Las formas elementales de la vida religiosa, Ed. Akal, Madrid, 1982.*

### 6.1 APUNTES MIOS SOBRE LA ETICA PROTESTANTE Y EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO DE MAX WEBER

#### 6.1.1 PRIMERA PARTE. El problema

##### 6.1.1.1 II. El espíritu del capitalismo

No podemos definir este concepto histórico (o "delimitarlo"), ajustándolo al esquema *genus proximum, differentia specifica*, ya que su contenido lleva implícito un fenómeno cuyo significado está en su característica individual.

Un hecho histórico cualquiera nos mostrará otros aspectos "esenciales" de lo cual se deduce que, por "espíritu del capitalismo", no sólo debe entenderse lo que como esencial se revela para nosotros en esta investigación. Es una característica inherente de toda formación de conceptos históricos el hecho de que, para sus objetivos metódicos, no requiere ocultar la realidad en genéricos conceptos abstractos, sino que pretende articularla en concretos nexos genéticos de inevitables matices siempre individuales.

- Considera que el tiempo es dinero
- Considera que el crédito es dinero
- Considera que el dinero es fecundo y provechosos
- Considera que un buen pagador es amo de la bolsa de quien sea
- Las acciones de menor importancia que pueden pesar en el crédito de una persona deben ser consideradas por ésta.
- Debes manifestar en toda ocasión que no olvidas tu deuda

Benjamín Franklin nos amonesta con dichas máximas —de las cuales Ferdinand Kürnberger se burla cuando traza la semblanza de la "cultura americana" en una obra escrita con ingenio y saña, exponiéndolas como dogmas al pueblo yanqui—. Indudablemente, en este documento se trasluce "el espíritu capitalista"; sin embargo, no podemos afirmar que dicho texto abarque todo lo que debe ser considerado como tal "espíritu". Haciendo hincapié aún más en este pasaje. Comprobaremos que lo innato de la "filosofía del avaro" es el modelo perfecto a seguir del hombre honorable, merecedor de un crédito y, por encima de todo, la imagen de un compromiso de aquél, ante el atractivo —considerado como una meta— de multiplicar el capital suyo.

Dícese que Jacobo Fugger, en plena discusión con un socio que estaba decidido a dejar el negocio y lo incitaba a retirarse también —alegando que ya era suficiente lo ganado y debía ceder el campo para que los demás se beneficiaran— con testó a su interlocutor que “su opinión difería por completo y, que ganar cuanto le fuera posible era su aspiración”, dando por pusilánime la postura de su socio. Así, pues, existe una notable diferencia entre el “espíritu” de esta manifestación y la intención anímica de Franklin: la consecuencia que aquél atribuía al espíritu comercial, por más atrevido, y propenso además a una marcada indiferencia ética, consigue en Franklin la índole definida de una máxima de comportamiento con matices éticos. De este significado específico nos valemos cuando nos referimos al “espíritu del capitalismo”

Los principios morales de Franklin han sido desvirtuados enteramente, dándole un significado utilitarista, es decir, la moralidad se considera útil porque deriva en crédito.

La absoluta carencia de escrúpulos es una condición muy particular de países cuyo desarrollo burgués capitalista se muestra “retrasado” con respecto a la medida evolutiva del capitalismo en Occidente.

. Al quedar con libertad la afluencia económica inclusive hacia el interior de las organizaciones sociales, no continuó regularmente afirmándose, ni hubo una valoración ética del novedoso acontecimiento, antes bien fue tolerada en la práctica, habiéndosele calificado con indiferencia en cuanto a la moral o como algo censurable. Esta era la postura natural de la teoría ética y también la manera como el hombre se conducía en la práctica, en un término medio, en el precapitalismo de aquel tiempo —considerándolo desde el punto de vista que la utilización industrial racionalizada del capital y la organización racional del trabajo no eran aún las fuerzas sobresalientes, capaces de orientar y regir la actividad económica. Sin embargo, esta manera de conducirse fue, precisamente, lo que más dificultó en todas partes la lucha psicológica entablada con el propósito que el hombre lograra adaptarse a una supuesta economía capitalista ordenada.

En el curso de varios siglos se ha tenido como artículo de fe, que los salarios bajos son más productivos, es decir, que el rendimiento del trabajador va en aumento.

Pieter de la Cour expresó que el pueblo únicamente trabaja debido a que es pobre y en tanto lo sea.

Considerado en el terreno comercial, el salario bajo en el que se fundamenta el movimiento capitalista acaba por fracasar, cuando intenta conseguir productos que requieren un trabajo cualificado (intelectual), o bien el uso de costosas máquinas las cuales, debido a la ineptitud de aquel que las maneja, con facilidad quedan arrumbadas; el salario bajo no produce buen interés y tiene consecuencias opuestas a lo que se pretende.

En la actualidad, debido a la existencia de nuestras instituciones políticas, civiles y comerciales, con las normas industriales y con la estructura propia de nuestra economía, tendría explicación este “espíritu” del capitalismo, como consecuencia de la adaptación, conforme ya lo hemos señalado. Esta entrega a la “profesión” con afán de enriquecimiento es necesario al orden económico capitalista: él requiere de esta especie de comportamiento para con los bienes externos, de tal manera afín a dicha estructura, tan íntimamente ligado a las condiciones del éxito en la contienda económica tras la subsistencia, que ya es inconcebible no tomar en cuenta, actualmente, la necesaria conexión entre esa conducta práctica “crematística” y una específica “idea unitaria del mundo”. Ante todo, ya no es necesario tomar como punto de apoyo la aprobación de un poder religioso, y juzga todo influjo perceptible sobre la vida económica de las normas eclesiásticas o del Estado, como un impedimento.

La “concepción del mundo” marcha determinada por la suerte de los intereses político-comerciales y sociales. Aquel que no quiere o no es capaz de adaptar su comportamiento práctico a las condiciones del triunfo capitalista, ha de hundirse o, al menos, no progresa lo bastante. Pero todo esto existe en un periodo en el que el capitalismo moderno ha logrado el éxito, liberado ya de quienes vivieron asidos a él. Y de igual modo como pudo romper las cadenas que lo sujetaban a las viejas formas de la constitución económica del medievo, apoyado en el poder incipiente del Estado

moderno, así pudo haber ocurrido (diremos de paso) en sus relaciones con los poderes eclesiásticos. Nos toca, ahora, investigar en cuál caso y en qué sentido lo fue en realidad, pues casi no hace falta demostrar que la idea de enriquecerse como meta imprescindible en sí del hombre, como "profesión", estaba en contradicción con el sentimiento de la ética de largos periodos históricos.

Ciertos moralistas, particularmente de la escuela nominalista, admitieron como dadas las normas ya establecidas de la vida capitalista, procurando demostrar su calidad de lícitas, principalmente por la necesidad del comercio, justificando que tal desenvoltura de la "industria" se constituía en manantial legítimo de beneficio, consiguientemente irreprochable en cuanto a la ética; sin embargo, a un tiempo (en contra posición), el "espíritu" del beneficio capitalista continuó siendo considerado como turpitud por la doctrina dominante o, por lo menos, no le era posible valorarlo de manera positiva visto desde un plano ético. En este caso habría sido del todo imposible una doctrina "ética", como la de Benjamín Franklin. Los capitalistas leales a la tradición eclesiástica eran en su actividad un tanto diferentes a la ética en el mejor de los casos, un tanto aceptables.

### **6.1.1.2 III. Concepción luterana de la profesión. Tema de nuestra investigación**

Lutero consideraba que el trabajo en el mundo, no obstante por voluntad de Dios, es propio del orden de la materia, siendo la base natural requerida de la vida religiosa, incapaz de una valoración ética, como el hecho de comer o beber.

De acuerdo con Lutero, es ciertamente claro que a la vida monacal, además de faltarle valor para justificarse ante Dios, la sujeta un desamor egoísta que la desobliga del cumplimiento de los deberes en su paso por el mundo. Como contraste, aparece la idea, a un tiempo profana y religiosa, del trabajo profesional en calidad de evidente amor al prójimo, valiéndose de reflexiones que nada tienen de profanas, en extravagante oposición a los bien sabidos principios expuestos por Adam Smith posteriormente, quedando afirmado que la distribución de la actividad obliga a cada quien a trabajar para los demás. Pero este fundamento de naturaleza escolástica pronto desapareció y vino a quedar únicamente la tesis sostenida con firmeza de que la observación de los propios deberes en el mundo es la sola manera de complacer a Dios, y que El solamente le agrada eso y sólo eso, y que, en consecuencia, cualquier profesión lícita tiene ante Dios un valor absoluto por igual.

Indudablemente, el mundo entero está de acuerdo en que esta valoración ética de la actividad profesional lleva en sí una aportación, de las más importantes y sólidas de la Reforma, debida, principalmente, a Lutero

No se puede comprobar ninguna afinidad entre Lutero y el "espíritu capitalista" en el sentido que nosotros le damos ni en otro alguno.

Opuestamente a la concepción del catolicismo, lo característico y específico de la Reforma es el hecho de haber acentuado los rasgos y tonos éticos y de haber acrecentado el interés religioso otorgado al trabajo en el mundo, relacionándolo con la profesión. Y el desenvolvimiento de la idea estuvo particularmente ligado con el de las diversas formas de piedad en todas las iglesias reformadas.

Fue el que encauzó hacia una concepción religiosa similar, que cada quien procure su sustento, y sean los impíos quienes se impacienten por amasar dinero. Este es el sentido dado a todos los pasajes que se refieren, de una manera directa, al oficio o profesión en el mundo.

Lutero, según se va en marañando en las discusiones y negocios de este mundo tiene en más estima el trabajo profesional; siendo así, se vuelve a cada paso más clara la concepción de que el ejercicio de una profesión específica se convierte en una especie de mandato que Dios destina

a cada quien, exigiéndole continuar en el estado en que se encuentra situado por disposición de la Divina Providencia.

Profesión es algo a lo que el individuo debe someterse porque es una donación que la Providencia le ha otorgado, algo ante lo cual debe "allanarse", y tal idea establece la razón del trabajo profesional como misión, como la misión impuesta por Dios al hombre.

Habría de ser absurdo salir a la defensa de la tesis doctrinaria, según ella, el "espíritu capitalista" únicamente pudo surgir debido a la influencia de la Reforma y, entonces, el capitalismo sería un fruto suyo. Esta tesis queda refutada por el hecho de que mucho antes del movimiento reformista ya existían importantes formas de economía capitalista. Lo que se requiere dejar sentado es si las influencias religiosas tomaron parte, y hasta qué extremo, en los pormenores y el desarrollo Cuantitativo del "espíritu" relativo al mundo y cuáles son, en definitiva, los visos que la civilización capitalista les debe.

## **6.1.2 SEGUNDA PARTE. La ética profesional del protestantismo ascético**

### **6.1.2.1 I. Los fundamentos religiosos del ascetismo laico**

El protestantismo ascético ha contado básicamente con cuatro agentes: primero, el calvinismo, segundo, el pietismo; tercero, el metodismo, y cuarto, las surgidas del movimiento. Entre estos movimientos no hubo ninguna marcada oposición ni rigor, el metodismo se originó a media dos del siglo XVIII dentro de la Iglesia oficial anglicana. En el ánimo de sus fundadores no estaba la intención de formar una nueva Iglesia. En cuanto al pietismo, su nacimiento se produjo en el seno del calvinismo de Inglaterra y particularmente de Holanda. Tras una lenta serie de transiciones quedó enlazado a la ortodoxia hasta que, a fines del siglo XVII, por motivos dogmáticos, en parte, y por la habilidad de Spener, vino a incorporarse al luteranismo.

El movimiento ascético, al que nosotros llamamos "puritanismo", embistió contra las bases del anglicanismo en el conjunto de sus afiliados, y aun con más vigor en sus defensores más razonables. Las discrepancias dogmáticas se entrelazaban de tan diversas maneras que en la mayoría de las veces, a principios ya del siglo XVII, imposibilitaban la estabilidad de una corporación eclesiástica. Todas las manifestaciones de la conducta moral coinciden, simultáneamente, en la totalidad de las sectas cuyos orígenes ya señalamos, así sea de uno o de la mezcla de varios.

Después de tan perniciosas luchas, fueron desapareciendo las raíces dogmáticas de la moralidad ascética, que tanto diferían entre sí. No obstante, bastó el primer arraigue en aquellos dogmas para que sus huellas fueran profundas en la moralidad subsiguiente, diríamos "antidogmática"

El calvinismo constituye la idea religiosa que originó todas y cada una de las luchas relativas tanto a la religión como a la cultura de los pueblos civilizados más avanzados dentro del capitalismo. Su dogma característico consiste en la predestinación. El calvinista con su propia idea de Dios, realizaba el comercio aislado profundamente de su yo íntimo, pese a que para su salvación le era necesario ser integrante de la verdadera Iglesia.

## **6.2 SOCIOLOGIA DE LA RELIGIÓN**

[http://www.canalsocial.net/GER/ficha\\_GER.asp?id=11429&cat=religioncristiana](http://www.canalsocial.net/GER/ficha_GER.asp?id=11429&cat=religioncristiana)

Desde los orígenes de su historia, la Sociología se ha visto orientada hacia el estudio de los fenómenos religiosos. Partiendo de que la S. de la r., en general, pretende detectar, describir y explicar los elementos constantes existentes en la vivencia religiosa (doctrina, culto, ética, etc.) y analizar y explicar las interdependencias entre religión y vida social, puede definirse como la

Sociología especial que analiza y describe los elementos constantes de las religiones y la relación recíproca entre religión y sociedad, su interacción e interdependencia.

Para la escuela de Lovaina, el objeto de la S. de la r. es el estudio de las relaciones sociales y fenómenos religiosos. Según el esquema de De Volder, sus aspectos principales son:

- las formas o estructuras sociales de la vida religiosa (organizaciones varias, formas de autoridad, masas y élites, clases, órdenes, hermandades, etc.);
- las relaciones con estas estructuras;
- las relaciones entre las estructuras religiosas y las actividades profanas.

En esta definición aparece claro que el objeto específico de la S. de la r. no es dar soluciones a los hechos religiosos, sino sólo conocer empíricamente el hecho religioso en lo que tiene de social y externo. Es una ciencia positiva, no normativa, que se distingue de otras ciencias diversas que confluyen de alguna manera en el fenómeno religioso: Psicología religiosa, Historia comparada de las religiones, Etnología, Misionología, Sociografía religiosa, Geografía religiosa, etc. Es claro que dada la peculiaridad del hecho religioso y de la religión en general, donde los factores espirituales e internos son esenciales, los datos, estadísticas, etc., acumulados por la S. de la r. tienen siempre un valor enormemente relativo.

En las obras de autores católicos aparece frecuentemente una distinción entre S. de la r. y Sociología religiosa. Así, L. I. Lebreton dice: «Existe una diferencia notable entre la Sociología de las religiones, enfocada como una disciplina de observación de los hechos religiosos colectivos, cualesquiera que sean, considerándolos como hechos sociales rigurosamente, sin tener en cuenta su posibilidad de trascendencia, y la Sociología religiosa, que se dedica, en el interior del catolicismo, a percibir las razones de orden natural que facilitan o entorpecen el Reino de Dios». En la actualidad, cuando se habla de Sociología religiosa se suele identificar con la Sociología religiosa del catolicismo.

Siguiendo la línea positivista de Comte, Durkheim, creador de la escuela sociológica francesa, quiso explicar la religión como resultante y en función de circunstancias sociales exclusivamente. Para los positivistas, la religión sería «el reflejo de una sociedad hipostasiada, la fuerza que mantiene el espíritu colectivo y el sentimiento de solidaridad». El marxismo, con un criterio aún más estrecho, pretende explicar la religión con los esquemas apriorísticos del materialismo histórico, por razones de lucha económica; Marx presenta lo «religioso» como un subproducto de la Sociología positivista. En el seno del protestantismo alemán, un grupo de sociólogos encabezados por Mensching considera la S. de la r. como el estudio de los fenómenos sociológicos en el seno de la religión y las relaciones sociológicas de la religión. La problemática planteada por E. Troeltsch -y desarrollada de modo particular por Max Weber - de la interdependencia de la religión y de la ética calvinista y el origen del capitalismo, ha marcado una etapa importante en la S. de la r. En la segunda posguerra es difícil distinguir las escuelas y direcciones existentes dentro del campo de esta ciencia, ya que los sociólogos se han puesto en contacto unos con otros y han adoptado actitudes menos dogmáticas. Dentro de la escuela protestante, Troeltsch, Max Weber y Van de Leeuw estudiaron la Sociología de la moral, la economía, el arte, etc., atribuyendo a la religión una conexión estrecha con el tipo de cultura de los diversos pueblos.

Diversos autores, protestantes y católicos, se opusieron a las teorías de Mensching y continuadores, afirmando que, aun en su estructura visible, la Iglesia es esencialmente una institución divina que, en su esencia, origen y desarrollo, depende de una intervención divina y que ni siquiera las formas más externas tienen explicación plena con los estudios sociológicos. Como reacción contra los errores y desviaciones del positivismo y racionalismo de los sociólogos anteriormente citados, aparecen autores católicos que marcan nuevas orientaciones válidas a la Sociología de la religión.

Existen tendencias divergentes en relación con la naturaleza de la Sociología de la religión.

a) La tendencia teológica o teologizante. No admite otra Sociología religiosa que la basada en los datos de la Teología. En América, esta escuela está representada por el grupo del Syntheic School, encabezado por P. H. Furfey; dicho grupo se siente preocupado por las relaciones entre Sociología, Filosofía y Teología. En Europa, sobre todo en Alemania, algunos teólogos, como el prof. Monzel, se oponen a la Sociología religiosa como ciencia fenoménica y empírica, como reacción a la tesis de Max Weber, Troeltsch, I. Wach y Mensching.

b) La tendencia científica. Es una corriente general de sociólogos católicos que, partiendo de principios católicos, se pronuncian por una Sociología religiosa que admite un conocimiento sociológico de carácter empírico de los fenómenos religiosos. El prof. Le Bras, en París, y el canónigo Leclercq, en la Univ. de Lovaina, son los representantes genuinos de esta nueva corriente, que tiene abundantes seguidores.

c) La tendencia pastoral. Mientras para los Estados Unidos y los países sajones de Europa la S. de la r. ha sido objeto de investigaciones académicas por parte de científicos y profesores universitarios, en los países europeos de tradición católica ha sido obra principal de sacerdotes preocupados por una acción pastoral inmediata. La obra de Godin y Daniel, France, pays de mission, 1943, dio un impulso a esta tendencia. Desde entonces, muchos autores pueden encuadrarse en esta tendencia pastoral.

### **6.3 SOCIOLOGÍA DEL HECHO RELIGIOSO 133-155 (MARDONES)**

El análisis sociológico del hecho religioso tiene su primer gran exponente en Durkheim (Las formas elementales de la vida religiosa), una análisis certero de la forma en que las creencias y los ritos religiosos refuerzan la cohesión social. De ello deriva la superioridad de la conciencia social sobre la individual.

Weber distingue entre religiones tradicionales (conceptos mágicos) y racionalizadas para justificar el proceso de cambio religioso. El proceso de racionalización religiosa es debido al derrumbamiento del orden social y base de la creación de uno nuevo.

#### **6.3.1 Religión y sociedad moderna.**

La religión ocupa un puesto sensible en los pensadores sociales del XIX para hacer sus diagnósticos.

- Función integradora e imprescindible de la religión:
  - Tocqueville (la religión juega un rol fundamental en la coherencia de valores y comportamientos morales),
  - la ciencia puede sustituir a la magia y la religión en el campo del conocimiento, pero no en el campo socio cultural.
- Función de resistencia al cambio: la religión como rémora del progreso.
  - Feuerbach (hace vivir en una esfera irreal),
  - Marx (es un consuelo vano, herramienta de dominación de clase, superestructura).
- La religión y la constitución de la sociedad: Durkheim.
  - No hay sociedad sin religión. Lo profano no tiene la capacidad de vinculación social que realiza lo sagrado. Las diferencias entre moral y religión se difuminan.
  - Efecto salvífico y potenciador del individuo. Necesidad de codificación y simbolización de la experiencia social.
  - El problema para Durkheim es si se pueden sincronizar los cambios sociales con las instituciones religiosas.

- La religión productora de sentido. Weber:
  - la religión entendida como el repertorio básico de sentido último de la vida para los individuos. La religión está en la base del proceso de racionalización social: el protestantismo facilita el surgimiento de la ética puritana del trabajador austero, base del capitalismo empresarial. Al final del proceso de racionalización, la sociedad deviene autónoma de factores religiosos: se seculariza. La religión se desplaza a la esfera más íntima y privada del individuo. La religión y, sobre todo, sus instituciones juegan un papel necesario en la justificación de la sociedad.
- El oscurecimiento de la filosofía de la religión y el despertar americano.
  - El funcionalismo normativo de Talcott Parsons. La religión en norteamérica se ha visto siempre como un recurso o fuente de integración social. Parsons afirma que en todo sistema de acción las elecciones se realizan mediante normas y valores; la religión como fuente fundamental de valores juega un papel esencial.
  - Nueva interpretación del proceso de secularización: la religión ya no interviene directamente en la política, la economía o el cambio social, pero el sistema social en su conjunto sigue guiado por valores enraizados en la religión. La religión es efectiva en el sistema a través del individuo.
- El legado parsoniano.
  - O'Dea prosigue los dilemas de la institucionalización del sistema social parsoniano.
  - Bellah se preocupa por los factores motivacionales y normativos de la modernización en su estudio de la religión japonesa, establece la tesis de la religión civil en norteamérica que ha tenido gran resonancia.
  - Hammond, crítico y colaborador de Bellah, sostiene que la religión civil se encarna en muchas instituciones como la escuela o los tribunales.
- Modernidad y religión: P. Berger y Th. Luckmann.
  - Berger estudia las relaciones de la religión con el proceso de racionalización en la sociedad crecientemente secularizada de los 60's (Weber). Al pluralismo le sucede el relativismo objetivo y subjetivo con su carga de inseguridad en la conciencia humana. La ceguera para la trascendencia está acompañada de unas ansias de absoluto y la religión se constituye como un intento audaz de dotar de sentido a la sociedad.
  - Luckmann afirma que la religión, al perder peso social se invisibiliza y se refugia en el individuo, se privatiza. No hay pues un declive de la religión, sino una emergencia de la religiosidad personal en detrimento de sus manifestaciones públicas.
- La religión en la sociedad supercompleja.
  - Luhmann caracteriza la sociedad moderna por su diferenciación funcional en sistemas y subsistemas. La religión deviene un subsistema especializado cuya función es la de dotar de sentido y de definición a la sociedad cuyos sistemas son contingentes. Pero Luhmann sospecha que la religión no se adecua las necesidades que se le solicitan ni a nivel organizativo ni a nivel doctrinal.
- El futuro de la religión en las sociedades modernas avanzadas.
  - La desprivatización de la religión o el debate sobre la relevancia de la religión en la sociedad moderna actual.
  - Cuestionamiento de las tesis de secularización en los 70's y 80's.
  - Wilson: la religión no puede suministrar los valores y normas de legitimización social y se expandirá la trivialización de lo sagrado (horóscopos, videncias, etc.).
  - Bell juzga que existe una disyunción en la sociedad moderna entre los órdenes de la producción y el cultural con valores y lógicas radicalmente diferentes. La religión en este contexto tiene un papel fundamental, introduce el orden y las limitaciones en una cultura profanizada introduciendo los límites de lo traspasable socialmente.
- ¿Hacia una religiosidad de comunidades emocionales?

- Lyotard afirma que todas las utopías universalistas ilustradas se han visto truncadas, por tanto hay vivir pegados a lo contextual, a lo temporal.
- Ello llevaría aun agnosticismo generalizado, pero como ha señalado Hervieu-Leger puede conducir a una religiosidad emocional: a una mayor disponibilidad para la experiencia interior y emocional de lo religioso.
- El fundamentalismo o los defensores de dios en la sociedad moderna. El fundamentalismo religioso muestra una concepción del hombre y la sociedad bien determinadas, es político. Berger lo denomina contramodernización.
- Los nuevos movimientos sociales y la religión. Los NMS protestan por las contradicciones de la sociedad a la búsqueda de un estilo de vida más acorde con el ser y los valores postmaterialistas. Sentido de las teologías de la liberación. Sentido emancipatorio de la religión???

#### **6.4 Sociología de la Religión. Resumen de la obra de Weber**

En el campo de la Sociología uno de los máximos exponentes es Max Weber, pero su importancia trasciende los límites entre las disciplinas, siendo fundamental en casi todas las ciencias humanas, sin ir más lejos, por ejemplo la Historia.

Entre sus numerosas obras, hay una que merece la pena ser descrita especialmente, Sociología de la Religión. En este libro encontraremos un crítico análisis sobre la interrelación de los fenómenos religiosos con las estructuras sociales, siendo su principal prioridad el grado de importancia que tiene para el hombre la religión, y su estrecha relación con ellas, identificando así los tipos religiosos que él denomina "puros" y midiéndolos como posibilidades que se van realizando en diferentes grados a lo largo de la historia.

El texto se divide en tres capítulos y en cada uno de ellos se analizan diversos aspectos de la relación sociedad-religión, siendo los mismos:

1. Contribución a la sociología de las religiones mundiales
  - a. Weber explica las conexiones existentes entre la educación y la determinación de la vida en cada uno de los estratos sociales, pero observándolo desde el punto de vista de la confrontación entre las religiones de oriente y occidente, dando lugar a complejos sistemas de uniones, por lo que están estrechamente vinculados estos dos fenómenos al parecer, completamente desconectados entre sí.
  - b. Es decir, que muestra como las religiones han ido marcando con el paso del tiempo, las diferencias existentes entre las diferentes clases sociales, ya sea de manera indirecta como de manera directa, en un principio de culpabilidad religiosa que se puede ver a lo largo de la historia. Es una forma de afirmar lo que en gran parte quería explicar Nietzsche cuando mencionaba que las religiones no unían, sino que hacían al hombre más ignorantes favoreciendo así a unos pocos. Pero por supuesto, Weber no es tan crítico como lo era Nietzsche y no acusa las religiones de esa misma manera.
2. Tipología de la renuncia religiosa al mundo
  - a. Se centra en un análisis profundo entre las relaciones de tensión que existieron y existen entre la religión y casi todas las esferas sociales, comprendiéndose así la política, la economía, la intelectual, la estética e incluso la erótica. Y no es novedad, que para las religiones muchas actitudes del ser humano no son puras, y por ello es que la sociedad y al religión se encuentran confrontadas permanentemente.
  - b. Y si desean un ejemplo contemporáneo, los estudios de genética que llevan adelante los hombres de ciencia de todo el mundo, encuentran siempre la reprobación, principalmente de la Iglesia Católica que aún es el máximo exponente en cuanto a religiones. Y ni que hablar de los enfrentamientos ante propuestas de leyes de

permitir el aborto o de habilitar casamientos entre parejas homosexuales, dos signos que marcan claramente el correr de este último tiempo y que muchos Estados están permitiendo lentamente, enfrentándose así con los dogmas de las religiones.

### 3. Protestantismo y capitalismo

- a. Capítulo importante para comprender, no ya la relación existente entre sociedad-religión, sino a la misma historia y a la evolución humana.

Habla de la relación capitalismo-protestantismo y como se predica en los protestantes que el éxito capitalista será un mérito para el fiel de obtener el estado de gracia.

## 6.5 FUNCIONALISMO Y MARXISMO

Para los funcionalistas la religión mantiene la estabilidad social mediante la eliminación de la tensión que pueden perturbar el orden social. La religión es vista en una luz positiva, promover la armonía en la sociedad.

### 6.5.1 DURKHEIM

Durkheim define la religión como un "sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas." Para entender la religión, debemos entender los símbolos sagrados y lo que representan.

Estudió a los aborígenes de Australia a fin de comprender el papel de la religión en la sociedad. Los aborígenes fueron divididos en clanes y cada clan tenía un tótem con el que se identificaban. El tótem era el símbolo del clan, y solía ser un símbolo de la naturaleza que se tallaban en objetos utilizados en ceremonias sagradas.

Desde que el tótem estuvo involucrado en el ritual sagrado, era un símbolo tanto de la sociedad como de Dios, por lo que concluyó que los aborígenes adoraban a Dios y la sociedad. ¿Por qué la gente adoraba a la sociedad? Porque al igual que las cosas sagradas son superiores al hombre, la sociedad también lo era. En el culto, al hombre le resulta difícil dirigir sus ruegos hacia algo que es superior a él, así que los dirige hacia un símbolo.

Las críticas de Durkheim se fundamentan en que hay pocas evidencias que apoyen sus teorías en las subculturas de la sociedad actual.

### 6.5.2 Bronisław Malinowski

Como Durkheim, Malinowski estudió pequeños grupos de personas analfabetas. Sin embargo, concluyó que la religión es útil en momentos de estrés. Las situaciones en la vida que son más estresantes están rodeados por el ritual religioso, por ejemplo el matrimonio, la pubertad, la muerte.

Malinowski considera a la muerte como el acontecimiento más destructivo en la vida, ya que elimina un miembro del grupo social. Sin embargo, la religión es útil aquí desde el funeral ofrece la esperanza de vida después de la muerte y proporciona alivio. El funeral previene los trastornos sociales.

Malinowski, también se encuentra la religión útil cuando el resultado de los acontecimientos era imprevisible. Estudió la gente en las islas Trobriand, donde la pesca es muy importante. Antes de la pesca en el mar abierto, donde es muy peligroso, un ritual religioso se lleva a cabo para ayudar a lidiar con el estrés de la imprevisibilidad de lo que podría suceder.

### 6.5.3 Marxismo

Marx tenía una visión utópica del futuro en el que todas las personas serían iguales, porque el sistema de clases ya no existiría y nadie sería explotado.

Pensó que la sociedad se dividía en dos grupos, la clase obrera (proletariado) y la clase dominante (la burguesía). La clase dominante era la propietaria de los medios de producción mientras que la clase obrera sólo podía vender su trabajo a la clase dominante. La clase dominante explotaba al proletariado, pagándoles muy poco. El proletariado estaba alienado. Marx creía que la única manera de salir de esta situación era que el proletariado se levantara contra la clase dominante y se apoderara de los medios de producción. Una vez que poseyeran los medios de producción, las clases sociales, desaparecería y no habría necesidad de la religión, ya que sólo existía en las antiguas condiciones sociales.

Para Marx, la religión era una ilusión. Embota el dolor de la opresión del proletariado, pero al mismo tiempo que los ciega de su verdadera realidad. Por lo tanto, les impide ver lo que hay que hacer para poner fin a su explotación. La religión es una forma de control social de mantenimiento de los ricos ricos y los pobres pobres.

"La religión es el suspiro de la cultura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón y el alma de condiciones sin alma. Es el opio del pueblo".

La religión embota el dolor de la opresión de 4 maneras:

1. Promete una vida de felicidad eterna en el cielo, dando a la gente algo que esperar.
2. Puede ser recompensado por el sufrimiento.
3. "Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que un rico entrar en el reino de los cielos."
4. La religión ofrece la esperanza de que un día, la intervención divina va a resolver sus problemas.

La religión por lo tanto puede ser utilizada para justificar el sistema de clases sociales y su lugar en él.

## 7 TEMA 7. PSICOLOGÍA DEL HECHO RELIGIOSO

También aquí se debe procurar una visión general del tema y la lectura de alguna obra de Freud. Para la visión general recomendamos de nuevo la obra de M. Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, pp. 119-143. De Freud debe leerse *Totem y tabú o El porvenir de una ilusión*. Son excelentes las páginas dedicadas por Hans Küng a Freud en su obra *¿Existe Dios?, Cristiandad*, 1976, pp. 365-444. Otras obras que pueden consultarse: A. Vergote, *Psicología religiosa*, Taurus, 1973, especialmente la primera parte; E. Fromm, *Psicoanálisis y religión*, Psiqué, Buenos Aires, 1956; J. Kristeva, *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*, Gedisa, Barcelona, 1986; C. Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Ed. Paulinas, 1991; id., *Crear después de Freud*, Ed. Paulinas, 1992; C. Gómez Sánchez, *Freud, crítico de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1997; id., *Freud y su obra*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002; L. Duch, *Antropología de la religión*, Herder, 1997.

### 7.1 APUNTES MIOS SOBRE ¿EXISTE DIOS? DE KÜNG

#### 7.1.1 EL ATEISMO PSICOANALÍTICO

las convicciones de fe no tienen arte ni parte en las cuestiones físicas o médicas; la causalidad mecánico-natural debe investigarse hasta el final sin prejuicios filosófico-teológicos; no hay actividad de la conciencia sin actividad del cerebro, como tampoco se da un alma contrapuesta e independiente del cuerpo; la religión nada tiene que ver con la ciencia y, de ser algo, es asunto privado.

Ludwig Büchner publica *Fuerza y Materia*, la biblia de

lucha de la nueva visión científico-materialista del mundo: ¡Por la interacción de los elementos materiales y sus fuerzas se explica la totalidad del mundo y hasta el espíritu del hombre! ¡Dios es superfluo!

##### 7.1.1.1 De científico a ateo

Fueron sobre todo los innovadores avances de las dos ciencias médicas fundamentales, la anatomía y la fisiología, junto con la patología (por el momento prescindimos del darwinismo), los que favorecieron lo que podría llamarse un *materialismo médico*. Unidad del alma humana. ¿¡Es la Reforma, por tanto, el comienzo del materialismo alemán!? En cualquier caso, para Feuerbach resulta claro en este momento: el médico es por naturaleza ateo<sup>8</sup>.

En la segunda mitad del siglo XIX, efectivamente, la medicina es de máxima importancia para el ateísmo materialista: un ateísmo. Dos tipos de experiencias antirreligiosas dejan en Freud profunda huella: las experiencias con el ritualismo y el antisemitismo. Freud escribe en 1907 su primer trabajo sobre religión con el título *Actos obsesivos y prácticas religiosas*<sup>19</sup>. En él conceptúa «la neurosis obsesiva como el equivalente patológico de la formación de la religión» y, a la inversa, califica «la religión de neurosis obsesiva universal»<sup>20</sup>.

Sin embargo, todas estas experiencias negativas con la religión, por más que desacrediten al cristianismo, no tenían necesariamente que haber conmovido a Freud en su fe —¡judía!— en Dios. ¿Cómo llega, pues, a ello?

La fisiología

mecanicista acaba con la filosofía idealista de la naturaleza. Y, en general, con el «vitalismo» procedente de Aristóteles y de la Escolástica, que supone en los organismos factores inmateriales (establecidos por el Creador), formas esenciales, objetivos, fines (entelequias) y, en consecuencia, planes superiores e intenciones últimas.

Freud aplica a los principios de esta ciencia físico-bio

lógica a los procesos psicológicos observados en el tratamiento clínico: entendiendo la psique humana como una especie de máquina, como un «aparato anímico». La «energía psíquica» (inves-  
, convirtiéndose así en un concepto central en Freud.

### 7.1.1.2 De la fisiología a la psicología

En la interpretación de los sueños Freud empieza a dar a las expresiones fisiológicas un significado cada vez más psicológico. Porque entre los procesos psicológicos y psíquicos hay un paralelismo y una interacción hasta ahora inexplicables.

### 7.1.1.3 El reino de los deseos latentes

Mucho más tarde, Freud analizará también críticamente la *religión*, y eso, en la católica Viena, le hará todavía más sospechoso. Se preguntará: ¿de dónde les viene su fuerza interna a las representaciones religiosas? Y ésta será su respuesta: tales representaciones no son «precipitados de la experiencia o resultados finales del pensamiento», sino «realizaciones de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad; el secreto de su fuerza es la intensidad de tales deseos.

Freud había descubierto la dinámica de la psique humana, esto es, el juego de fuerzas que se desarrolla en ese estrato anímico inaccesible al conocimiento directo y que, de ordinario, apenas ha sido tenido en consideración y que algunos incluso han negado: había descubierto el inconsciente, esa zona completamente oscura en principio y, en comparación con la vida anímica consciente, aparentemente arbitraria y desordenada. He aquí su idea central: ¡todo lo psíquico es primero inconsciente! Los procesos inconscientes son los procesos psíquicos «primarios»; los procesos conscientes, en cambio, son los «secundarios». Así, Freud, marcando una nueva época, convierte *el inconsciente*, hasta entonces más presentido (por ejemplo, en el Romanticismo) que estudiado, *en objeto de análisis metódico científico* (distinción entre lo pre-consciente y lo propiamente inconsciente y, mucho más tarde, entre las distintas instancias o sistemas de la psique: el yo, el ello, el super-yo).

Freud ha encontrado un nuevo camino de curación de enfermedades psíquicas por descubrimiento de experiencias y afectos traumáticos inconscientes, no satisfechos, por libre asociación del paciente. El paciente debe

decir con sinceridad todo lo que en el momento le pasa por la cabeza, absteniéndose a la vez de todo tipo de propósito u objetivo consciente. De esta manera, a pesar de la resistencia de la conciencia, lo inconsciente puede ser introducido en el ámbito de lo consciente. Freud da a este nuevo procedimiento analítico y curativo el nombre de psicoanálisis.

El acceso principal para el psicoanálisis, el camino real hacia el oscuro reino del inconsciente es la interpretación de los sueños. Los sueños son una realización del deseo; los sueños, al igual que los síntomas neuróticos, en principio también ininteligibles, son realizaciones encubiertas de un deseo reprimido, y por consiguiente, necesitado de interpretación.

Éstos son, pues, los dos logros científicos más importantes de Freud: su teoría sobre el inconsciente y su forma de actuación («proceso primario», interpretación de los sueños) y su teoría sobre la libido (vida sexual infantil). En estos dos descubrimientos de Freud, que marcan una época, desempeña un papel decisivo su autoanálisis.

También termina desembocando Freud en su dilatada trayectoria desde la anatomía y fisiología del cerebro, pasando por la psicopatología, hasta una nueva psicología («metapsicología»): la crítica de la religión.

Dos cuestiones mantienen permanentemente en vilo a las distintas corrientes de la reciente investigación científica de la religión y ambas preocuparon también a Sigmund Freud: el origen y la esencia de la religión. Ambas cuestiones están relacionadas.

#### 7.1.1.4 ORIGEN DE LA RELIGIÓN

Echemos primero una ojeada al *horizonte histórico*. La cuestión de la génesis de las distintas religiones es para *Freud*, obviamente, una *cuestión psicológica*. Para los teólogos cristianos y judíos, en cambio, ha sido durante siglos una cuestión dogmática: las religiones paganas son degeneraciones de la pura religión revelada primitiva (revelación primitiva), como se infiere del relato

Las distin

tas religiones son deformaciones o degeneraciones —debidas a los inventos de los curas y a las prácticas populares— de la pura religión racional originaria con su clara y distinta fe en Dios, en la libertad y la inmortalidad. El problema del origen de la religión sólo pasa a ser una cuestión histórica, filológica, etnológica y psicológica cuando aparecen los *científicos de la religión* del siglo XIX.

Los antropólogos y etnólogos era de otra opinión. Esta antiquísima religión no debe ser reconstruida especulativamente a base de antiguas tradiciones mitológicas, sino investigada empíricamente. La etnología y las ciencias de la religión pueden separarse teóricamente, pero no prácticamente.

Desde Tylor se considera como primer estadio de la religión (o, mejor dicho, como estadio previo de la religión) el *animismo*: las distintas formas (puras o mixtificadas) de fe antropomórfica en «almas» o —posteriormente— «espíritus» (en latín: «animi», almas independientes), es decir, la fe en una animación universal. A la fe en las almas o espíritus sigue la fe en muchos dioses, la fe politeísta, y por último la fe monoteísta, la fe en un solo Dios. Esta concepción del origen animista de la religión recibe luego su fundamentación psicológica del filósofo y psicólogo Wilhelm Wundt<sup>45</sup>. Algunos, después, siguiendo al científico de la religión inglés R. R. Marett<sup>46</sup>, suponen un estadio anterior, preanimista: el preanimismo, definición mínima de una religión en la que el hombre, antes que en determinados espíritus, cree en una fuerza (en melanesio, «mana») o «poder» misterioso, supuestamente impersonal, que vivifica todas las cosas. Si allí era una fe en la animación universal (animismo), aquí es una fe en la vida universal de todas las cosas terrenas (animatismo). El escocés W. Robertson Smith<sup>47</sup>, por su parte, había descubierto que lo fundamental para la religión no es tanto la fe en los espíritus o dioses como la acción sagrada, el rito, el culto. Para él, según esto, la religión primitiva es el *totemismo*, el culto a los animales, como el que él había encontrado en un clan primitivo de Australia y por el que habrían pasado todos los pueblos: el clan se considera emparentado («totem» = parentesco) con un determinado totem, un animal (más tarde, también una planta o un fenómeno natural), o bien se cree incluso procedente de él. El animal totémico protege al grupo y no debe ser dañado ni matado; a los pertenecientes al grupo totémico les están prohibidas las relaciones sexuales entre sí (exogamia). De esta manera, como consecuencia del totemismo, aparecen los primeros preceptos éticos: la prohibición del asesinato y del incesto, que según Robertson Smith son los dos «tabúes» dominantes («tabú», palabra polinesia que significa «marcado»,

Según el esquema de la evolución, la vida de los pueblos primitivos era rudimentaria y sórdida, poco menos que afásica. Por tanto en el estadio del animismo o totemismo, el culto no es otra cosa que magia. Sólo con el progresivo descubrimiento de la ineficacia de la magia (frente a la muerte sobre todo) habría surgido luego la fe en los espíritus y dioses y, con ello, la *religión*, destinada a aplacar las fuerzas de la naturaleza. Y por último, mucho más tarde, por sucesivas correcciones, el pensamiento racional y científico, la *ciencia*. Así, pues, el esquema ternario de la historia universal, bien conocido a través de Hegel y Comte, aparece ahora convertido en esquema evolutivo de la historia de las religiones.

Freud recoge esta *explicación etnológica de la religión* y este esquema evolutivo de los primeros clásicos de la historia de las religiones. De entrada el interés de Freud se centra en cimentar históricamente su propia tesis propuesta en 1907: los ritos religiosos se asemejan a los actos obsesivos neuróticos. Freud

encuentra en todas partes una afinidad entre las costumbres y actitudes de fe de los primitivos, por un lado, y los actos obsesivos de sus pacientes neuróticos por otro.

Freud considera que esto basta para explicar psicológicamente el origen de la religión. La génesis de la religión está cimentada en el complejo del padre y su ambivalencia: «Una vez que se abandonó la sustitución del padre por el animal totémico, el temido y odiado, venerado y envidiado padre primitivo se convirtió en el modelo de Dios. El despecho del hijo y su añoranza del padre lucharon entre sí estableciendo siempre nuevos compromisos, a través de los cuales había, por una parte, que expiar el acto de asesinato del padre y, por otra, que afianzar y asegurar sus ventajas. Esta concepción de la religión proyecta especial claridad sobre la estructura psicológica del cristianismo, en el que la ceremonia de la comida totémica todavía pervive, poco modificada, como *comunión*»<sup>55</sup>

*Primero*, Freud escribe en el momento del primer entusiasmo por la explicación evolutiva del mundo y de la religión, momento en que por el mismo júbilo del descubrimiento se imaginaban osadamente estadios, fases y hasta desarrollos concretos de la evolución histórica de la religión y se podía sostener tranquilamente como su primer estadio una fase animista o totemista; esto cambió después.

Segundo, aun admitiendo la fragilidad histórica y la crítica general de etnólogos y de especialistas en ciencias de la religión, se mantiene aferrado a tales ideas ¿por qué?

Su preocupación se centra en una teoría de la religión establecida de antemano, que luego trata de documentar con material histórico-religioso.

#### 7.1.1.5 NATURALEZA DE LA RELIGIÓN

religión ya no es analizada como fenómeno histórico simplemente, sino como fenómeno social contemporáneo. Las «representaciones o ideas religiosas» son «dogmas, declaraciones sobre hechos y situaciones de la realidad externa (o interna) que transmiten algo que uno no ha encontrado personalmente y exigen que se les dé crédito»<sup>62</sup>. Pero *¿en qué se basa esta exigencia?* Según Freud se dan tres respuestas a esta pregunta, contradictorias entre sí y todas ellas insatisfactorias.

*Primera respuesta:* ¡hemos de creer sin exigir pruebas! Répli-

*Segunda respuesta:* hemos de creer porque creyeron nuestros antepasados

*Tercera respuesta:* hemos de creer porque contamos con pruebas procedentes de los tiempos antiguos.

Las afirmaciones más transcendentales que resolverían los enigmas del mundo y nos reconciliarían con todo su dolor son las que tienen menos credibilidad. La religión nace

de la necesidad de defenderse de la prepotencia de la naturaleza, del destino. ¿Cómo? En cuanto que el hombre, impotente en su perplejidad y desamparo, intenta entrar en relación con esas prepotentes fuerzas de la naturaleza e influir sobre ellas, es decir, humanizarlas y personificarlas ingenua e infantilmente. Pero con fuerzas tan amenazadoras no puede establecerse un trato en pie de igualdad; de ahí que adquieran rasgos paternos; así, la necesidad de protección y la nostalgia del padre vienen a ser una sola cosa. Y esto significa: es el hombre en su impotencia quien se crea los dioses, a los que ha de tratar de ganar a la par que temer. Ambivalentes dioses naturales del temor y el consuelo.

Estos dioses no pierden su función, aunque el hombre vaya descubriendo paulatinamente las reglas y leyes de los fenómenos naturales. Pues «el desvalimiento del hombre persiste y, con ello, la nostalgia del padre, así como los dioses»<sup>67</sup>. Los *dioses* conser-

Así, pues, la religión ha nacido de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad: *¡la religión es un deseo, una ilusión!* Pero ilusión que de ningún modo significa que la religión sea una mentira consciente en el sentido moral, o un error —Freud hace hincapié en ello— en el sentido gnoseológico; la religión no es necesariamente ilusoria en el sentido de irreal o contraria a la realidad. La ilusión —esto es un dato que la caracteriza— está motivada por la necesidad del cumplimiento del deseo; por tanto, es un producto de lo sensitivo-pulsional, que para ser desentrañado requiere el empleo de la técnica del desciframiento psicológico.

#### 7.1.1.6 EDUCACIÓN PARA LA REALIDAD

Pero ¿sería bueno *que la religión*, que tan grandes servicios ha prestado a la cultura, *desapareciese*? ¿Podría el hombre soportar siquiera los rigores de la vida, a menudo tan crueles, sin el consuelo de la religión? La religión —ésta es la fría respuesta de Freud— ha tenido siglos de tiempo para demostrar lo que era capaz de hacer por la felicidad de los hombres. Evidentemente, no mucho, pues la mayoría de los hombres de nuestra cultura siguen sintiéndose desgraciados. Pero ¿no era la religión el soporte de la moralidad? ¡Sí. Pero también ha sido el soporte de la inmoralidad! Pues para mantener a las masas sometidas a la religión se han hecho grandes concesiones a los instintos naturales del hombre.

*Educación para la realidad.* Para el hombre individual y para la humanidad entera, la religión es una fase transitoria de pubertad dentro de la evolución humana. Ni como individuo ni como género puede el hombre seguir siendo niño eternamente. Debe crecer, dominar la realidad por sus propios medios y con ayuda de la ciencia, aprendiendo simultáneamente a soportar con resignación las ineludibles necesidades del destino. Dejar el cielo a los ángeles y a los gorriones (Freud cita *Alemania, un cuento de invierno*, obra de su «compañero de increencia» Heinrich Heine), eliminar la esperanza en el más allá y concentrar todas sus fuerzas, liberalizadas, en la vida terrena: esta es la tarea del hombre

Pero precisamente *la religión es el mayor enemigo de esta visión científica del mundo*: «De las tres fuerzas que pueden disputar el terreno a la ciencia, sólo la religión constituye un serio enemigo»<sup>75</sup>. No es el arte ni la filosofía, sino la religión la «tremenda fuerza que dispone sobre las más vigorosas emociones de los hombres» y que «ha creado una concepción del mundo de incomparable coherencia y armonía, que todavía hoy, aunque sacudida, sigue en pie»<sup>76</sup>. Nunca ha hablado Freud tan claramente como aquí de la «grandiosa esencia de la religión» y de «lo que ella pretende ofrecer a los hombres» cumpliendo a un mismo tiempo tres funciones: «Les explica el origen y la génesis del mundo, les asegura protección y definitiva felicidad en los reveses de la vida y guía sus pensamientos y acciones con preceptos que ella defiende con toda su autoridad»<sup>77</sup>. Así, pues, a la vez enseñanza, consuelo y exigencia.

«En síntesis, el juicio de la ciencia sobre la concepción religiosa del mundo es el siguiente: mientras las diferentes religiones disputan entre sí cuál de ellas está en posesión de la verdad, nosotros pensamos que se puede prescindir del contenido de verdad de la religión en cuanto tal. La religión es un intento de dominar el mundo de los sentidos, en el que estamos situados, por medio del mundo del deseo, mundo que hemos desarrollado dentro de Nosotros a consecuencia de necesidades biológicas y psicológicas. Pero no puede conseguirlo.

## 7.1.2 FREUD ANTE LA CRÍTICA

### 7.1.2.1 LA RELIGIÓN EN ADLER Y JUNG

Psicología profunda es una expresión acuñada por el maestro de Jung. La tríada de la psicología profunda, Jung, Freud y Adler, tienen en común: la preocupación teórica y práctica por el «tondo» de la psique humana, por el «subsuelo» del comportamiento del hombre, es decir, por el inconsciente, que va a ser estudiado científicamente, examinado metódicamente y explorado terapéuticamente, sobre todo mediante el análisis de los sueños y los diferentes tipos de test.

La teoría de Freud suscita interrogantes muy serios entre sus amigos ¿Es correcto que el inconsciente se entienda como algo tan marcadamente negativo, simplemente como depósito de los deseos reprimidos? ¿Es correcto reducir todas las intenciones, incluido el instinto de conservación, a los deseos sexuales, a la libido, aunque lo sexual se entienda en Freud en un sentido muy amplio?

En 1911 Adler pronuncia cuatro conferencias con el título *Crítica de la teoría sexual freudiana*. Un año después, con su obra *Sobre el carácter neurótico* inaugura la psicología individual. A diferencia de

Freud, que desmenuza analíticamente, Adler apunta más bien a la totalidad del hombre y al proyecto de su plan de vida en este mundo.

Para Adler, el punto de partida de la teoría científica y el principio explicativo de los trastornos anímicos no es el conflicto entre el yo y la pulsión sexual, sino el afán de superación, que también se encuentra ya en el niño, tanto cuando construye y destruye como cuando lucha por el reconocimiento de los adultos: el

rioridad»<sup>6</sup>. Las neurosis, por tanto, no se deben interpretar causalmente, como consecuencia de traumas padecidos en la primera niñez y que continúan influyendo inconscientemente, sino en sentido final, como expresión de un «sentimiento de inferioridad». ¡No hay felicidad del individuo a expensas de los demás, sino —sin querer darle caza u obtenerla a toda costa— solamente junto con ellos! ¡Superación del «sentimiento de inferioridad» por el «sentimiento de comunidad»! ¡Con este fin, por tanto, una «psicología comparada individual y comunitaria»!<sup>7</sup>

Jung se separa de Freud un año después de Adler porque también él, como expone en su temprana obra *Metamorfosis y símbolos de la libido* rechaza la teoría sexual freudiana y su comprensión de la libido.

Intenta analizar la psique humana — el conjunto de todos los procesos psíquicos, tanto conscientes como inconscientes — en toda su complejidad y en la totalidad de sus relaciones y posibilidades. Por eso llama a su teoría, en oposición al «psicoanálisis» de Freud y a la «psicología individual» de Adler, «*psicología analítica*» o «*psicología compleja*».

Según Jung, la libido no debe entenderse exclusivamente como la pulsión sexual (incluso en su más amplio sentido) del hombre. Se ha de entender más bien como una energía psíquica indiferenciada que está regida sobre todo por las leyes de la conservación de la energía y de la entropía, por la causalidad, pero también por la finalidad y que sirve de base a los cuatro distintos procesos anímicos (pensar, sentir, percibir, intuir). Según esto se han de distinguir cuatro funciones psíquicas fundamentales: las funciones racionales y valorativas del pensar (¿verdadero o falso?) y el sentir (¿agradable o desagradable?), y las funciones irracionales y puramente perceptivas del percibir (los datos externos) y el intuir (lo interior, lo profundo, lo auténtico). A la vez se han de tener en cuenta dos actitudes o formas de reaccionar fundamentales del hombre: un hombre es extravertido (determinado preferentemente por factores objetivos) o introvertido (determinado preferentemente por factores subjetivos). Partiendo de estos diferentes tipos de función y de reacción llega Jung a distinguir ocho «tipos psicológicos»<sup>10</sup>: el tipo pensador, sensible, perceptivo e intuitivo extravertido o introvertido.

mente, la *problemática de la religión*: y justamente en este punto tanto Adler como Jung se diferencian radicalmente de Freud.

Adler no analiza la religión partiendo del complejo del padre. Se distancia incluso de la «psicología pulsional» freudiana con alusiones manifiestas: considera tal «visión mecanicista» como una «ilusión», pues «no tiene rumbo ni objetivo»<sup>12</sup>.

Adler define la religión partiendo más bien del «constante sentimiento de inferioridad de la humanidad indigente». La «divinidad» —dice Adler— es «hasta el día de hoy la manifestación más radiante de la meta de la perfección» del hombre. Es decir: «La idea de Dios y su enorme significación para la humanidad pueden entenderse, aceptarse y valorarse desde el punto de vista de la psicología individual como concreción e interpretación de lo que el hombre entiende por grandeza y perfección y como la vinculación tanto del individuo como de la totalidad a un fin situado en el futuro del hombre, fin que en el presente potencia el estímulo acrecentando los sentimientos y las emociones»<sup>13</sup>.

Con lo cual queda claro que para Adler la religión y la psicología individual coinciden en que tienen como «fin la perfección de la humanidad. Porque pese a su

tolerancia con la religión, para Adler hay una cosa clara: Dios es una idea, si bien la más alta y más grande idea de la humanidad, la idea de la perfección que anhela el hombre. Pero también para Adler constituye el hombre la última realidad: el hombre es el

Jung se distancia explícitamente del ateísmo del escrito de Freud sobre la ilusión: «Freud se halla en la misma perspectiva que el materialismo racionalista de finales del siglo XIX con su visión científico-natural del mundo»<sup>22</sup>, dice Jung, una generación más joven. En la época en que Freud escribe su obra sobre la ilusión, Jung se vuelve expresamente contra «la intrusión médica en el campo de la concepción del mundo, campo al que el médico ingenuamente se cree con derecho a entrar (véase la explicación de los procesos religiosos como sintomatología sexual o como fantasía desiderativa infantil)»<sup>23</sup>. Mientras Freud rechaza taxativamente la religión como tal y Adler la tolera con indulgencia, Jung se muestra radicalmente deferente hacia ella. Pero ¿hasta dónde llega tal deferencia?

Jung es el único de los tres que profundiza seriamente en la dimensión psicológica de los contenidos religiosos como tales: la doctrina sobre Dios (Trinidad), la cristología, la mariología, los sacramentos y en particular la confesión y el sacrificio de la misa ocupan su atención en extensos estudios<sup>24</sup>. Su perspectiva, sin embargo, es exclusivamente psicológico-fenomenológica: él no se pregunta por la verdad histórica, sino únicamente por la verdad psicológica. Jung no obstante su escepticismo frente al cristianismo eclesial y confesional, nunca quiso dejar de ser cristiano.

Con su concepción de la religión, Adler y Jung han relativizado la crítica de la religión de Freud en puntos importantes. Pero también la actitud de Jung frente a la religión, aunque más benévola, deja sin resolver la cuestión fundamental planteada por Freud: ¿no es la religión, pese a su función positiva, una simple construcción del deseo? ¿No es Dios, pese a la importancia psicológica de su idea, una realidad «puramente psicológica»? O, empleando las expresiones de Jung, no cabe duda de que Dios es «psicológicamente existente» (una «verdad psicológica») —subjetivamente en el individuo humano, objetivamente en un grupo amplio—, pero ¿también existe Dios independientemente de nuestra conciencia, de nuestra psique?

### 7.1.2.2 EL CONTROVERTIDO ORIGEN DE LA RELIGIÓN

Es posible que los etnólogos y antropólogos renunciaran desde el principio a analizar seriamente las tesis de Freud porque todos ellos estaban convencidos de que no merecía la pena una discusión seria. Las teorías histórico-religiosas que Freud utiliza para fundamentar su idea del complejo de Edipo como origen de la religión, apenas son mantenidas en su forma pura por ningún especialista en ciencia de las religiones. Ni la teoría animista ni preanimista, ni la teoría mágica o totemista sobre el origen de la religión llegaron a imponerse.

Lo que se puso en tela de juicio no fue el amplísimo material de datos recogidos, sino la interpretación del material acumulado: por ejemplo la concepción del mana como un fluido energético impersonal. Sobre todo se puso en tela de juicio la sistematización de un material tan heterogéneo en un esquema preconcebido: el esquema de la evolución. Hoy ningún investigador serio niega la evolución en la historia de las religiones. Pero todos los investigadores serios niegan

en la actualidad el evolucionismo doctrinario-esquemático en la historia de las religiones, las religiones evolucionan de múltiples formas, totalmente asistemáticas.

Históricamente nunca se ha desmotrado lo que el esquema evolucionista da por supuesto: Que la religión como tal se desarrolló siempre de la misma forma, que todas las religiones han recorrido las diferentes fases.

El primero que ataca frontalmente el esquema de la evolución es Lang. Le sigue Schmidt, quien intenta probar la tesis de que la religión más antigua no es el animismo, el preanimismo o el totemismo, sino el monoteísmo primitivo.

Por más que las investigaciones de Lang, Schmidt y finalmente Jensen cuartearan el esquema de la evolución, no probaron la tesis central que querían probar: que esta religión del Dios excelso y no el animismo representa la religión primitiva. Ni la teoría de la

*degeneración* a partir de un comienzo superior monoteísta *ni la teoría de la evolución* a partir de un comienzo inferior animista-preanimista se pueden probar inequívocamente desde el punto de vista histórico. Ambas son, en el fondo, esquemas dogmáticos, el

Carece-

mos de las fuentes necesarias para explicar históricamente el origen de la religión. Los pueblos primitivos contemporáneos no son los «pueblos primitivos»; también ellos, como los pueblos civilizados, tienen tras de sí una larga historia, aunque no esté escrita.

Hasta ahora en toda la larga historia de la humanidad, no se ha encontrado ningún pueblo o tribu sin algún indicio de religión. Siembre ha habido religión, tanto histórica como geográficamente.

### 7.1.2.3 LA RELIGIÓN ¿MERA CREACIÓN DEL DESEO?

El psicoanálisis no lleva necesariamente al ateísmo. Es un método de investigación y curación que puede ser empleado indistintamente por ateos y creyentes. Del ateísmo metódico no debe convertirse en una explicación total de la realidad.

El ateísmo personal de Freud se basa principalmente en argumentos tomados de Feuerbach y sus seguidores. Del indiscutible influjo de los factores psicológicos (socioeconómicos) en la religión y en la idea de Dios, no se sigue nada a favor o en contra de la existencia de dios.

Como pone de relieve Marx, la religión puede ser un opio, un tranquilizante social, un medio de consolación (represión). Pero no tiene que serlo necesariamente.

Como pone de relieve Freud, la religión puede ser una ilusión, expresión de una neurosis y de inmadurez psíquica (regresión). Pero no tiene que serlo necesariamente.

Todo tipo de fe, esperanza y amor humano —referido a una persona, a una cosa o a Dios— implica un momento de proyección. Pero eso no implica que su objeto sea necesariamente mera proyección.

Del profundo deseo de Dios y de vida eterna no se siguen —y aquí yerran algunos teólogos— la existencia de Dios y la realidad de la vida y felicidad eternas. ¡Pero de ahí tampoco se siguen —y aquí yerran algunos ateos— su no existencia y su no realidad.

La explicación freudiana de la génesis psicológica de la religión no refuta la fe en Dios en sí misma. La interpretación psico-

lógica de la religión es posible y legítima. Pero ¿es lo psíquico el todo de la religión? Téngase en cuenta que Freud ni refutó ni destruyó de raíz las representaciones religiosas, y los ateos como los teólogos nunca hubieran debido deducir tal cosa de la crítica de la religión de Freud: la interpretación psicológica sola, por su propia naturaleza, no puede llegar hasta la realidad última o primera de todas.

También el ateísmo de Freud resulta ser una pura hipótesis, un postulado sin pruebas, una pretensión dogmática, y él siempre fue consciente de ello.

#### 7.1.2.4 ¿FE EN LA CIENCIA?

Freud reemplaza la fe en dios por la fe en la ciencia.

Es evidente que el hombre no puede evitar la afirmación —cuando menos ficticia— de un valor supremo semejante (en el caso de Freud la ciencia), lo cual nada dice sobre la realidad de tal valor. Y aquí es donde surge la pregunta: ¿puede la fe en la ciencia reemplazar la fe en dios? Tanto el ateísmo antropológico de Feuerbach como el ateísmo sociopolítico de Marx y el ateísmo psicoanalítico de Freud están muy lejos de constituirse en convicción universal. Así, pues, también la tesis freudiana de la *sustitución de la religión por la ciencia* resulta una *afirmación infundada*: una extrapolación hacia el futuro que hoy, en mirada retrospectiva, no es posible en modo alguno verificar.

La ideología del progreso, la ideología de un desarrollo científico conducente por sí mismo a una verdadera humanidad, está hoy en todo caso conmovida en sus cimientos: un progreso de ídolo. Por eso los mismos científicos proclaman que hay que renunciar a la fe en la ciencia como explicación total de la realidad («Weltanschauung») y a la tecnocracia como religión de recambio que todo lo salva.

#### 7.1.2.5 ¿RELIGIOSIDAD REPRIMIDA?

Freud es, sin duda, uno de los *grandes moralistas* de la humanidad. Es todo lo contrario del libertino sexual que muchos entonces y algunos hoy suponen en él: su modo de vivir y su vida sexual son extremadamente rigurosos. En un principio, la mojigatería y hasta la neurosis sexual no le son ajenas, y su moralidad acusa rasgos marcadamente severos, en parte hasta legalistas y sombríos.

Su concepción del hombre no tiene nada que ver con el «pansexualismo» y el «pleno disfrute de los instintos». Al revés, para Freud la cultura total de la humanidad se basa fundamentalmente en la renuncia a los instintos: superación del infantil principio de placer por el principio de realidad. En toda su obra apenas se habla de «alegría» o de «belleza». El contenido de las exigencias éticas, que él quiere ver fundamentadas de forma puramente racional, no religiosa, coincide sorprendentemente con el del Decálogo mosaico. Y parece indudable que él, que alude al influjo decisivo de su dura educación de niño y descubre en sí mismo mediante el autoanálisis el complejo del padre, está inconscientemente ligado a la antigua legalidad mosaica.

La fe en Dios no es sustituida simplemente por la argumentación científica, sino por otra fe, por la fe cuasirreligiosa en la ciencia. Porque para Freud el *psicoanálisis* es de hecho mucho más que un simple método de investigación y de terapia: es la base de una concepción del mundo atea, una especie de *sustitutivo de la religión*.

### 7.1.3 NO SE PUEDE IGNORAR A FREUD

El ateísmo de Freud, como el de Feuerbach y Marx, aparece últimamente infundado. Pero ¿está ya con ello despachada su crítica de la religión? ¡Ni mucho menos, como tampoco la de Feuerbach y Marx! También esta crítica de la religión se ha de entender como una sombra monitoria que acompaña permanentemente a la fe en Dios más que como un estadio intermedio de fácil y rápida superación. La tantas veces invocada «revolución del psicoanálisis», el genial descubrimiento de Freud de la realidad dinámica del inconsciente y su fundamentación metódico-científica, tiene perennes repercusiones en la religión y en la fe en Dios. Independientemente de lo que se piense sobre los aspectos concretos de la teoría psicoanalítica, que el mismo Freud no cesa de reelaborar y modificar una y otra vez tanto en el plano empírico como en el teórico, desde Freud todo lo humano, toda la actividad consciente del hombre (individual y social), toda su religión y su misma fe en Dios han de contemplarse en conexión esencial con esa región de la psique que, si bien tiene sus propias leyes, escapa a toda observación directa y al control de la conciencia: el inconsciente, el nivel profundo del hombre.

#### 7.1.3.1 ¿QUE QUEDA DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN DE FREUD?

En cualquier caso, Freud tiene plena razón cuando se vuelve contra el «credo quia absurdum»: ¡como si las doctrinas religiosas estuvieran excusadas por entero de las exigencias de la razón y se hallaran absolutamente por encima de ella! ¡Como si su verdad Freud llama a semejante credo pretensión de poder sin garantías.

Con razón también se vuelve Freud contra el principio general de la «filosofía del 'como si'», que implica ver la sinrazón y hasta lo absurdo de las doctrinas religiosas, pero después «por motivos prácticos múltiples... comportarse 'como si' creyéramos en tales ficciones»<sup>9</sup>. ¡Un conformismo y oportunismo religioso, basado sobre todo en la incomparable importancia de la religión «para el mantenimiento de la sociedad humana»!<sup>10</sup> El hombre no deformado por semejante filosofía opina que admitir que la religión es absurda y contraria a la razón equivale a liquidarla.

Freud tiene razón al criticar las deformaciones de la religión:

- 1 Cuando la religión está concentrada por entero en el absolutamente otro se pierde necesariamente en contacto con la realidad
- 2 Cuando la religión se basa sólo en el cumplimiento del deseo y no en la verdad intrínseca, se reduce a una pura satisfacción de las necesidades
- 3 Cuando la religión es manifiesta en una rígida fidelidad a la letra, en una conciencia legalista, en una forzada, pedante y meticulosa repetición de determinadas oraciones, fórmulas y rituales, las representaciones religiosas rayan con el delirio, y los ejercicios religiosos, polarizados en la obsesiva repetición cultural, con la satisfacción sustitutoria.

Freud tiene razón también al criticar el abuso de poder de las iglesias.

### 7.1.3.2 CRÍTICA Y CONTRACRÍTICA

1. *La crítica arguye* que Freud ha *dilatado en demasía* el concepto de *libido* y lo ha extendido de forma poco matizada (menospreciando las diferencias) y mecanicista a toda las expresiones no sólo de la sexualidad, sino también de la simpatía, la amistad, el amor a los padres, a los hijos y a sí mismo y la religiosidad, de modo que la sexualidad habría de estar presente e influir en todas partes.

2. *La crítica arguye* que Freud ha *valorado excesivamente* los factores de la experiencia y del entorno de la primera infancia frente a las disposiciones ingénitas (masa hereditaria, influencias en el seno materno y en el proceso del nacimiento).

3. *La crítica arguye* que una vida sexual normal no excluye las perturbaciones neuróticas, que pueden tener, pues, *causas distintas de las sexuales*. De ahí que la libre actuación de la sexuali-

4. *La crítica arguye* que el *complejo de Edipo* (del hombre) y el correspondiente *complejo de castración* (de la mujer) *no* están *demostrados como fenómenos universales*, por más que se ha intentado hacerlo clínica, ontogenética y filogenéticamente.

### 7.1.3.3 IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN PARA JUNG, FROMM Y FRANKL

Para Freud la religión tiene la función de una «neurosis obsesiva universal». Para C. G. Jung, por el contrario, la *falta de religión*, de religión viva, es *causa de múltiples neurosis*: Jung tiene la impresión de que «al descender la vida religiosa han aumentado considerablemente las neurosis»<sup>22</sup>. Para Freud, la religión es causa de las neurosis y a la vez su sustitutivo; para Jung, en cambio, la religión cura las neurosis e impide su aparición.

Fromm insiste más que

Freud y Jung en la importancia de contemplar al hombre no sólo desde el ángulo individual abstracto, como «homo psychologicus», sino, lo mismo que Adler, en su esencial relación con el mundo y consiguientemente —siguiendo los pasos del joven Marx— en su dimensión sociopsicológica y sociológica. Es preciso llegar a una

Las pasiones del hombre no se derivan

lineal y exclusivamente de los instintos biológicos previamente dados; están configuradas sociobiológicamente por el establecimiento de la relación de las necesidades del hombre con el mundo y, por tanto, son esencialmente un resultado de las relaciones sociales y culturales.

El inconsciente es un lugar de posibilidades humanas positivas. Entre el psicoanálisis y la religión no hay oposición irreconciliable: el psicoanálisis no constituye una amenaza para una religión auténtica y humanitaria. Para Fromm, la pregunta se formula como *¿qué religión?* El psicoanálisis es una amenaza para el aspecto científico-mágico de la religión. Pero no está amenazado el aspecto vivencial y semántico: el sentimiento religioso y la entrega y el lenguaje simbólico en la vida y las costumbres. Tampoco está amenazado el aspecto ritualista de la religión.

Fromm valor positivamente la función de la religión en el ámbito individual y sociocultural, pero no hace ninguna concesión a la fe en Dios como experiencia de una realidad que existe independientemente del hombre y del mundo. Tras la cuestión de la religión no está Dios como realidad central última, sino el hombre.

Hacia el final de su

vida, Freud admite un amor no sexual<sup>49</sup>. El hombre ahora ya no es para él un sistema mecanicista (concebido así por influjo de Brücke y los primeros fisiólogos), impulsado por la pulsión del yo y por la libido, un «*homme machine*», fundamentalmente aislado y egoísta. Sino un ser fundamentalmente referido a otros, impulsado por pulsiones de vida que reclaman la unión con los demás.

#### 7.1.4 TERCER BALANCE PROVISIONAL: TESIS SOBRE EL ATEISMO

En su artículo

*Razón y revelación*, Adorno expone claramente el dilema del crítico de la religión: la controversia sobre la religión revelada quedó zanjada en el siglo XVIII. Desde entonces el crítico se limita a repetir el catálogo —bastante completo, por cierto— de los argumentos de la Ilustración

hecho, no es lícito escamotear la crítica radical de la religión: ni con el argumento de que ya se la conoce y, por tanto, es falsa, ni con la excusa de «contemporizar con el actual ambiente religioso, que tan extraña como explicablemente converge con el positivismo vigente.

a) *La praxis no es el criterio de verdad de la teoría*: no es lícito identificar la verdad con el aprovechamiento práctico, la utilidad y la aplicabilidad ni sacrificarla a la táctica o subordinarla a un utilitarismo pragmático. Es decir, los prácticos no han de ser enemigos de la teoría: como si el pensar mismo no fuese ya un hacer, y la teoría una forma de praxis que puede acarrear cambios prácticos. También una teoría que no se pone en práctica puede ser verdadera; también un mensaje que encuentra poca fe o no la encuentra en absoluto puede ser cierto. El éxito no es de suyo un criterio de verdad.

b) *Pero la teoría debe llevar a la praxis*: la teoría tiene que verificarse en la praxis, tiene que comprobarse prácticamente. Por tanto, los teóricos no deben ser enemigos de la praxis: como si la ciencia no tuviera nada que ver con la vida, la reflexión con la acción, el pensar con el obrar, la razón teórica con la razón práctica, el conocimiento con el interés.

Se impone, pues, un *cambio de rumbo* tanto para la teoría teológica de la Iglesia como *para la praxis eclesial*. Aplicado a la fe en Dios, esto quiere decir ante todo que:

- *La fe en Dios se verifica en la praxis*:  
*Los creyentes que viven de forma verdaderamente humana son*

*un argumento a favor de la fe en Dios. Pero también al contrario:*

*Los creyentes que no viven de forma verdaderamente humana son un argumento en contra de la fe en Dios.*

- *El criterio de verdad de la fe en Dios, pese a todo, no es simplemente la praxis:*

*Los creyentes que no viven de forma verdaderamente humana no pueden hacer falsa en sí misma la fe en Dios. Pero también al contrario:*

*Los creyentes que viven en forma verdaderamente humana no pueden hacer verdadera en sí misma la fe en Dios.*

- *El problema de Dios y el problema de la Iglesia, la noción de Dios y la reforma de la Iglesia, la teología y la eclesio-logía son, por tanto, interdependientes:*

*El problema de Dios, obviamente, es más importante que el problema de la Iglesia, pero muchas veces el problema de la Iglesia desfigura el problema de Dios<sup>13</sup>.*

*La Iglesia, que existe para anunciar a Dios, puede con su doctrina y praxis comprometer la fe en Dios. Pero también puede con su doctrina y praxis, si resulta creíble, mantener abierta para el hombre la cuestión de Dios y reafirmar o reavivar la fe en Dios<sup>14</sup>.*

#### 7.1.4.1 EL PROBLEMA DE LA VERDAD

¿cómo? Así, haciéndonos eco de la crítica de Adorno y echando una mirada retrospectiva a Feuerbach, Marx y Freud, consignamos las siguientes afirmaciones:

- *En la fe en Dios nunca puede tratarse únicamente de ciertas necesidades humanas (individuales o sociales), que según parece hacen imprescindible la religión.  
Ha de tratarse más bien de su plena y estricta verdad: no de los efectos provechosos de la fe en Dios, sino de su contenido de verdad. De otro modo la fe, en falsa actitud defensiva contra la increencia, se torna superstición.*
- *En la fe en Dios nunca puede tratarse únicamente de sentimientos y sensaciones irracionales, pero tampoco de doctrinas, dogmas y fórmulas que han de transmitirse mecánicamente.  
Debe tratarse más bien de la verdad de la fe, que ha de repensarse en un constante trabajo de búsqueda. De otro modo la fe en Dios, en falsa actitud defensiva contra el racionalismo, se reduce a un estado de ánimo o a una fe literalista.*
- *No es lícito absolutizar o aislar la racionalidad, como se hace en el racionalismo: está fuera de lugar la «superbia intellectus». ¡Pero tampoco es lícito postergar o sacrificar la racionalidad, como se hace en el irracionalismo: está fuera de lugar el «sacrificium intellectus».  
Más bien hay que tomar en serio la racionalidad como una dimensión, sólo una dimensión, de la totalidad de la realidad.*

De hecho, la existencia de Dios está en tela de juicio, pero también su no existencia. La fe en Dios al parecer no está probada, pero tampoco lo está el ateísmo. ¿Tal vez no cabe verificar ni la vida de Dios ni la muerte de Dios? Tanto desde la filosofía (Feuerbach) como desde la crítica y la teoría social (Marx) y desde la psicología profunda (Freud), el problema de Dios aparece como una cuestión no resuelta.

#### 7.1.4.2 CONTRA UNA ESTRATEGIA TEOLÓGICA DE REPLIEGUE

- *Ninguna ciencia —ni la teología ni cualquier otra— tiene por objeto todos los aspectos del mundo y de la vida y las acciones del hombre. Con la misma razón que otros científicos (científicos naturales, psicólogos, sociólogos) se interesan preferentemente por el análisis de datos, hechos, fenómenos, operaciones, resultados, energías y procesos, el teólogo se interesa por la interpretación del sentido último o primero de los últimos (primeros) objetivos, valores, ideales, normas, decisiones, actitudes. Estas cuestiones (tantas veces angustiosas, pero tal vez liberadoras) del porqué y para qué último o primero, del origen y meta del hombre y del mundo, no pueden ser —para tranquilidad del ateo y, a menudo, más emocional que racionalmente— descalificadas como ilegítimas.*
- *Las cuestiones de la teología, por tanto, conciernen no sólo a un aspecto de lo que son el hombre y el mundo. Conciernen más bien al aspecto más fundamental de todo lo que son el hombre y el mundo. En este único aspecto la teología examina todos los sectores de la vida y acción del hombre: en este único aspecto fundamental sale a discusión la realidad total, y la teología debe afrontar todas las preguntas concernientes al hombre y al mundo.*
- *Anticuada está, sin lugar a dudas, la pregunta por el Dios de la antigua imagen del mundo, un Dios que se entiende como el todopoderoso con atribuciones directas para todo o, más tarde, como el remediador y tapagujeros milagroso con atribuciones limitadas:  
ese Dios, pues, al que en la naturaleza y en la historia sólo hemos de invocar cuando con nuestra ciencia y técnica humana no podemos ir más lejos o cuando no sabemos arreglárnoslas con nuestra vida personal;  
ese Dios, pues, que con el progreso material y espiritual resulta cada vez más innecesario intelectualmente, cada vez más superfluo prácticamente y, en consecuencia, cada vez menos digno de crédito.*

### 7.1.4.3 POR UNA TEOLOGÍA SERIA

- *Una teología seria no necesita una vía privilegiada, elitista, de acceso a la verdad:  
No puede en modo alguno contentarse con ser comprensible sólo para los creyentes.  
Sólo pretende ser una reflexión científica sobre su objeto siguiendo un método diáfano, proporcionado a tal objeto, cuya idoneidad, como en las otras ciencias, han de demostrar los resultados.*
- *Una teología seria no reivindica la posesión plena y total de la verdad, el monopolio de la verdad:  
No puede ser en modo alguno un sistema global e invariable incluso en sus más pequeños detalles que ofrezca una visión completa del mundo y, en el fondo, haga superflua cualquier otra consideración de sociólogos, psicólogos, economistas, juristas, médicos y especialistas en ciencias naturales.  
Sólo pretende ser una reflexión científica sobre la realidad desde un determinado punto de vista, que sin duda es tan legítimo como los demás.*
- *Una teología seria, por tanto, no puede en modo alguno contentarse con ser benignamente tolerada y confinada a un ámbito especial, inexacto, no vinculante («verdad religiosa», análoga a «verdad poética»).*  
*En la ciencia teológica rigen unas reglas de juego que coinciden básicamente con las de las demás ciencias. En teología no están permitidas la irracionalidad, las posturas arbitrarias, las decisiones subjetivas. Estrictamente recusable es, pues, todo tipo de acorazamiento contra argumentos, informaciones, hechos; la incondicional legitimación de la situación espiritual y social vigente; la justificación partidista de ciertas proposiciones de fe, ciertas construcciones ideológicas y ciertas formas de dominio social.*
- *Una teología seria, por consiguiente, no puede tender nunca, ni siquiera dentro de la Iglesia, a premiar una fe «simple» o a cimentar un sistema «eclesiástico», sino siempre y en todo lugar a buscar incesantemente, exclusivamente, la plena e íntegra verdad:  
En la ciencia teológica no es posible recurrir por sistema a autoridades de cualquier tipo para menospreciar los argumentos críticos, soslayar la competencia de las ideas, sofocar las tentaciones de la duda y excluir las posibilidades de error en determinadas personas o en determinadas situaciones.*

#### 7.1.4.4 TOMAR EN SERIO EL ATEISMO

- *No se debe descalificar moralmente al ateísmo en general como una «apostasia de Dios» voluntaria:*
  - ! *No siempre es una decisión enteramente refleja y perversa del hombre contra Dios; muchas veces es una simple participación semirrefleja del espíritu filosófico, científico y cultural del tiempo: más un desvío que un abandono de la fe, a veces incluso un proceso de represión con todas sus consecuencias negativas.*
  - *No es siempre culpa individual del hombre actual, sino también, cuando menos, culpa histórica de generaciones: más represión histórica que culpa real.*
- *Tampoco es lícito capitalizar teológicamente el ateísmo como una «fe en Dios» oculta:*
  - *La convicción de los ateos debe ser respetada, no escamoteada especulativamente. Como si su ateísmo no fuese auténtico; como si su increencia fuese fe; como si los ateos fuesen creyentes «ocultos». Es decir, como si Feuerbach, Marx y Freud, junto con los ateos actuales, fuesen «cristianos anónimos», idea que, si no arrogante, parecería cuando menos cómica a todos ellos.*
- *Finalmente, tampoco es lícito mimar el ateísmo por conformismo o frivolidad:*
  - El «a-teísmo» (negación de un Dios personal y autónomo), propagado a la ligera, tiende al ateísmo (negación de Dios en absoluto). Un Dios que muere no ha existido nunca; la «muerte» de Dios, en teología, puede declararse a lo sumo noéticamente: como expresión de su ausencia, de su extinción en la experiencia del hombre.

Pero ¿y si Dios no existiera realmente ni hubiera existido jamás? La cuestión sigue sin resolverse. De ahí que haya que preguntarse con toda seriedad: ¿qué significaría para la humanidad que todos los signos de la religión, desde los sepulcros de la Edad de Piedra, las pinturas de la cueva de Altamira y las pirámides de Egipto hasta los símbolos sepulcrales contemporáneos de la muerte y la vida eterna realmente hubieran sido colocados por nada? ¿Que todas las maravillosas iglesias y templos desde Salamanca hasta Agra —sin discusión las más extraordinarias obras de arte de la humanidad— realmente hubieran sido construidos por nada? ¿Que todos los grandes pensadores, desde los antiguos indios y los griegos hasta los contemporáneos, realmente hubieran pensado por una pura nada? ¿No sería el mundo, no sería nuestra situación por completo distinta si en lugar de Dios hubiera una pura nada?

## 7.2 ALFREDO FIERRO PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN PAG 117-132

La única teoría psicológica de la religión con algún desarrollo ha sido la freudiana. No hay una psicología de la religión con desarrollo teórico contrastado y fundamento empírico suficiente. Tampoco existe una psicología sino diversas; psicoanalítica, fenomenológica, objetiva (conductista) que abordan el hecho religiosos como ilusión, como experiencia o como conducta respectivamente.

La clasificación de Fierro es la siguiente:

Tipo de psicología	Tipo de Estudio
Psicoanálisis	Procesos inconscientes
Psicología	Fenomenológica Procesos Conscientes
Psicología objetiva	Tradición conductista (conducta)

- **La religión como ilusión en el psicoanálisis.** Neurosis e ilusión en la conciencia religiosa. Desde la teoría freudiana de la religión esta se percibe como una enfermedad, un trauma, en concreto una neurosis social obsesiva de la colectividad humana, es decir, la neurosis es el prototipo de patología de la experiencia religiosa. Sólo bajo este prisma es posible comprender el inmenso poder de la religión sobre la vida de los humanos. La religión puede ofrecer una cierta protección a los individuos frente a la neurosis individual al ofrecer soluciones aunque ilusorias. En "El porvenir de una ilusión" (1927), Freud no ve porvenir alguno a la religión, considera que su abandono será inexorable. Freud sitúa el origen de la religión y de la neurosis en un estado mental infantilizado, analogado a un "sentimiento oceánico" propio del psiquismo más primitivo, del lactante incapaz de distinguir entre el yo y el ello, que permite la creencia en mitologías, es decir, surge de la persistencia del pensamiento mágico. En este tipo de neurosis igualaría la idea del padre con la de dios. Los tres calificativos de la religión pertenecen según Freud a distintos niveles; la neurosis sería el diagnóstico clínico, la ilusión el aspecto cognitivo y el infantilismo la perspectiva ontogenética. La religión se vería enfrentada a la madurez científica
- Dios es la sublimación del padre, su origen es el protopadre asesinado y recordado en el culto. La religión es pues un sentimiento del que hace falta curarse mediante la renuncia al principio del placer o, mejor, su subordinación al principio de realidad. Los dogmas religiosos responden a anhelos humanos, pero ello no los hace verdaderos.

### Religión e Inconsciente

- a. Janet: la religión es un hecho psicológico.
- b. Jüing: interpretación de simbologías (hermenéutica filosófica). Jung, al contrario que los demás freudianos, desarrolla una interpretación de símbolos y mitos religiosos como arquetipos del inconsciente colectivo.
- c. Winnicott: Momento evolutivo transicional.
- d. Principio real de creaciones culturales y adultas. Lacan: coloca a Dios en lo inconsciente.

**Religión como experiencia en psicología fenomenológica.** Se trata de un estudio de la conciencia basado en el método fenomenológico que estudia la religión por el contenido de las experiencias.

**Variedades en la experiencia religiosa.** William James es el pionero de la psicología funcionalista. Entre 1901 y 1921 se produjeron las conferencias de Gifford en Edimburgo, que se han convertido en un clásico de la teoría de la religión (Variedades de la experiencia religiosa), donde se desarrolló la teoría descriptiva de la religión a la que se consideraba como un "sentimiento". Se describía la variedad de la "experiencia" en función de los sujetos experimentantes, que se clasificaban en dos tipos aquellos "nacidos de una vez" (dentro de la

religión y que lo experimentan como su vida normal) y los "nacidos dos veces" cuya experiencia está en función de la conversión religiosa. Se considera que la religión es un fenómeno "pacificador". El origen de la experiencia religiosa se sitúa en el subconsciente. Para James lo religioso constituye una categoría de la sensibilidad, las doctrinas religiosas son construcciones intelectuales sugeridas por el sentimiento. Tres acotaciones:

creencia en lo invisible, ajustando a ello la propia felicidad,  
sentimientos, actos y experiencias del hombre sólo ante la divinidad y  
reacción total del hombre ante la vida que vuelve fácil y agradable lo necesario. Valora positivamente la experiencia religiosa basándose en criterios pragmáticos sin ignorar los aspectos enfermizos. Sitúa el origen de la experiencia religiosa en el inconsciente.

- **Religión y personalidad sana.** Se trata del intento por parte de la psicología de "comprensión" al modo hipocrático. La práctica de una religión sana tendría como consecuencia a una persona sana. La psicología experimental y conductista no se ha dedicado al estudio de la experiencia religiosa.
  - a. Maslow: La psicología de la autorrealización destaca las experiencias cumbre
  - b. Fromm: establece la línea divisoria entre la racionalidad y la autonomía; el hombre necesita una "fe racional". Diferenciación entre religión sana e insana
  - c. Erikson: Función en el desarrollo de la identidad personal. Entre los dos estadios se da el desarrollo de la identidad personal. La religión es el arma social de la confianza básica, también en el proceso de madurez.
  - d. Frankl: La psicología existencial lo centra en la cuestión del sentido de la vida, de la acción del sufrimiento. Sitúa la Logoterapia frente a la Psicoterapia. El origen de la religión es para el inconsciente (logos, supra, psyche).
  - e. Allport: (orientación personalista) En la teoría personalista la religión aparece como contenido unificador. La psicología personalista destaca la función unificadora de la vida.
- **Psicología religiosa.**
  - a. Revista *Lumen vitae*: investigación de las representaciones de dios y las experiencias religiosas de cristianos.
  - b. Vergote define la experiencia religiosa como movimiento involuntario que enfrenta al hombre con la totalidad, toma prestados concepto del psicoanálisis para explicar el origen de la religión, tomando a Freud como base, y supone el origen de la religión en Eros (de nuevo el "sentimiento oceánico"). Sólo mediante el padre se madura a la verdadera religión. La de Vergote es una "psicología al servicio de la teología". Junto con Tamayo realizó un trabajo sobre la bipolaridad de Dios.
  - c. A esta escuela hay que agradecerle un volumen notable de estudios empíricos.
- **La religión como conducta en la psicología objetiva.** Fundamentalmente quien concibe bajo este epígrafe la religión es el conductismo, que utiliza la objetivación y el método empírico. El principal problema planteado es la explicación de la religión como conducta donde se produce un vacío de saber. Escaso interés por lo inconsciente, lo consciente y la experiencia, por ser escasamente objetivables. Aunque su acercamiento a la religión es desde el punto de vista de conducta, no existe un estudio sistemático de la misma.

**Investigación científica sobre la conducta religiosa.** Skinner considera la religión como una instancia constituida e influyente en la conducta. Se dan tres tipos de instancias religiosas:

magia (creencia en el manejo de relaciones de contingencia con hechos sobrenaturales)  
salvación: afirman relaciones entre el hecho sobrenatural y las obras individuales  
ética: la que se establece como diferente de las opciones a) y b).

La psicología social estudia las actitudes, los valores y las creencias en busca de la identidad personal donde esperan ver reflejada la identidad del grupo (aplicación holística).

Festinger: (psicología social) realiza un estudio sobre la espera apocalíptica de un grupo religioso para analizar los fenómenos ante el error de la profecía: señala que el comportamiento es similar al caso cristiano (primeras comunidades). Establece comparaciones sociales en los comportamientos ante la espera del fin del mundo.

- **Condiciones de una psicología de la religión.** Solo cuando el hecho religioso aparece como crucial llega a desarrollarse la sociología o la antropología de la religión. Se produce un desprecio generalizado por las psicologías a la importancia del hecho religioso, especialmente los psicólogos conductistas que no consideraron a la religión como hecho crucial en la explicación de los procesos psíquicos, al contrario que sociólogos y antropólogos. Los elementos que podrían llegar a componer una teoría psicológica empírica de la religión:
  - Lugar de la experiencia religiosa
  - Bipolaridad Salud/enfermedad
  - Correspondencia entre valor moral/madurez
  - Realidad/fantasa y funciones.
  - Modo de aprendizaje e influencia

Se establece una duda sobre el carácter científico de la psicología que dificulta su establecimiento.

### **Totem y tabú (Freud).**

La sociedad se inicia con un crimen primordial: el padre a manos de los hijos (y probablemente con un banquete caníbal). Dios no es sino el padre asesinado sublimado por sus hijos. La religión es una forma de redención de este crimen primordial. La visión es muy reduccionista.

Los símbolos religiosos comunican directamente al inconsciente.

Aunque los antropólogos contemporáneos no han aceptado esta interpretación de Freud y el libro no fue aceptado en la sociedad científica de la época, se halla en el inicio del estudio de los símbolos y ritos religiosos.

Jung defenderá la idea del inconsciente colectivo mediante arquetipos y patrones de comportamiento

# FILOSOFÍA DEL HECHO RELIGIOSO

*Casi todos los grandes filósofos han reflexionado, hasta muy recientemente, sobre las tradiciones religiosas de la humanidad. En este sentido, existen tantas "Filosofías de la religión" como filósofos. Este dato nos obliga a ser selectivos. En lugar de hacer un amplio recorrido, necesariamente superficial, por la historia de la filosofía, nos parece mejor centrar la atención en el estudio de algunos pensadores altamente significativos para la Filosofía de la religión. En algún sentido, sus posturas siguen teniendo valor paradigmático. Las más importantes son, sin duda, las de Hume, Kant y Hegel. En su Teoría de las concepciones del mundo, Alianza, 1988, W. Dilthey describió las tres visiones del mundo que estos filósofos representan. De ahí que le dediquemos nuestro primer tema.*

## 8 TEMA 8. W. DILTHEY: NATURALISMO, IDEALISMO DE LA LIBERTAD E IDEALISMO OBJETIVO

*Para este tema es conveniente leer las páginas 50-84 de la obra de Dilthey, Teoría de las concepciones del mundo. Dilthey, poco conocido por haber vivido a la sombra de Nietzsche, es uno de los filósofos que más profundamente analizan los procesos históricos. Sobre él puede verse: M. Fraijó, Fragmentos de esperanza, Ed. Verbo Divino, Estella, 2.ª ed., 2000, pp. 75-104.*

### 8.1 RESUMEN DE WILHELM DILTHEY

#### 8.1.1 DATOS BIOGRÁFICOS

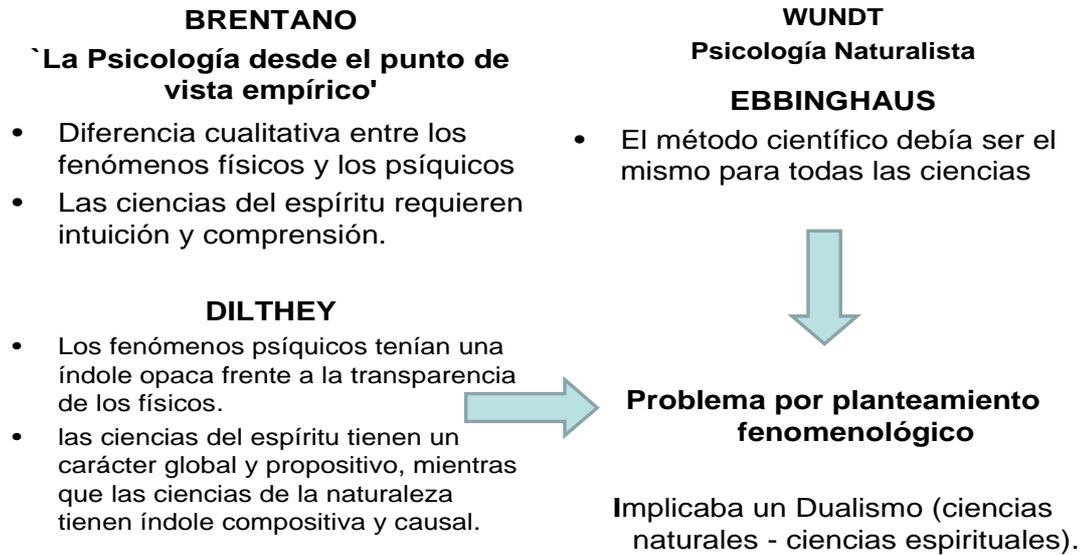
- Nace en 1833 en Biebrich, Renania (actual Alemania).
- Hijo de pastor protestante.
- Empezó estudiando teología (Heidelberg) pero su preocupación por la historia junto con su formación religiosa hicieron que fueran otras sus inquietudes.
- Llegó a Berlín alrededor del año 50.
- La pasión por la filosofía, confesaría Dilthey, nació cuando a los dieciséis años leyó la "Lógica" de Immanuel Kant.
- Ocupó la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín entre 1882 y 1905.

#### 8.1.2 Influencias

- Hume. Asociacionista. Hume clasifica las todas las percepciones de la mente humana en dos tipos: impresiones (sensaciones, pasiones y emociones) e ideas (imágenes opacas de éstas en el pensamiento y el razonamiento).
- Kant. La repercusión directa más clara de la filosofía kantiana la encontramos en el llamado "idealismo alemán", movimiento filosófico de la primera mitad del siglo XIX. Estos filósofos siguen a Kant en algunas de sus tesis principales, radicalizando sus planteamientos. (p.ej. El papel activo del sujeto).
- Friedrich Schleiermacher Dilthey comenzó el estudio de la hermenéutica inspirado por los trabajos de Friedrich Schleiermacher, autor ya olvidado por aquel entonces.

La hermenéutica es el arte de explicar, traducir, o interpretar, el conocimiento y arte de la interpretación, sobre todo de textos, para determinar el significado exacto de las palabras mediante las cuales se ha expresado un pensamiento. La escuela hermenéutica puso mucho énfasis en que el intérprete puede emplear su capacidad de comprensión y penetración en combinación con el contexto cultural e histórico del texto abordado para así obtener el sentido original del

texto. Wilhelm Dilthey jamás dejó de aspirar a la posibilidad de una interpretación objetiva y universalmente válida de los textos. Duras objeciones a los presupuestos evolucionistas de A. Comte y Herbert Spencer.



### 8.1.3 Ciencias de la Naturaleza Vs Ciencias del Espíritu

- Ciencias de la Naturaleza
  - Tienen como objeto fenómenos procedentes de fuera, hechos que se presentan en la conciencia dispersos.
  - Busca encontrar las causas de los fenómenos mediante hipótesis para construir relaciones causales. La naturaleza la «explicamos».
  - Método: explicativo y constructivo.
- Ciencias del Espíritu
  - Tiene como objeto la vida anímica, que procede desde dentro. La vida anímica es lo dado a la conciencia. Dilthey la entiende además como una conexión única de funciones, un proceso emergente de la actividad mental. La vida anímica la «comprendemos».
  - Las Ciencias del Espíritu, como la Teoría del Conocimiento, buscan un conocimiento objetivo, universalmente válido para los conceptos con los que va a trabajar.
  - Método: descriptivo y analítico, pretende describir y analizar las conexiones de los componentes de la vida anímica.

### 8.1.4 Psicología explicativa

- Se sirve de los métodos usados en las Ciencias de la Naturaleza. (Método Explicativo y Constructivo).
- Parte de hipótesis. No se pueden observar fenómenos psíquicos, sólo sus consecuencias mediante la conducta. A partir de la conducta, elaboraría hipótesis de las causas de los fenómenos que está estudiando, para construir relaciones causales.
- El asociacionismo y el materialismo se sirven de esta Psicología explicativa. Tratan de derivar la vida psíquica partiendo de procesos elementales.

### **8.1.5 Psicología Descriptiva y Analítica**

- Esta Psicología parte de la vida anímica.
- Tiene por objeto las regularidades en la conexión de la vida psíquica desarrollada.
- Toda conexión utilizada por la vida psíquica, puede ser verificada mediante la percepción interna (la conciencia de un estado o proceso).
- Es la base de las Ciencias del Espíritu.
- Método Descriptivo y Analítico.
- Necesitamos del análisis porque la vida psíquica es una conexión de funciones.

#### **8.1.5.1 Características de la tarea de la Psicología Descriptiva: La percepción interna**

La percepción interna es la conciencia de un estado o proceso.

Para Dilthey, "un estado es para mí, en cuanto que soy consciente de él".

Gracias a la percepción interna, podemos percatarnos de los estados internos sin recurrir a los sentidos, percibiéndolos tal y como son.

Completamos la percepción interna mediante la captación de la intimidad de otras personas, que llevamos a cabo por medio de la transferencia de nuestra propia vida anímica (esto puede conducir a errores).

#### **8.1.5.2 La estructura de la vida psíquica**

Cada estado psíquico aparece en un determinado momento, tiene un curso: comienzo, medio y final. Es un proceso que se da en el tiempo.

Con la expresión «adecuación a un fin» Dilthey se refiere a que todo proceso mental va dirigido por una intención y dirección de la atención.

Los elementos de la estructura de la vida psíquica son:

Representaciones mentales.

Impulsos y sentimientos: todo sentimiento tiene tendencia a desembocar en un deseo o una repulsa.

Acciones volitivas: una imagen que va acompañada de agrado, frente a un desagrado por la situación actual.

#### **8.1.5.3 Desarrollo de la vida psíquica**

○ Propiedades: Es condicionada por dentro, se da en el tiempo, y es continua.

Estaría formado por varios "momentos":

-Conexión estructural: Se refiere a que la vida psíquica es producto de unas conexiones de funciones estructuradas.

-Finalidad: Hay dos tipos de finalidades que están relacionadas. Una de ellas es objetiva, y busca la conservación del individuo o especie. Otra de ellas es subjetiva, porque es fruto de la experiencia, tiene que ver con la satisfacción de impulsos y la búsqueda del placer.

-Valor vital: Sólo lo vivido en el sentimiento tiene un valor para nosotros. Toda la realidad de la vida es medida según su valor en el sentimiento.

-Articulación psíquica: Producción y conservación de valores vitales y la eliminación de lo perjudicial.

-Formación de una conexión psíquica adquirida: Procesos conscientes singulares gobernados por los recuerdos.

-Procesos creadores: Se crean nuevos valores.

### 8.1.6 Influyó en:

- Ortega y Gasset . "razón histórica" ,Razón sometida a "creencias"
- Historicismo.Elaborará los conceptos centrales del historicismo. Dilthey señala tres tipos de visiones .Son las únicas formas de generalización legítimas dentro de las ciencias del espíritu; se basan en las diversas formas de expresión de vivencias semejantes. (Naturalismo; Idealismo de libertad; Idealismo objetivo).
- Existencialismo. Algunos filósofos del "movimiento diltheyano": Georg Misch, Bernhard Groethuysen; Erich Rothacker; Joachim Wach; Hermann Nohl.

## 8.2 Wilhelm Dilthey: Cosmovisiones del historicismo filosófico

<http://mundofilosofia.portalmundos.com/cosmovisiones-del-historicismo-filosofico-wilhelm-dilthey/>

Teoría y método del saber acerca de las ciencias del espíritu. Conocemos con la totalidad del alma y no con la inteligencia, pues sólo así puede nuestra voluntad evitar que las ideas nos dominen.

Como dejó escrito el eminente pensador alemán Wilhelm Dilthey (1833-1911), la Filosofía es la plenitud de la autonomía del espíritu humano, el orgullo por el saber, lo cual a menudo conlleva descontento y dolor.

Sostiene Dilthey que lo que somos lo experimentamos sólo a través de nuestra historia. El saber filosófico es la clave para el cabal gobierno de uno mismo. No es de extrañar, por tanto, que Dilthey se opusiera a las tesis intelectualistas y que se ocupara de elaborar una detallada teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu (ciencias humanas) llamada "hermenéutica".

El siguiente paso le llevará a construir y fundamentar su prestigiosa teoría de la concepción del mundo, según la cual todo se reduce, en definitiva, a las distintas actitudes humanas y a los diversos estados de ánimo que determinan la singularidad y particularidad de las circunstancias vitales últimas, colmando de valor asertivo la idea de que el destino, el carácter y el azar van hilando la trama de nuestra vida sin que nos percatemos de ello. Dilthey afirma que, al igual que ocurre con todo lo humano, la filosofía no es absoluta, ya que el último razonamiento de la concepción histórica del mundo implica la relatividad de cualquier tipo de concepción humana, pues todo fluye en proceso y nada queda o permanece.

El historicismo surge en la primera mitad del siglo XIX, en parte a causa del notable desarrollo que alcanzan en esa época, particularmente en Alemania, las ciencias históricas. El propio Nietzsche influirá en ese movimiento que, en ocasiones, se ha intentado definir desde una perspectiva globalizadora, en cuyo caso abarcaría un conjunto de doctrinas y corrientes muy diversas pero que tendrían en común su especificidad historicista. De ahí la disparidad de filósofos que podrían formar parte de esa corriente, entre los que se encontrarían pensadores de la talla de Herder, Hegel, Comte y Marx. No obstante, será Wilhelm Dilthey el más destacado representante del historicismo.

Wilhelm Dilthey en sus argumentaciones y razonamientos se preocupó por buscar criterios equidistantes entre el positivismo y el idealismo, rechazando, a la vez, los enunciados metafísicos que, afirmaba, han de sustituirse por la perspectiva basada en una realidad empírica, esto es, que contenga el dato aportado por la experiencia. De ahí que, en principio, lleve a cabo una crítica de la razón histórica a fin de ofrecer una teoría del saber, una epistemología de las ciencias del espíritu, también llamadas ciencias humanas; y todo ello con el propósito de comprender al hombre en la totalidad de sus manifestaciones y expresiones personales y sociales, esto es, en su condición histórica. Por tanto, se impone entender lo específico de cada momento histórico e intuir a su través lo característico de cada contribución cultural en sus diversos aspectos, como

por ejemplo en la literatura, en el arte, en concepciones filosóficas morales... Con todo, lo cierto es que la obra de Dilthey tiene un carácter fragmentario, ya que él mismo prefería decantarse por la intuición y emplear y plasmar el aforismo antes que dedicarse a la elaboración de los grandes sistemas de pensamiento, entre otras razones porque pensaba que siempre terminaban tiñéndose de metafísica. Sus tesis, por tanto, se hallan muy próximas, desde el punto de vista filosófico, al relativismo irracionalista. Y así, su principal objetivo consistía en la defensa de una argumentación conducente a tratar a la vida, y a la "comprensión de la vida", como único problema central, entendiendo la vida como el nexo que une y abarca a todos los seres humanos. En este sentido se puede considerar a Dilthey como uno de los pensadores partidarios del vitalismo, ya que, asimismo, afirmaba que la vida estaba estructurada, o estratificada, en tres dimensiones: representativa (imagen objetiva del mundo), afectiva (conjunto de valoraciones y aspectos inherentes al vivir) y volitiva (la vida como principio de acción).

Por otro lado, aplicando un criterio relativo al contenido de ambas, Dilthey distingue entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (ciencias humanas); y defiende que "el objeto de las ciencias de la naturaleza es lo que aparece a los sentidos como un caos de excitaciones y sensaciones lógicamente conectadas mediante el pensamiento discursivo o racional; las ciencias del espíritu, en cambio, estudian directamente la realidad porque los hechos espirituales se dan en la vivencia tal y como son". Por lo tanto, puede afirmarse que las ciencias de la naturaleza son propias de la creatividad humana a partir de objetos no humanos "que permanecen exteriores", mientras que las del espíritu son "creaciones humanas en su totalidad, es decir, en la forma y en el contenido". De ahí que, desde una perspectiva antropológica, al elaborar sus teorías acerca del hombre, Dilthey se interesó especialmente por los aspectos psicológicos, pues le preocupaba ante todo el individuo, en particular su carácter y su personalidad.

Todo lo anterior se completa con las denominadas cosmovisiones del mundo que, según Dilthey, se agrupan en tres apartados: naturalismo, idealismo objetivo e idealismo en libertad.

- El naturalismo, la primera de las cosmovisiones, se caracteriza por el predominio del racionalismo, y preconiza una definición y explicación del ser humano consistente en reducir a elementos más simples su naturaleza compleja.
- El idealismo objetivo, la segunda de las cosmovisiones, equivale al predominio del sentimiento, y se propone estudiar y explicar el mundo como un conjunto de valores que, señala Dilthey, "tienen un significado y un orden racional".
- El idealismo en libertad, tercera y última cosmovisión, se identifica con el predominio de la voluntad y el intento de separación del hombre y la naturaleza, ya que, en palabras de Dilthey, "el hombre es algo distinto, regido por otras leyes, de manera que se impone a la naturaleza y crea un mundo ideal".

Aunque Dilthey ha tenido conocidos detractores (entre ellos el filósofo británico Karl Popper con su obra, publicada en 1957, titulada "La miseria del historicismo") sus ideas y sus teorías fueron, en ocasiones, una valiosa referencia para teólogos y sociólogos. Las argumentaciones, reflexiones, frases y aforismos de Dilthey ponen de manifiesto su talento y muestran la importancia y consistencia de sus aportaciones a la filosofía de la historia. En sus obras concede una gran importancia a la experiencia total, que llama así para distinguirla y oponerla a la experiencia incompleta, mutilada e imperfecta. Dilthey identifica esa experiencia total con la realidad, y desea servirse de ella para fundamentar sus argumentos y afianzar sus teorías sobre la concepción y la construcción del mundo, cuya estructura y configuración se sostienen y ordenan por el impulso vital de las acciones humanas, y no meramente por el pensamiento. Nunca, a lo largo de los siglos, afirma Dilthey, se ha tomado esa experiencia plena y extensa, que consecuentemente atañe al desarrollo de la especie humana y no a una persona particular, como base fundamental del saber filosófico.

Es necesario, por tanto, pararse a reflexionar acerca de la realidad plena, de la experiencia total, de los procesos históricos..., y advertir cómo han dado lugar a numerosas y singulares

transformaciones en el estado del mundo, constituyendo experiencias colectivas, sociales y particulares, y conformando la denominada inteligencia total.

### 8.3 RESUMEN DE LOS LIBROS RECOMENDADOS

<http://personal.telefonica.terra.es/web/mir/ferran/FilRel.htm>

#### 8.3.1 Teoría de las concepciones del mundo 50-84 (Dilthey).

Dilthey distingue tres cosmovisiones históricas mediante las que el hombre se enfrenta a la vida y la muerte: la religiosa, la poética y la metafísica.

1. **RELIGIOSA.** En la primera de ellas se apela a lo invisible para explicar todo lo que no se conoce (que es mucho), aparecen el hechicero y sacerdote como mediadores con lo invisible.
2. **POÉTICA.** La cosmovisión poética, fruto de una actitud más libre frente a la vida, pretende comprender la realidad, pero no es un saber universal y perdurable.
3. **METAFÍSICA.** La cosmovisión metafísica aspira a dirigir la sociedad humana a través del pensamiento. Dilthey distingue tres tipos fundamentales de metafísica:
  - a. **Naturalismo:** parte de la sensualidad y de la satisfacción de los instintos y deriva la consciencia de la materia (Hume, Demócrito, Epicuro, Protágoras, Hobbes, enciclopedistas, materialismo moderno, Comte).
  - b. **Idealismo de la libertad:** parte de la supremacía del espíritu sobre la materia, la consciencia es el tema central (Kant, Anaxágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, Fichte, Bergson, etc.).
  - c. **Idealismo objetivo:** lo individual se halla determinado por la totalidad, el sujeto queda envuelto en una simpatía universal (Hegel, Heráclito, Parménides, estoicos, Averroes, Leibniz, Spinoza, Schelling, Schopenhauer, etc.)

Las tres visiones son irreductibles entre sí y muestran que la metafísica es, al mismo tiempo, imposible e imprescindible. Según Dilthey en cada una de ellas hay verdad (o parte).

#### 8.3.2 Fragmentos de esperanza 75-104 (Fraijó).

Nietzsche destruye todo el sistema elaborado por Hegel. Dilthey (el "genial tartamudo de la filosofía" según Ortega), a pesar de su fragmentarismo, puede ser el mediador entre el sistema de Hegel y la destrucción de Nietzsche.

"La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter". Acepta la finitud, la inmanencia; sólo podemos acceder a lo fragmentario. Inquietud limitada (no apasionada como Nietzsche). Dilthey es el ejemplo de probo funcionario alemán, catedrático en Berlín, miembro de la Academia Prusiana. Dilthey acusa a Nietzsche de prescindir de la historia.

El sueño de Dilthey que resume su filosofía: evocación de la vida pasada (familiar y académica); agrupa los filósofos en tres tendencias: naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo; todas ellas verdaderas pero unilaterales, la síntesis no es posible; la naturaleza del hombre sólo puede hallarse en su historia.

Dilthey visto por Ortega.

- o Destaca la idea de la razón histórica, pero lamenta que no haya alcanzado el nivel de la razón vital.
- o El hombre es histórico, es decir
  - o 1) no tiene una constitución inmutable,
  - o 2) su constitución incluye siempre su pasado,
  - o 3) el pasado influye en el presente al interpretar el pasado y

- 4) la historia es el intento de llevar esa constitución a su perfección. Dilthey identifica metafísica con intelectualismo, no es ese el camino para encontrar ofertas de sentido de valor universal.
- Es preciso un análisis empírico de la vida humana. Investigación histórica con sentido filosófico.

#### Tres estadios en las concepciones del mundo:

1. La cosmovisión religiosa. Creencia en seres invisibles por la experiencia de la indefensión humana. pero para iluminar el enigma de la vida, la religión es un instrumento tosco.
2. La cosmovisión poética. La obra de arte se separa de la acción y se eleva a expresión ideal de relaciones vitales. La poesía sacude la realidad y se entrega a la fantasía para comprender el significado de la vida. También parece insuficiente.
3. La cosmovisión metafísica. Metafísica organizadora de todos los saberes. Pero existen diversos sistemas en claro antagonismo: naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo.
  - a. Naturalismo. Sensualismo como teoría del conocimiento, materialismo y voluntad de goce. Hume. Es difícil hacer derivar la conciencia de la materia. Demócrito, epicuro, lucrecio, protagoras, hobbes, enciclopedistas, comte, materialismo moderno.
  - b. Idealismo de la libertad. Kant. Superioridad de lo espiritual sobre lo material. Primacia del problema ético. Socrates, Platón Aristóteles padres de la iglesia, fichte bergson.
  - c. Idealismo objetivo. Hegel. Monismo reconfortante y optimista, actitud contemplativa, estética y artística. El individuo se siente uno con todos los elementos de la creación. Armonía universal de todo. Determinismo. Heraclito parmenides estoicos averroes spinoza leibniz schelling schopenhauer goethe.

Las tres visiones son irreductibles, pero la metafísica es imposible (no podemos afirmar ninguna de las tres) e inevitable (necesitamos alguna de ellas para afrontar la vida) simultáneamente.

Creador de una lógica del conocimiento no científico, el de las ciencias del espíritu. La comprensión (vital) frente a la explicación (científica).

La comprensión termina en hermenéutica. Tres categorías: vivencia (experiencia directa), comprensión y conexión.

Su filosofía ofrece una esperanza fragmentaria y precaria: ni tenemos acceso al significado del todo, ni conoceremos el sentido de sus partes.

No hay otro absoluto que la vida; temporal y caduca. Dilthey significa la aceptación serena de lo que la vida significa, imposibilidad de superar su inmanencia, pero mostrando las dificultades de aceptar su finitud.

## **8.4 Algunos aspectos de la filosofía de la religión de Dilthey**

Ciertamente la gran maestra de Dilthey fue la Historia; en ella vio, desenvolviéndose en el espacio y en el tiempo, sobre todo en este último, el largo, penoso, pero seguro proceso de la vida humana. Lo que el hombre ha sido, en la historia consta, de aquí que le nazca a Dilthey, como hijo de esta, su profunda convicción, su dictum famoso: «Lo que el hombre ha de ser, sólo la Historia nos lo dirá». Es así que vemos cómo sus conclusiones filosóficas sobre la religión, cristalizan en él sólo después de un estudio desapasionado, minucioso y, por ende, certero del proceso histórico del fenómeno religioso. Por ello la historia de las religiones y, en particular, la del cristianismo, son los pedestales firmes sobre los cuales Dilthey hace descansar la armoniosa estructura de su filosofía de la religión.

La biografía de Dilthey ofrece hechos que están señalando lo adecuado de su situación personal para comprender el filón religioso de la naturaleza humana. Hijo de un predicador protestante de la escuela calvinista, el joven Dilthey había recibido una formal educación

teológica a fin de seguir él mismo la carrera eclesiástica. Si posteriores vicisitudes de su espíritu le llevaron a cambiar de vocación, podemos afirmar, no obstante, que el estudio de la religión y de sus problemas dejaron en el alma de Dilthey una clara visión, que habría de acompañarle siempre, de su vital interés. Visión ésta, tan vívidamente real en Dilthey, que la índole miope de la ciencia naturalista de su época, fuera incapaz de deshacer.

Vemos a este genial creador de la filosofía de las ciencias del espíritu, acercarse al problema religioso con el formidable bagaje de su conocimiento de la historia y el antecedente feliz de su personal experiencia religiosa. Estas dos circunstancias, pues, hubieron de serle muy útiles a Dilthey en sus investigaciones de la religión, ofreciéndole la historia un campo objetivo para su especulación, en tanto que su propia vivencia en este terreno le proporcionó un plano subjetivo donde su filosofar pudo captar las esencias de una experiencia directa.

#### 8.4.1 El Cristianismo en la Historia

Dilthey, pues, va a la historia para oír sus oráculos infalibles. En este filósofo impera lo que pudiera llamarse un positivismo del espíritu; al igual que ocurre con la actitud científica del investigador de la naturaleza en la zona especial en que opera, Dilthey se remite a la facticidad que le ofrece el mundo histórico como fuente única donde basar los resultados de su investigación.

Analizando Dilthey el proceso de la cultura cristiana en Occidente, se topa con el Medievo, esa etapa complicada e interesantísima de la historia humana, sobre todo en Europa. En su obra «Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII», nos hace la observación siguiente: «...el sistema medieval había ofrecido una satisfacción duradera a los distintos aspectos de la naturaleza humana». Dilthey vio en la concepción religiosa del Medievo como una síntesis genial en que se fundieron el espíritu del mundo antiguo y los nuevos elementos aportados por el cristianismo. Grecia, Roma, el Oriente y, dentro de este último, en especial la religiosidad judía, fueron los ingredientes básicos que junto a la religión de Jesús formaron esa síntesis de pensamiento y vida que caracterizó a la Edad Media. Hablando de esta síntesis, de este sincretismo cultural y religioso que es el alma medieval, Dilthey apunta muy certeramente: «Como abarca la totalidad de la naturaleza humana, el conjunto nacido de este modo podía dar satisfacción a esa naturaleza mientras perdurara la situación científica de entonces.»<sup>{1}</sup> Nuestro pensador ve en la obra de San Agustín, «La Ciudad de Dios», la «unificación máxima» del pensamiento antiguo con el cristianismo.

Dilthey, continuando su análisis histórico, ve con meridiana claridad cómo esa síntesis lograda por la especulación teológica en la Edad Media, va a influenciar decisivamente la etapa posterior, esto es, la Edad Moderna. Refiriéndose a ello nos dice: «Este conjunto, así entretelado, afluye como metafísica a los pueblos modernos. Del inmenso contenido de esa metafísica se nutrirá su vida espiritual. Esos pueblos han crecido en la escuela de un pensamiento que trataba de encontrar una conciliación entre los diversos elementos. Esta metafísica ha dominado durante la Edad Media como jamás ninguna otra. Esta metafísica-teología, pues este carácter ofrece el conjunto, fue sostenida por el poder de la Iglesia. Ni este poder permitía otro pensamiento ni la situación de la ciencia entonces hacía posible ningún otro.»<sup>{2}</sup> La influencia que va a ejercer la especulación medieval sobre la conciencia de los pueblos modernos, es cosa cierta sin lugar a dudas de ningún género, mas las últimas palabras que citamos de Dilthey no vemos que respondan a la verdad histórica, dicho sea esto con todo el respeto y veneración a que es acreedora la obra eminente del pensador germano. En efecto, la Iglesia como poder real y verdadero que fuera en el Medievo, patrocinó siempre, protegiéndola con todo el aparato coactivo de que disponía, aquella dirección del pensamiento religioso y filosófico que situaba a ella, a la Iglesia, en posición privilegiada con respecto a todas las demás manifestaciones de la vida humana; los ejemplos típicos de este pensamiento, que fue el católico por antonomasia, se encuentran, primero, en la obra de San Agustín, y después en la de Santo Tomás de Aquino. Es cierto, como dice Dilthey, que

la Iglesia no permitía otro pensamiento, pero nuestro filósofo debió añadir, haciendo así una salvedad de vital importancia para la verdad histórica, que tal situación no obstó para que surgieran en contra del sentir oficial de la Iglesia, corrientes opuestas al absolutismo de ésta, tales como el tradicionalismo científico representado por Roberto Grosseteste y Rogerio Bacon en Oxford en el siglo XIII, precisamente en el mismo siglo en que cristalizara ese monumento supremo del más puro pensamiento católico que es la Suma de Santo Tomás. También Dilthey hace referencia al hecho, según él, de que «la situación de la ciencia entonces» no posibilitaba nuevas direcciones a la especulación. A esto tenemos que objetar que, ya en el siglo XIII como acabamos de señalar, y, sobre todo, en el XIV, se acusa un progreso notabilísimo hacia la conquista de la actitud científica. Mas del siglo XIII hay que decir que en él culmina, con Santo Tomás, la obra de esa metafísica-teología de que habla Dilthey, dirección esta que domina y da carácter al siglo; Grosseteste y Bacon no representan más que el asomo tímido de los primeros resplandores de un nuevo amanecer. Es en el siglo siguiente, en el XIV, cuando el aparato conceptual del nuevo filosofar adquiere solidez lógica, gracias a una sensata delimitación de los diversos campos de la vida humana. Gilson, ese sagaz y profundo historiador de las ideas en la Edad Media, está refutando las conclusiones a que parece arribar Dilthey en cuanto a una pretensa unilateralidad de la dirección del pensamiento medieval, al hablarnos, con esa su gálica elocuencia, de la riqueza de contenido de la especulación filosófica y religiosa en la centuria decimocuarta. Dice así Gilson: «El carácter propio del siglo XIV es haber desesperado de la obra intentada por el siglo XIII. En efecto, por una parte, Occam restringe aún más de lo que hiciera Duns Escoto, el dominio de la demostración filosófica, acentuando la separación que ya se anunciaba entre Filosofía y Teología; por otra parte, los averroístas latinos se multiplicaban, bien a pesar de las condenaciones de que había sido objeto su doctrina, y sus transparentes alusiones no permiten la menor duda acerca de su radical incredulidad; finalmente, otros pensadores, ya desinteresados por completo en la tarea de poner de acuerdo la fe y la razón, renuncian a una por salvar a la otra, recabando de la contemplación mística el fundamento de creencias que no garantizaba la dialéctica.»{3} Este cuadro que nos presenta Gilson es elocuente: vemos en él tres corrientes poderosas de oposición a la metafísica-teología que menciona Dilthey, a saber, el nominalismo occamista, el averroísmo latino y el misticismo.

Dilthey, reflexionando sobre la cultura medieval, captó claramente la importancia de la preocupación metafísica en el hombre. Alrededor de este tema dice: «Esta conciencia metafísica es imperecedera; la planta florece y se marchita, pero bajo la tierra las raíces esperan la próxima primavera: así también la conciencia metafísica aguarda en lo hondo del hombre su hora.»{4} En efecto, Dilthey observa cómo después de un largo período de decadencia el espíritu metafísico vuelve por sus fueros, y queda exhibido modernamente en esa maravillosa gama de pensamiento que va de Locke hasta Kant. [12]

Cuando Dilthey mira hacia la vivencia religiosa, su verdadero carácter se le hace manifiesto, expresándolo en palabras de poderosa imaginación poética que conllevan un cierto dejo de escepticismo. Dice así: «La religión no arraiga en el egoísmo, sino en esta necesidad de afirmar en la vida la conciencia suprema. Nos sentimos atraídos más allá de lo limitado y finito de la vida y del mundo hacia una lejanía pura. Como a Fausto le atrae la encendida iluminación de las nubes del atardecer, que va apagándose y parece perderse en una lejanía desconocida. El dolor de lo finito, en nosotros y los demás, nos separa de esta verdad superior de la vida. Como un desterrado mira hacia las torres de la ciudad en que nació y que le sigue atrayendo, pero de la cual se haya separado como por muros invisibles por su indigencia y su culpa». Y agrega Dilthey: «Para los corazones tiernos aparece un corazón en la lejanía. Una sensualidad y una intuición ahítas, lo mismo que una voluntad poderosa, lo descuidan; pero los corazones tiernos se abandonan a estos sentimientos como esos hilillos vegetales que se mecen y desflecan en el aire.»{5} Dilthey da a la vivencia religiosa como contenido propio de la misma el todo: la totalidad de la vida y del mundo.

Volviendo a la metafísica, disciplina esta tan fundamental en las concepciones religiosas, Dilthey nos la define haciendo resaltar la índole relativa de sus manifestaciones históricas. Dice: «La metafísica no es un poema, como creía Lange, sino la expresión de la conciencia metafísica en símbolos conceptuales, adecuados a la situación de la ciencia en una época determinada.»{6} Mas Dilthey aclara que lo relativo es lo que él llama «la metafísica exteriorizadora», la cual puede perecer, en tanto que «la conciencia metafísica interna es inmortal».{7}

Al comparar Dilthey la metafísica moderna liberada ya de la teología y las ideas religiosas en Europa, destaca el ámbito limitado de la una y la pujante universalidad de las otras, al decir: «Los sueños de los metafísicos modernos no existen más que en los gabinetes de trabajo de los estudiosos y allí termina también su existencia de papel.» Por el contrario, ve la universalidad de la religión en la cultura europea y lo expresa diciendo: «La misma fe en un Dios como inteligencia suprema, como legislador, juez, providencia y en un reinado de espíritus personales.»{8}

En su análisis de la cuestión religiosa en Europa, Dilthey viene cara a cara con la Reforma. El enjuiciamiento que hace de este magno acontecimiento de la historia de Occidente, es, a no dudarlo, uno de los más certeros y luminosos que sobre el tema se han emitido. Él ve en la Reforma aquella revolución del espíritu que planta «como base de la vida espiritual, la autonomía moral y religiosa de la persona».{9} En aquellos hombres en los que arde con fuego profético el espíritu de reforma, existía el supremo anhelo de hacer volver al cristianismo a aquella primitiva simplicidad de sus días apostólicos. Así recuerda Dilthey cómo Erasmo «trata de llegar a la philosophia Christi, pues en el gran humanista ya se encuentra «el empeño de simplificación que encabeza Lutero».{10}

Dilthey ve cómo el movimiento cultural en Alemania, gracias al Renacimiento, había preparado convenientemente un medio apropiado a la aparición y éxito del movimiento reformista en el cristianismo alemán. Antes de que aparezca Lutero, toda la literatura expresa «la tranquila y firme confianza del hombre de acción en sí mismo y en su relación natural con Dios, frente al ascetismo y la disciplina de la Iglesia.»{11} Y ve Dilthey cómo antes de Lutero, el humanismo ha divulgado un teísmo religioso universal. En Alemania era creencia común que este teísmo universal, este ideal de la vida activa, concordaba con la verdadera teología, con la filosofía de Cristo, y se tenía esperanza de que esto sería corroborado en las mismas fuentes de la religión cristiana al aplicársele a las mismas el método crítico-filológico.

Dilthey ve la religión como un proceso que avanza hacia mayores perfecciones. Es así que dice: «No sólo en la ciencia que progresa se da una continuidad, sino también en el desarrollo religioso moral. El género humano, lo mismo que el individuo, va desarrollando su vida hacia adelante, en conexión con sus experiencias vitales.» Dilthey une, con fuertes lazos indestructibles, a la religión y la ética, y las hace aparecer como hermanas gemelas que marchasen del brazo la una de la otra, dado a un vínculo entrañable existente entre las dos. Así lo expresa enfáticamente: «...los grandes cambios en la vida moral van siempre del brazo con los cambios religiosos. La historia en ninguna parte nos habla en favor del ideal de la moral arreligiosa. Hasta donde alcanza nuestro conocimiento, las nuevas fuerzas activas de la voluntad surgen siempre en relación con ideas acerca de lo invisible».{12}

En cuanto a Lutero, Dilthey le llama «el más alemán de los alemanes» y cree que le rodeaban los hombres mejores de su época, en medio de los cuales aparecía él, Lutero, «como el libertador de la religiosidad personal, en una lucha a muerte con el sistema regimental de Roma».{13}

En lo que toca al sistema de la Iglesia de Roma, el juicio de Dilthey es explícito e inequívoco. Dice así: «El cristianismo romano era de tipo regimental. El espíritu romano no podrá pensar el proceso religioso sino como vinculado a un nuevo imperio espiritual... Las fides implícita era una obediencia de súbditos.» Y añade: «Con los pueblos nórdicos comienza el proceso religioso a penetrar en el terreno de lo invisible.» Dilthey da como antecedentes de Lutero, en cuanto

representan movimientos antagónicos al espíritu de regimentación de la Iglesia, al cristianismo franciscano y a la mística; y ve en Lutero el iniciador del idealismo moderno.{14}

El retrato que Dilthey nos ha dejado del reformador alemán, encierra un verismo y colorido tal, que lo hace sencillamente conmovedor. Veámosle: «Lutero, hijo de un minero, habitante de las montañas del norte, un monje perdido en la niebla, en la nieve y en la informidad de la naturaleza, sin un asomo de arte en su alma, sin ninguna necesidad mayor de ciencia, sin nada sobre sí más que la invisibilidad de todo lo alto, y la informidad de todas las fuerzas superiores, ha sido el primero en emancipar radicalmente el proceso religioso de la plasticidad del pensamiento dogmático y de la exterioridad regimental de la Iglesia.»{15}

#### 8.4.2 El Proceso Religioso

La idea del desarrollo de la religión en Dilthey es fundamental. Para él aquí tiene lugar un proceso dialéctico, y es por eso que dice: «...al cambiar constantemente la vida religiosa en su fluencia del pasado al futuro, manteniendo, sin embargo, en sus cambios lo pasado en medio de nuevas creaciones, se produce lo que nosotros designamos como desarrollo de la religión en la historia: una forma del cambio que encuentra su ley en la naturaleza del espíritu y su determinación en la historia». Y añade seguidamente: «Esto constituye la materia para el estudio de la religión.»{16}

Para Dilthey el entendimiento es el enemigo natural de la religión; la razón es incapaz de comprender esta vivencia, pues las razones que la asisten son más bien las pascalianas, o sea, aquellas que brotan del corazón.

Nuestro filósofo ve al arte y a la poesía surgiendo «en amplia medida de la religión». Para él también éste es el caso con la filosofía, la cual luego se alía con las ciencias de la naturaleza al nacer éstas. En este proceso, la religión se encuentra con que, habiendo sido una vez el origen de diversos campos de la actividad vital, estos sectores, llegados al estado de independencia, entran en conflicto con su punto de origen; es así que vemos cómo la vida secular, el arte, la literatura y la poesía, las ciencias y la filosofía hacen su irrupción rebelde frente a la religión «como fuerzas históricas independientes y reclaman su puesto en la vida de las naciones».{17}

Observa Dilthey que es en los tiempos de ilustración cuando el odio mortal del secularismo contra la religión se pone más de manifiesto. En efecto, ahí está la historia que se lo está diciendo. En Grecia, en Roma, en el mundo mahometano y luego en la cristiandad occidental a partir del siglo XVII se viven épocas de iluminismo en las que el conflicto de la razón y la fe es cosa que las caracteriza. Entonces es, dice Dilthey, cuando «la profundidad irracional de la religiosidad, de donde proceden sus poderosos efectos, fue relegada como engaño, como superstición, como vestigios de tiempos oscuros».{18}

Dilthey sostiene que el mundo antiguo sólo tuvo «vislumbres de la verdadera naturaleza de la religión». Y añade categóricamente: «Sólo los pueblos modernos de Europa han abordado una investigación conexa, metódica y universal de la religiosidad.»{19}

Según Dilthey, con el protestantismo se retorna a la religión de Cristo. Él sustancia así esta tesis: «Locke, Lessing, Kant, fueron los mentores de esta dirección: descubrieron en el cristianismo un idealismo de la libertad y de la dignidad moral que partía de la autonomía moral de la persona y veía en la religión su relación con un ser moral supremo. Era como el esquema abstracto e intelectual de la relación viva de Jesús con Dios.»{20}

Ante la incompreensión sufrida por la vivencia religiosa a manos de la Ilustración, Dilthey ve levantarse, como reacción natural de defensa, la mística católica de Port-Royal, las sectas inglesas y, luego, las norteamericanas, así como el pietismo protestante alemán. Dilthey ve en todos estos movimientos un rasgo que les es común, esto es, «un afán por vivir personalmente la interioridad de la religión». Es así como el hombre comienza a observar y estudiar sus propias experiencias religiosas. Es, pues, la experiencia religiosa el punto de partida para el estudio del espíritu religioso. Fue esta la dirección seguida por hombres como Pascal, Arnauld, Fenelon,

Lavater, Hamann, Herder y William James, cuya obra «Varieties of the Religious Experience», es considerada por Dilthey como la más importante del estudio psicológico de la religión.

En cuanto al pietismo alemán, Dilthey señala la influencia ejercida por este movimiento sobre el desarrollo juvenil de Semler, a quien llama «gran fundador de la crítica bíblica en Alemania», así como sobre Kant, a quien tiene como «intérprete profundo del cristianismo»; y recuerda Dilthey cómo de la pequeña secta de los hermanos moravos, influenciada por el pietismo, surgieron al mismo tiempo Fries, Novalis y Schleiermacher. Para Dilthey todos estos pensadores representan lo que él llama «la religiosidad de la experiencia cristiana», y señala que este tipo de religiosidad fue influenciado principalmente por la filosofía trascendental alemana. Para corroborar esta tesis suya, ahí está la influencia ejercida por Kant, Fichte y el joven Schelling sobre hombres como Novalis, Schleiermacher, Carlyle, Emerson, &c.

De Schleiermacher dice Dilthey que descubrió el valor y función de la vivencia religiosa y habla de él así: «Su figura profética se planta en una altura del desarrollo religioso desde la cual podemos mirar largamente el camino recorrido.»{21}

En cuanto a la vivencia religiosa, Dilthey nos ofrece una descripción de su función y naturaleza con las palabras iluminadoras siguientes: «La vivencia religiosa capta una conexión que se halla por encima del nexo sensible de las cosas captable por el entendimiento; el contenido de esta vivencia es inaccesible al entendimiento y no puede ser representado mediante conceptos: en un estado de entrega pasiva se experimenta una acción tal sobre el estado consciente del alma, [16] acción que es interpretada por el género de la vivencia como proveniente de aquella conexión invisible.»{22}

La interpretación que Dilthey hace de la religión es una cuyos ecos resuenan aún poderosos en el mundo. Hoy día el espíritu de la filosofía diltheyana de la religión se expresa vigorosamente en el pensamiento de la escuela neosobrenaturalista, cuyos representantes máximos: Karl Barth y Paul Tillich están ejerciendo una influencia considerable en la especulación teológica del siglo presente.

El mérito inmenso de Dilthey en el campo de la teología, radica en su eminente servicio prestado a la religión al mantener, con sereno y ponderado juicio, la autonomía inviolable de la vivencia religiosa, su derecho a ser respetada y estudiada junto con todas las demás vivencias del espíritu, en cuyo conjunto ella aparece como la más profundamente irracional y la de raíces más hondas.

## 9 TEMA HUME: LA RELIGIÓN EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA EMPIRISTA (NATURALISMO)

*El estudio de este tema se centra en la obra de Hume, Diálogos sobre la religión natural, Ed. Tecnos, Madrid, 1994. Sobre Hume puede verse la obra de J. NOXON, La evolución de la filosofía de Hume, Revista de Occidente, 1974, especialmente las páginas 161-187. Para una visión de conjunto sobre la problemática de la filosofía empirista en relación con la Filosofía de la religión hasta 1970 véase el librito de D. Antiseri, El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica, Cristiandad, 1976. Es de gran interés la lectura de dos artículos de Hanson en N.R. Hanson y otros, Filosofía de la ciencia y religión, Sígueme, 1976. Véase también J. Sádaba, Lecciones de filosofía de la religión, Mondadori, 1989. Una valiosa antología de los textos más significativos sobre este tema ha sido publicada por E. Romerales (ed.), Creencia y racionalidad, Anthropos, Barcelona, 1992. De gran interés es también el libro de J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (coords.), La tradición analítica. Materiales para una Filosofía de la religión II, Anthropos, 1992. Un estudio del diálogo entre filosofía empirista y teología puede verse en M. Fraijó, Fragmentos de esperanza, pp. 141-168. Una filosofía materialista de la religión es la que expone G. Bueno en El animal divino, Ed. Pentalfa, 1985.*

### 9.1 Diálogos sobre la religión natural. Hume

Los Diálogos escenifican un debate entre un deísta (defensor de la religión natural), un cristiano ortodoxo (defensor de la religión revelada) y un escéptico (que maximiza el ejercicio de la crítica racional). Fue ésta una obra considerada en su época absolutamente contra corriente y políticamente incorrecta, porque su autor criticó implacablemente en ella el deísmo, manteniendo al mismo tiempo su independencia de pensamiento respecto a la religión revelada y osando además desdeñar el ateísmo, cultivado por los Enciclopedistas.

Los hombres del mundo moderno se van encontrando en la situación de tener que apoyarse en un mundo - el de su experiencia - cuya falsedad ha sido pronunciada por el supremo juez que es la razón. Nace de ahí la conciencia de una inautenticidad vital, componente de la desesperación del hombre moderno. Este hombre ha perdido a Dios, ha perdido al mundo y ha visto menguado su ser, por haberlo definido como pura razón. David Hume es uno de los autores de esta desesperación". Eduardo Nicol Filo, Cleantes y Demea, los tres personajes de los Diálogos sobre religión natural, no son solamente artificios del ingenio y la prudencia del autor, sino que representan, a pesar de éste, el drama del hombre de su tiempo y el del hombre mismo que los ha imaginado y les da vida a lo largo del debate. Ese drama que fue el primer acto del nuestro propio.

El argumento teleológico que propone el texto de Hume como demostración de la existencia de Dios, puede sintetizarse como sigue:

- El mundo se nos presenta ordenado, armonioso, como una máquina que tiene cada engranaje en el lugar correcto, este parecido con las máquinas producidas por los seres humanos es tan evidente que por analogía, por igualdad de efectos, se desprende que las causas deben ser similares, por lo que a esta gran maquinaria natural se le impone un arquitecto, un constructor, al igual que sucede cuando observamos cualquier construcción humana: nos parece evidente que ha sido moldeada, que ha sido inteligentemente ordenada y dispuesta para cumplir la función que cumple.
- De los diálogos de Hume se desprenden varios argumentos que se oponen a esta supuesta prueba de la naturaleza de Dios:
  - La confirmación o verificación de nuestras ideas se da en la experiencia. La experiencia es la única que puede indicarnos la causa de cualquier fenómeno. Y es obvio que no poseemos experiencia sobre atributos y operaciones divinas, sobre ordenación y/u origen de los mundos.

- La analogía, en este tipo de casos en los que se comparan un producto humano con el universo, o las partes con el todo (la parte pasa a ser la regla del todo), es tan desigual que no constituyen un basamento sólido.

## **9.2 Fragmentos de esperanza 141-168 (Fraijó). Estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre dios.**

<http://personal.telefonica.terra.es/web/mir/ferran/FilRel.htm>

Según Dilthey, padre de la cosmovisión naturalista. Acusado en vida de escepticismo, no publicó en vida sus Diálogos sobre la religión natural. Rechaza las propuestas que rebasen los límites de la experiencia sensible.

Propone la conveniencia de analizar la religión 'desde fuera'. Rechaza la veracidad de los milagros y de la inmortalidad del alma por imposibles y defiende la suspensión del juicio.

En la Historia natural de la religión persigue las causas psicológicas que originan el hecho religioso sin encontrar justificación racional plausible.

Pannenberg está convencido de la perennidad del tema dios porque sólo su existencia garantiza el sentido final y global. El primer ateísmo aparece en la Ilustración francesa.

Barth vs Scholze. Barth empieza el edificio por arriba: afirma que la teología es una ciencia que parte de dios y su revelación y que sólo es accesible al hombre mediante la fe. Scholze expone los criterios a los que debe atenerse una teología evangélica: a) postulado de la afirmación (uso exclusivo de proposiciones apodícticas), b) postulado de la coherencia (existencia de un campo de objetos de referencia de las proposiciones), c) postulado de verificación (posibilidad de verificar las proposiciones). El más problemático es el último: muchas proposiciones teológicas no pueden verificarse, sólo pueden buscarse razones que apoyen la fe en ellas (sólo convencen a los convencidos).

Los desafíos del postulado de la afirmación. Se puede cumplir cuando los enunciados son cognoscitivos, pero el positivismo ha reducido este campo a lo empíricamente constatable. Flew y la parábola del jardinero (las afirmaciones teológicas terminan por no afirmar nada, sin embargo todo está decidido y no valen los argumentos en contra). Hare y la religión como actitud (el hombre tiene una actitud frente a dios y el mundo, pero una actitud no tiene carácter cognoscitivo). La teoría de la falsación de Popper acaba convirtiéndose en aliada de la teología.

Los desafíos del postulado de verificación. La verificación empírica no es posible pero sí lo es su verificación lógica. Hick y la verificación escatológica (sólo al final del camino es posible la verificación del destino). Mitchell y la confianza del partisano en el extranjero (la experiencia religiosa impide la falsación completa).

Los desafíos del postulado de la coherencia. Dificultad para aceptar la facticidad del campo de investigación: dios. Puede que ese campo sea creado por la propia teología.

Ryle y la factura del college: lo más importante no está en la factura.

## **9.3 David Hume, o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso (159-177).**

- Crítica a la creencia en la realidad de los milagros.
  - La única forma de validar la revelación es reconocer que determinadas personas son depositarias de la palabra divina: ello sólo se puede demostrar mediante los milagros.
  - Hume afirma que no es razonable creer en los milagros cristianos por dos motivos:
    - 1) milagros de otras religiones y
    - 2) imposibilidad de estar seguro de que no podrán ser explicados científicamente.
- Crítica a la creencia en la religión natural.

- Dos creencias básicas: dios y la inmortalidad del alma.
- Crítica al argumento del diseño. El argumento de la creación de la naturaleza (demiurgo) no es convincente.
- Crítica del argumento a priori. Causa última. Tan concebible es la existencia como la no existencia.
- El problema del alma.
  - Todo parece indicar que somos seres finitos, que la vida acaba con la aniquilación del cuerpo.
  - Dos argumentos físicos (analogía con la naturaleza): íntima relación de cambios entre alma y cuerpo y inexistencia de cosas eternas.
- Hacia una ciencia del origen de las creencias religiosas.
  - Si no pueden probarse las dos creencias básicas de toda religión (dios e inmortalidad) todo lo religioso queda relegado al ámbito de la pura fe.
  - Pero Hume investiga sobre el origen de la religión; primero el politeísmo (causas o poderes diferentes de los distintos acontecimientos humanos); después una divinidad se impone sobre las demás (jerarquía antropomorfa inicio del monoteísmo). El origen de las creencias religiosas es puramente psicológico.
- Hacia una valoración moral de la religión.
  - Algunas prácticas recomendadas por el cristianismo (ayuno, celibato, penitencia, mortificación, etc.) carecen de utilidad para consigo mismo y para los demás, son moralmente inaceptables porque hacen creerse superior a quien las practica.
  - Así se explican las persecuciones, guerras y demás. Hume acaba su reflexión considerando que los principios religiosos no son mas que "sueños de hombres enfermos".

## **10 TEMA 10. KANT: LA RELIGIÓN EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA DE LA SUBJETIVIDAD (IDEALISMO DE LA LIBERTAD)**

*La filosofía de la religión kantiana se encuentra en su obra, **La religión dentro de los límites de la mera razón**, Alianza, 1995. Esta obra, de fácil lectura, debe ser el centro del estudio de este tema. Véanse sobre todo las páginas 19-28; 29-61; 93-126. Un estudio que debería completarse con la lectura del libro segundo, capítulo II, de la *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981. De gran ayuda para la comprensión de Kant es la obra de J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, 1983, especialmente las pp. 115-129 y 229-247. Del mismo autor puede verse "Kant y la filosofía de la religión", en Dulce María Granja Castro (Coord.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos, 1994, pp. 185-211. En esta misma obra puede consultarse: J. Muguerza, "Kant y el sueño de la razón", pp. 125-159. De J. Muguerza recomendamos también *Desde la perplejidad*, FCE, 1990, pp. 591-610. Véase también: C. Gómez Sánchez, *Freud, crítico de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1997, pp. 200-259.*

### **10.1 APUNTES MIOS SOBRE KANT Y LA ESPERANZA EN LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN DE ROBERT THEIS**

La religión contiene la respuesta a la cuestión «¿qué me está permitido esperar?». Pero si es la religión la que responde a la cuestión, ¿qué puede decir la filosofía a este propósito? Asignando el discurso sobre la esperanza a la religión, ¿no confiesa la filosofía ser incompetente para discurrir sobre este asunto?

Si lo propio de la filosofía es ser un discurso de la razón, ésta parece excluir la esperanza que, por su misma naturaleza, es del dominio de la fe. Si la filosofía puede pretender un derecho a un discurso sobre la esperanza, es preciso que el discurso filosófico, el discurso de la razón, sea permeable en alguna parte a la fe. Esta permeabilidad no puede, sin embargo, ser el resultado de una debilidad teórica, inherente al discurso racional mismo, sino que deber ser la razón quien la haga posible y la fiinde. En otras palabras, la fe debe ser para la razón una posibilidad razonable, o incluso racional.

#### **10.1.1 "YO DEBÍA [...] PONER DE LADO EL SABER PARA HACER SITIO A LA FE"**

Kant comprende al hombre como un ser racional finito. Pero la finitud fiíndamental del hombre se articula, en el ámbito de su facultad de conocer, en la tesis según la cual todo nuestro conocimiento deriva de dos fuentes, la sensibilidad y el entendimiento; en la sensibilidad, los objetos nos son dado, en el entendimiento, ellos son pensados, es decir, conocidos en cuanto objetos: pensamientos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Allí, por tanto, donde una de las dos instancias falta, un conocimiento objetivo es imposible.

Si el entendimiento aplica sus conceptos más allá de los límites de la experiencia, hace de ellos un uso ilegítimo; las categorías están vacías de significado, y ningún conocimiento se obtiene entonces.

Kant es de la opinión de que la razón humana está inquieta por cuestiones de las que ella misma es el origen. Existe una necesidad de la razón de trascender los límites de la experiencia, porque la razón tiende naturalmente hacia el absoluto o incondicionado.

El hombre, aunque es un ser razonable finito, es siempre y de un modo igualmente fundamental un ser que tiene la necesidad de trascender su finitud y que, digámoslo, la ha

trascendido desde siempre. Debería decirse que la finitud no es ella misma pensable sino delante de ese horizonte de lo incondicionado.

Ahora bien, esto incondicionado tiene por nombre: libertad, inmortalidad y Dios. Esas tres ideas constituyen el horizonte mismo a partir del cual se organiza y se estructura de manera sistemática el conjunto de los pasos que atravesamos en el conocimiento de la experiencia.

Kant a propósito de estas condiciones incondicionadas. Por una parte, sostiene que ellas son necesarias por cuanto que completan y concluyen los conocimientos, por otra parte sostiene que el interés especulativo de la razón hacia ellas es mínimo.

Si las condiciones incondicionadas no poseen sino un mínimo interés respecto al conocimiento teórico, si, a pesar de esto, la razón tiende imperturbablemente hacia ellas, su importancia y su utilidad deben proceder de la práctica. El dominio de la práctica es el que procede de la libertad. Esta libertad se descubre y se sabe a través de un hecho de la razón, a saber, la presencia en nuestra conciencia de una exigencia absoluta.

La libertad es la única de todas las ideas de la razón especulativa de la que sabemos (wissen) a priori la posibilidad». Pero a través de esta idea y partiendo de ella, la razón tiene acceso a los objetos que están en relación necesaria con el ejercicio mismo de la libertad, a saber. Dios y la inmortalidad del alma. El saber acerca de estos objetos es del tipo que Kant llama fe. Los objetos transcendentales son «objetos de fe».

La fe/creencia así comprendida se sitúa entre el saber en sentido estricto, por tanto entre el conocimiento objetivo, y la pura opinión. Consiste en tener por verdaderas las afirmaciones basándose en razones subjetivas, que son razones que emanan de la subjetividad trascendental misma.

En la Crítica del Juicio, Kant define la creencia como el modo de pensar moral en el hecho de tener por verdadero lo que es inaccesible al conocimiento teórico». La fe/creencia moral está en una posición paralela con la fe religiosa: «Es una confianza en la promesa de la ley moral».

Es, pues, esta fe/creencia la que se inscribe en el tejido mismo de la razón como una modalidad necesaria de su ejercicio allí donde se plantea la cuestión de las condiciones incondicionadas en la perspectiva de la práctica.

## **10.1.2 EL DISCURSO KANTIANO SOBRE LA ESPERANZA**

La pregunta por la esperanza tendrá que ser abordada en tres trayectorias, en primer lugar la de la Crítica de la razón pura y de la Crítica de la razón práctica-, después la de La religión dentro de los límites de la mera razón. Estas dos trayectorias son, de hecho, complementarias: ellas tendrán que ser complementadas por una tercera vía, a saber, la de la filosofía kantiana de la historia.

### **10.1.2.1 EL PRIMER DISCURSO SOBRE LA ESPERANZA O ¿QUÉ ME ESTÁ PERMITIDO ESPERAR?**

La noción central de la ética kantiana es la de la autonomía de la razón práctica y, correlativamente, del imperativo categórico, que se enraiza en ella. Expresión del «tú debes» incondicional, que sirve a la vez de principio de «enjuiciamiento» y de «ejecución» de la voluntad. Como principio de enjuiciamiento en la medida en que el imperativo categórico, por su naturaleza, es la medida por la que serán evaluadas y juzgadas como conformes o no a la moralidad las máximas que guían mi acción. Como principio de ejecución, en la medida en que todo lo que una máxima, juzgada conforme al imperativo categórico, exija, debe ser hecho por el solo motivo de esta exigencia, la acción es hecha por deber. «La ley moral es el único principio determinante de la voluntad pura».

Ahora bien, si es verdad que la ley moral y el deber realizado por respecto a esta ley son el corazón de la ética kantiana, no es menos cierto que esta ética está atravesada por otra

realidad que se revela como siendo la verdadera realización, el bien supremo. Éste es el resultado, en forma de alguna manera analítica, de la razón práctica misma, cuyo objeto es siempre el bien.

La noción de bien supremo es enormemente compleja. Por una parte, el bien supremo es, ciertamente, el objeto completo e incondicionado de la razón práctica, y constituye por eso el fin perseguido por una voluntad «determinada moralmente». Sus elementos constituyentes son la moralidad y la beatitud, que cohabitan en una relación tal que la moralidad está considerada como siendo la condición misma para acceder a la beatitud: la virtud es la cualidad de ser digno de la felicidad". En la Crítica de la razón práctica, Kant dirá que la relación entre la moralidad y la beatitud ha de ser considerada de manera sintética-, es decir, como una relación de causa a efecto.

La noción de causalidad debe ser entendida aquí en otro sentido. La realización completa del bien supremo requiere la intervención de Dios. La realidad misma del bien supremo; en Él la voluntad es exactamente proporcionada a la beatitud. Él es el ideal del bien supremo y, por consecuencia, la causa de toda beatitud en el mundo. El verdadero lugar donde se inscribe la beatitud y el bien supremo es el mundo moral.

La perspectiva del bien supremo, en la medida en que la moralidad constituye la condición de la beatitud y en la medida en que la moralidad procede de las posibilidades del ser racional finito, funda por lo tanto la esperanza. Si Kant dice que toda esperanza tiende a la beatitud, hay que entender esta idea en la línea de lo que se acaba de decir, a saber, que, en la medida en que la beatitud es el don proporcionado que viene a añadirse a la moralidad y a realizar así el bien supremo, la esperanza, volcándose sobre la beatitud, apunta, a través de ella, a la realización del mundo moral.

El principio mismo de la moral cristiana no está fundado en una instancia divina, sino en la autonomía de la razón práctica misma, y esto en la medida en que la ley moral no presupone el conocimiento de la existencia de Dios, la cual es el único requisito para la realización del bien supremo.

¿Cómo concebir la relación entre moral y religión? En la Crítica de la razón práctica, Kant sostiene que la moral conduce «por el concepto de bien supremo, como objeto y fin final de la razón práctica, a la religión». La religión dentro de los límites de la mera razón es aún más radical, afirmando que la moral conduce «ineludiblemente», «infaliblemente» a la religión.

El bien supremo, como cumplimiento de la acción moral, abriéndose a las afirmaciones de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, revela, en el corazón mismo de la moral, la presencia de la religión, de una religión ciertamente de la razón, pero que, en su esencia, es susceptible de unirse al cristianismo. Decir que la moral conduce a la religión no significa, pues, en modo alguno que la religión se añada a la moral como su otro, sino que ella está siempre ya presente—que ella debe ser co-pensada— allí donde la moral es leída en términos de completud, es decir, en término de objeto incondicionado de la razón práctica.

### **10.1.2.2 EL SEGUNDO DISCURSO SOBRE LA ESPERANZA O ¿ME ESTÁ PERMITIDO ESPERAR?**

Existe en Kant un segundo discurso sobre la esperanza centrado en la cuestión: «¿Me es permitido esperar?». Este discurso está anclado, en su punto de partida, en la constatación, por encima de la lógica misma de la ley moral, de que esta ley se dirige siempre a un ser que tiene «la conciencia de una tendencia continua a transgredirla».

Este segundo discurso sobre la esperanza encuentra su desarrollo más consecuente en la primera parte de La religión dentro de los límites de la mera razón, en la cual Kant expone la doctrina del mal radical en la naturaleza humana. Este texto, constituye el fondo de una larga meditación sobre el abismo insondable de la libertad.

La libertad humana es falible, que está amenazada. Esto, sin embargo, no debe comprenderse como si la amenaza viniera del hecho de que la libertad humana es una libertad encamada, por tanto de la existencia de necesidades y de pulsiones carnales; la amenaza de la libertad tiene su residencia más bien en el seno de la libertad misma.

Kant sostiene, a propósito de la naturaleza humana, dos tesis que se complementan. La primera consiste en decir que hay en la naturaleza humana una disposición original al bien. Por disposición Kant entiende la estructura constitutiva y por tanto necesaria de un ser. La libertad, en su originalidad, está orientada hacia el bien, y es en tanto que tal que la disposición al bien es una disposición a la personalidad moral.

La segunda tesis que sostiene Kant a propósito de la naturaleza humana es la de que hay, de manera tan originaria como la disposición al bien, una «propensión al mal» en la naturaleza humana. Al contrario, sin embargo, que lo que ocurre con la disposición al bien, la propensión al mal es definida como algo contingente. ¿Qué se puede decir? La insistencia sobre el carácter contingente puede ser articulado en relación a dos puntos complementarios: (1) si la propensión estuviera inscrita necesariamente en la naturaleza humana, se caería en una especie de fatalismo moral: el mal sería una necesidad y, en consecuencia, no sería imputable al hombre. Afirmar la contingencia de la propensión al mal significa pues asegurar su origen libre y responsable. (2) La propensión es contingente aún en otro sentido que se podría llamar ontológico. Si la libertad está orientada necesariamente, porque lo es naturalmente, hacia el bien, la presencia de una propensión al mal sólo podría ser no substancial; es decir, que ella no afecta la integridad de la libertad, sino que lo que hace es disminuir su ejercicio.

¿Cuál es la significación exacta de la afirmación de la propensión al mal en la naturaleza humana? Es sobre este punto sobre el que Kant da un paso crucial: afirmar, en efecto, que la propensión es subjetivamente necesaria no significa otra cosa sino afirmar que el ejercicio de la libertad tiene lugar necesariamente en tanto que disminuido. Pero entonces, ¿no se va a caer en una versión modificada del fatalismo moral? Para remediar esta dificultad, Kant va a sostener que es en una elección originaria, y por tanto libre, en un acto (inteligible) antes de todo acto, que el hombre tiene desde siempre invertido el orden moral, adoptando como máxima suprema de su acción una máxima contraria a la ley moral. En lo esencial, esta inversión consiste en subordinar la ley moral al amor propio. Esta construcción se entronca evidentemente con la construcción teológica del pecado original, y no es sorprendente que Kant califique este acto de *peccatum originarium*.

Ante este acto originario, en el cual ha habido «corrupción» de la ley suprema, el filósofo queda sin explicación. «No podemos [...] explicar por qué el mal en nosotros ha corrompido precisamente la máxima suprema aunque éste sea nuestro mismo acto.

El punto importante parecería sin embargo estar claro: importa ensanchar la descripción pura del «orden moral originario», es decir, introducir ahí ese aspecto fundamentalmente ininteligible que es ese acto libre que se coloca fuera de la legislación moral. Kant no puede hacer otra cosa que constatar la aporía misma en el seno de la Libertad: «En cuanto al origen racional de ese desacuerdo en nuestro arbitrio, es decir, de nuestra manera de acoger los motivos subordinados colocándolos en el primer rango, o sea, en cuanto al origen racional de esa propensión al mal, permanece para nosotros insondable [...]. El mal sólo ha podido provenir del mal moral (no de los simples límites de nuestra naturaleza) y sin embargo nuestra disposición primitiva es una disposición al bien».

«Lo que el hombre es o debe llegar a ser moralmente, bueno o malo, es necesario que lo haga o lo haya hecho él mismo». A pesar de que la formulación es algo torpe, la intención de Kant resulta clara: la tarea fundamental, o sea, el destino del hombre es de hacerse bueno. Pero éste compete a él mismo; de ahí la cuestión —central, ciertamente—: ¿cómo es posible que un hombre, malo por naturaleza, se haga bueno por sí mismo? Esta cuestión —Kant lo concede— sobrepasa todos nuestros conceptos, porque envía a lo insondable de la libertad. Mas, si tal es el caso, ella

constituye una tarea imposible para el pensamiento. No obstante, el hecho de la razón, que es el imperativo categórico, nos prescribe hacernos buenos, lo cual significa también que eso está en nuestro poder, es decir, que compete aún a nuestra voluntad. Pero eso no significa sino que la voluntad, buena por naturaleza, no ha sido destruida en su tendencia natural cuando se ha desviado del bien. La magnitud negativa, que es el mal en el seno mismo de la voluntad, no anula la fuerza misma inherente a la voluntad en su integridad. En este sentido, el restablecimiento de la disposición original al bien no es idéntica a «la adquisición de un móvil para el bien».

El restablecimiento de la disposición original debe ser pensado, por supuesto, en términos de personalidad moral debe entenderse como un acto único, como una elección radical del bien y por el bien.

En la *Critica de la razón pura*, Kant sostiene que el bien supremo es una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible. La *Critica de la razón práctica* habla de la realización (*Bewirkung*) del bien supremo en el mundo como siendo el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. ¿Cómo hay que pensar el vínculo entre estas dos afirmaciones, y en qué sentido un signo de esperanza se deja identificar?

Sabemos ya que la ley moral exige al hombre actuar por respeto a ella. Pero los fines perseguidos por la acción moral y que son al mismo tiempo deberes, son, según la interpretación de la *Metafísica de las costumbres*, el perfeccionamiento de sí mismo y la felicidad ajena. Estos fines se inscriben en el tiempo y son perseguidos de manera progresiva. En lo que concierne más particularmente al perfeccionamiento de sí mismo «aquí en el mundo», es decir, el destino moral de nuestra naturaleza o la «formación moral del hombre», sabemos ya que ha de ser entendida como una «reforma», como un proceso que, según Kant, va al infinito. Eso quiere decir que el camino que nos conduce desde los grados inferiores a los grados superiores de la perfección moral permanece siendo, para el ser finito que somos, inacabable en esta vida.

A esto se añade aún otro elemento. Según la lectura de la *Metafísica de las costumbres* no le es posible al hombre estar absolutamente seguro de la integridad moral de sus intenciones, ni siquiera en relación a una sola de sus acciones. En consecuencia le es imposible poder afirmar categóricamente que ha llevado a cabo la revolución del corazón; eso sólo es posible para Dios, el único capaz de juzgar el progreso moral como emanando efectivamente de tal revolución.

El segundo plano en el que es posible descubrir las razones de la esperanza concierne a la historia del género humano.

La reflexión kantiana sobre la historia toma su punto de partida en la consideración de las acciones humanas en cuanto expresiones de la libertad en su conjunto (el «juego de la libertad de la voluntad humana»). Kant ve esbozarse allí, sobre la larga trayectoria, un plan, «un desarrollo continuo, si bien lento, de [... las] disposiciones originales de la especie». En la medida en que la realización de este plan no podría ser obra del hombre considerado individualmente, es decir, que no procede de un intención, está permitido preguntarse si no existe una especie de teleología natural, un plan de la naturaleza que sostuviera y guiara las acciones de los hombres.

Los principios a priori de tal teleología: El primero: «Todas las disposiciones naturales de una criatura están determinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada a un fin», principio que permite leer, comprender las disposiciones naturales de los hombres y de las cosas. El Segundo, en el hombre las disposiciones naturales que se dirigen al uso de la razón no han recibido su desarrollo completo en el individuo, sino únicamente en la especie. El tercero, el desarrollo de las disposiciones que sobrepasan el instinto, la disposición mecánica de su existencia animal, compete a su autonomía.

Estos a priori, combinados con la tesis que conocemos ya a propósito de la malignidad de la naturaleza humana, permiten elaborar una primera tesis a propósito de la historia: ésta, comprendida como historia de la libertad, comienza con el mal, «pues es obra del hombre», pero ella se encamina justamente, en un largo proceso, hacia un «todo moral». ¿Cómo es eso posible? Al contrario de lo que sucede en el individuo, que por una revolución del corazón se pone en armonía

con el bien, el motor del progreso en el ámbito de la historia se encuentra en un antagonismo en el seno mismo del hombre, a saber, en su «insociable sociabilidad», concebida en analogía con la atracción y la repulsión: los hombres tienen tendencia a aislarse, pero también a asociarse. Es de este antagonismo del que la naturaleza se serviría (el plan escondido de la naturaleza, su astucia de alguna manera) para llegar a sus fines.

La construcción de una sociedad que repose en el concepto moral del derecho requiere en definitiva que entre los Estados sea abolida a su vez esa insociabilidad natural. El problema final y crucial que hay que resolver es el de un derecho cosmopolita y la realización de una federación de naciones, condición necesaria para la instauración de la paz perpetua.

La paz perpetua es el problema final de la humanidad, y por tanto la tarea de los hombres y su deber. Es el objeto de una esperanza fundada en la medida en que es posible señalar los progresos hacia un estado superior.

En la Metafísica de las costumbres, la paz perpetua es calificada de bien supremo político. Si en la noción de bien supremo, tal y como aparece en el contexto de la problemática ética, uno de los elementos constitutivos, la moralidad, compete al hombre y el otro por contra, la beatitud, compete a Dios, ¿no se está autorizado a pensar la paz perpetua en cuanto bien supremo político de manera análoga, es decir, que su realización progresiva, el «establecimiento universal y duradero de la paz», es por supuesto la tarea y por tanto el deber de los hombres (aquello mismo mediante lo cual se hacen de alguna manera dignos de la paz perpetua), pero que la completud, la «solución perfecta», es, en última instancia, obra de Dios? La paz perpetua sería entonces como la idea de este mundo óptimo que habría que pensar como unidad sistemática del orden jurídico-político y del orden moral, como reino de la libertad que constituye el objeto último de la esperanza del hombre.

## **10.2 La filosofía de la religión de I. Kant. Gómez Caffarena (179-205)**

<http://personal.telefonica.terra.es/web/mir/ferran/FilRel.htm>

Kant opta explícitamente por el teísmo frente al deísmo (+ abstracto). En la crítica de la razón pura, afirma la imposibilidad de la demostración de la existencia de dios, pero la defiende como una idea trascendental con uso regulativo.

En las otras críticas establece la 'fe racional' como orientación de la acción humana (de otra forma no podría fundamentar ética alguna). En definitiva dios es un noumeno.

Al abordar el problema del mal en la Religión dentro de los límites afirma que su remedio sólo es posible apoyándose en un don de dios (Gracia) y en una comunidad ética (Iglesia).

La dimensión religiosa en la filosofía de Kant. Época criticista.

Dios no es susceptible de demostración teórica, sí de fe "moral". Afirmación de la crítica de la razón pura. Lo Absoluto es sólo idea regulativa, lo que no permite afirmar su existencia. Refutación de los argumentos ontológico (la homogeneización de predicados y realidad no es posible), cosmológico y físico teológico. Pero abre el camino a la razón práctica (qué debo hacer?): la búsqueda del bien implica de alguna forma la existencia del supremo bien.

"Teología moral": postulados y "fe racional". Las otras dos críticas esbozan desarrollos del teísmo moral de Kant. Estatuto epistemológico de la fe: cuando hay insuficiencia de principios objetivos. Fe racional. Si no hay pruebas de dios, sí se puede postular su existencia por fe racional.

Reflexión sobre el alcance de la dimensión religiosa del criticismo. En el centro del criticismo se halla el hombre moral y éste sólo encuentra su clave en la referencia última a dios. Humanismo ético autofundado cuya coherencia sólo puede ser garantizada por referencia a dios.

La religión en los límites de la mera razón (1792-1798).

Religión = conocimiento de todos los deberes por mandato divino (definición de la crítica de la razón práctica).

Las vicisitudes externas. Origen: dos artículos para revista. Problemas de censura (Federico Guillermo II), publicados por la Universidad de Königsberg, junto con respuesta a críticas y otros materiales.

Contenido y problemas. Llama la atención la centralidad del tema del mal. Incorpora a los conceptos de libertad y voluntad (de la CRPractica) el de albedrío que posibilita una propensión al amor de sí mismo por encima del imperativo categórico. Los remedios para la fragilidad humana son un don (gracia) de dios y una comunidad ética (iglesia).

Sobre el método: religión natural y "revelada". Considerados como dos círculos concéntricos, el interno correspondería a la religión natural. Defensa de sus objetores teólogos que le acusaron de negar la revelación. Desde el ámbito de lo racional pueden aceptarse otras aportaciones históricas (revelación) asumidas como aportaciones divinas. El libro en general es una crítica al teólogo bíblico puro que excluye la razón de sus análisis.

El pensamiento religioso del último Kant. (1801-1803).

Textos fragmentarios de la Obra Póstuma. Sigue en pie el teísmo moral, interiorización de dios, dios es directamente origen del deber, profundización de lo religioso.

# 11 TEMA 11. HEGEL: LA RELIGIÓN EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA DEL IDEALISMO OBJETIVO (IDEALISMO OBJETIVO)

*El tema se centra en el análisis de la obra de Hegel, Lecciones sobre filosofía de la religión, 3 vols., Alianza, Madrid, 1984. Ante la probable imposibilidad de trabajar los tres volúmenes, se recomienda el amplio estudio introductorio de los editores, la "Introducción" (pp. 3-85), y "El concepto de religión" (pp. 89-247). Todo ello en el primer volumen. Puede verse, además, Reyes Mate, La razón de los vencidos, Anthropos, 1991, pp. 27-89 y M. Fraijó, Fragmentos de esperanza, pp. 23-50. Las Lecciones sobre filosofía de la religión fueron también traducidas parcialmente bajo el título El concepto de religión, FCE, 1981. Esta traducción, completamente superada por la edición crítica de Alianza, contiene, sin embargo, una valiosa introducción de Arsenio Ginzo (pp. 7-56). Se recomienda su lectura.*

## 11.1 METAFÍSICA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN HEGEL

### RESUMEN

Hegel critica la falta de consecuencia de la teología cristiana tradicional por hacer de Dios algo inaccesible, abstracto, desligado de la realidad finita, y por aceptar la facticidad de la conciencia religiosa como una postura alienada, que no lucha por la transformación de la realidad. Pero la racionalización de la fe cristiana introducida por el reduccionismo de Hegel es desenmascarada por la teología consciente de que el discurso de la filosofía sobre la religión elimina el elemento de misterio y relación interpersonal que es constitutivo de la experiencia religiosa cristiana. La fe cuestiona todo discurso sobre Dios.

### INTRODUCCIÓN

Hegel es considerado, y no si razón, como uno de los pensadores que más ha marcado el desarrollo filosófico contemporáneo. Su obra es rica y fecunda, y la inmensa variedad de interpretaciones que ha ocasionado es el índice más palmario de su complejidad, no exenta de gran ambigüedad. Por otra parte, la evolución constante de la filosofía hegeliana, tanto en la forma como en la actitud (ahora crítica, ahora especulativa), contribuye a dificultar la comprensión de lo que en última instancia quiso decir Hegel. En lo que concierne al tema de la religión, objeto de este trabajo, se hace patente la distancia y simultáneamente la intrínseca relación que existe entre los escritos de juventud y las Lecciones sobre Filosofía de la Religión, culminación de su sistema de madurez. Interponiendo retando hegelianamente al propio Hegel, se podría decir que el comienzo está recogido y superado en el resultado final, y éste no es comprensible sin tener en cuenta aquél y todo el desarrollo intermedio.

Debido a ello, es difícil abordar un aspecto cualquiera del sistema hegeliano sin hacer referencia a éste en su conjunto. Por lo que respecta a la filosofía de la religión, el asunto se complica más aún, puesto que, en cierto modo, toda la filosofía hegeliana es filosofía de la religión, o filosofía del Absoluto, e incluso teología. La construcción metafísica de Hegel está en la base de su reflexión sobre la religión, pero a la vez dicha construcción es elaborada en un gigantesco esfuerzo por repensar desde dentro, crítica y dialécticamente, la tradición cristiana. En Hegel es imposible separar la ontología de la teología y la reflexión sobre las manifestaciones históricas del espíritu: todo está inextricablemente interpenetrado en un sistema que pretende ser absoluto. Por ello mismo, filosofías menos ambiciosas que la hegeliana miran a ésta con desconfianza, sospechando de su misticismo especulativo, ajeno a los planteamientos propios de la reflexión finita. Por otro lado, la teología cristiana ortodoxa atisba en Hegel, junto a elementos teológicos de la más genuina tradición cristiana, un talante racionalista y gnóstico del que recela

de entrada, perdiendo la oportunidad de aprovechar muchos aspectos nada desdeñables de su filosofía de cara a una reflexión seria sobre el fenómeno religioso y, en concreto, sobre el cristianismo.

No es objetivo del presente artículo hacer una presentación exhaustiva y sistemática de la filosofía de la religión de Hegel, tarea que excede por su complejidad y envergadura nuestros actuales conocimientos sobre el tema. Hemos tratado más bien de recoger algunos puntos de su pensamiento que consideramos claves para entender el conjunto. En lo que respecta a nuestra valoración personal de la concepción hegeliana, ésta será inevitablemente parcial, en parte por la insuficiencia de nuestro estudio analítico del autor, y sobre todo porque está cuajada de presupuestos valorativos ineliminables de cualquier reflexión.

En consecuencia, aunque necesariamente este trabajo esté dirigido por unas tesis básicas, pretende ser un «momento a superar» en futuros acercamientos al tema.

### EL CONCEPTO HEGELIANO DE ABSOLUTO

Ya los más tempranos esbozos del que fue durante cinco años seminarista en el Tübingerstift protestante hacen patente la intensa y peculiar preocupación de Hegel por la religión y por toda manifestación del espíritu humano que conlleve una dimensión de totalidad y absoluto. La idea que mueve la reflexión hegeliana desde un principio es cómo realizar una vida totalmente reconciliada, plenamente humana, libre, bella, feliz. El mundo antiguo (idealizado por los clásicos alemanes) aparecía a sus ojos como el paraíso perdido en relación con la realidad presente de la humanidad, trágicamente escindida en todas sus dimensiones. La admiración hegeliana por la antigüedad, debido a la cual se enfrentó en un principio tanto con el cristianismo como con la cultura ilustrada de su época, nunca desaparecerá de su obra, ni siquiera cuando llegue a reconocer la superioridad espiritual del cristianismo y de la nueva era de la humanidad a él asociada por encima de la serena belleza del mundo griego.

A la síntesis helena entre individuo y comunidad, entre lo humano y lo divino, la política y la religión, la naturaleza y el espíritu, le falta la dimensión de lo Infinito. Como religión que desde su surgimiento ha marcado decisivamente el destino de Occidente, el judeocristianismo introdujo esta dimensión de lo Infinito en la historia del espíritu humano. Y, aunque ya desde sus comienzos se produjo una fecunda síntesis de cristianismo y helenismo, raíz de la cual vive el Occidente entero, Hegel quiere volver a replantear dicha síntesis desde una aguda crítica a la situación histórica, social, cultural y religiosa de su época.

Impulsada por esta voluntad de reconciliación plena en todas las dimensiones de lo real (Infinito-finito, Dios-mundo, Espíritu-Naturaleza...), la filosofía hegeliana se va generando dialécticamente, superándose en cada una de sus etapas. La cuestión clave de su planteamiento especulativo es la resolución del dualismo ontológico entre lo Infinito y lo finito en un concepto panenteísta del Absoluto. Desde su juventud Hegel criticó siempre con fuerza y hasta con agresiva ironía la idea tradicional cristiana de un Dios totalmente trascendente al mundo, independiente y separado de él; de acuerdo con esta concepción, el mundo finito y la conciencia humana quedan despojados de toda substantividad esencial, puesto que se ha proyectado ésta en Dios, y reducidos a la desgracia de la esclavitud.

La alienación de la conciencia religiosa que se consuela con un más allá trascendente y no puede alcanzar la verdadera libertad del espíritu es un tema constante en la reflexión hegeliana. Pero Hegel no se conforma con esta crítica. Muestra que dicha concepción dualista de la realidad, errónea y de consecuencias funestas, acaba afirmando justo lo contrario de lo que pretende afirmar.

En efecto, un Infinito que excluye de sí lo finito queda empequeñecido, reducido a una parte del todo real. La concepción del Infinito como exterioridad absoluta a lo finito es propia de una conciencia dominada por los esquemas del entendimiento, que pone frente a sí los objetos como diferentes de ella.

Pero dicha separación no puede ser absoluta: el verdadero conocimiento es imposible si no existe comunidad ontológica entre cognoscente y conocido, entre sujeto y objeto. Al poner lo Infinito como un objeto incognoscible, más allá de su naturaleza, la conciencia finita se cierra el acceso a la verdadera realidad, puesto que en el fondo está afirmando su finitud carente de substancialidad como lo único real para ella frente a un Absoluto que es mero concepto vacío.

El yo finito, al ser la posición de un infinito más allá de sí, ha puesto a lo infinito mismo como algo finito y, por consiguiente, al tener lo infinito como algo finito, se identifica ahí consigo mismo en cuanto es igualmente finito, y sólo en cuanto idéntico con lo infinito deviene para sí como lo infinito. Esto constituye el límite extremo de la subjetividad que se mantiene aferrada a sí misma, la finitud que permanece y que se pone como infinita en relación consigo misma. Este planteamiento de la conciencia finita carece, según Hegel, de verdadera objetividad. La superación de la dualidad Infinito/finito se produce al concebir la realidad entera, el Absoluto, como síntesis de lo Infinito en lo finito. La verdadera infinitud consiste en la integración de lo finito en el despliegue del Absoluto como momento interno y necesario.

La contradicción más absoluta, la que contrapone el Infinito a lo finito, queda así superada en la concepción de un Absoluto omnicomprendido que, por un movimiento interno de autodiferenciación y reasunción de la diferencia, se genera a sí mismo como vida infinita. Lo finito, entonces, representa aquella dimensión del Absoluto mismo que le es necesaria para volver sobre sí como autoconciencia absoluta, como Espíritu reconciliador de toda realidad.

Dios retorna a sí en el yo como en el que supera en cuanto finito, y sólo es Dios en cuanto este retorno. Sin el mundo Dios no es Dios. El mundo surge necesariamente de Dios, que es espíritu, y como tal consiste en manifestarse, en devenir para otro. Por su esencia misma el espíritu se opone a sí mismo, se autodiferencia, y así surge el mundo y la conciencia finita, enfrentados entre sí como sujeto y objeto. El momento del retorno consiste en que el espíritu se hace objeto para sí mismo, y de este modo se reconcilia consigo mismo en su estar alienado como objeto. La alienación y la contradicción son el verdadero motor de la vida del espíritu, que es lo único real, lo Absoluto, porque abarca en perfecta síntesis la identidad y la diferencia, lo universal y lo particular, lo inmediato y lo mediato, lo infinito y lo finito.

El espíritu es lo único real porque sólo en él se da la experiencia de la relación entre los polos más opuestos. Porque el mundo es Espíritu alienado de sí, puede la realidad ser conocida por el pensamiento. Porque existe una comunidad ontológica entre lo Infinito y lo finito, entre Dios y el mundo, puede la conciencia acceder al conocimiento del Absoluto. Éste no es un Ser supremo a demostrar a partir del mundo finito por medio de unas pruebas racionales (planteamiento de la teología natural que Hegel rechaza de entrada), sino que está presente ya desde siempre en lo finito, cuya estructura más radical es la relación a lo otro de sí.

Dicha relación originaria de lo finito a lo infinito es la que explicita la religión como elevación de la conciencia al Absoluto. Y las pruebas de la existencia de Dios no son más que el desarrollo conceptual de dicha actitud del espíritu. Por sí mismas no prueban nada (en esto Hegel asume la crítica ilustrada que culmina en Kant), pues hacen depender lo Absoluto de lo relativo, y de un mundo infinito absolutamente cerrado sobre sí mismo no puede llegarse a lo Infinito. Sin embargo, en cuanto explicitación racional de la actitud religiosa, del saber del Absoluto que contiene, son útiles porque demuestran que la unidad entre lo Infinito y lo finito no es inmediata sino que está mediada por la realidad determinada. Por eso dicha unidad no es simple identidad, sino síntesis de identidad y absoluta diferencia. Lo Infinito no es lo finito, y viceversa, pero en su radical diversidad están mutuamente referidos. En resumen, la finitización de lo Infinito es la estructura ontológica que hace posible la elevación de la conciencia a lo Absoluto, es decir, el espíritu, una de cuyas manifestaciones absolutas es la religión.

## LA RELIGIÓN COMO MANIFESTACIÓN DEL ESPÍRITU

La concepción hegeliana del Absoluto resulta de un magno esfuerzo por elevar a pensamiento racional las tesis centrales del cristianismo, superando su interpretación tradicional. El sistema hegeliano quiere ser simultáneamente conservación y superación de la verdad cristiana, cuya pretensión de absoluto asume Hegel en su esfuerzo conceptualizador. De ahí su actitud crítica y a la vez comprensiva hacia «la religión en general», concepto que en Hegel está claramente elaborado en función del cristianismo.

Las primeras reflexiones de Hegel sobre el fenómeno religioso son sobre todo crítica de la comprensión que en su época se tenía de la fe cristiana.

Apartado de la ortodoxia autoritaria y cerrada de las Iglesias, Hegel disiente igual del moralismo seco y sermonero de los filósofos ilustrados, que reducen el cristianismo en último término a la vacua «religión natural». Ambos planteamientos, con su concepción de un Dios absolutamente trascendente y de un mundo finito reducido a la impotencia o absolutizado en su no-substancialidad, son fruto de una conciencia escindida incapaz de encontrar el camino de la existencia reconciliada.

Es esta la verdadera realidad, en función de la cual se ha de valorar el grado de verdad de una religión, o de cualquier otro fenómeno del espíritu. La dimensión soteriológica de la religión debe realizarse plenamente en la existencia de los hombres, puesto que la vida infinita es immanente a lo finito, se desarrolla en la historia del mundo. Por eso a Hegel le interesa tanto el aspecto históricocultural de la religión como reflejo inmediato de la situación espiritual alcanzada por la humanidad en un momento dado. La historia es la fuente de la reflexión especulativa porque el tiempo es el despliegue del concepto. Hegel funda su reflexión racional en una consideración de la historia en cuanto desarrollo necesario y totalmente inteligible desde la Idea. Dicha perspectiva, sin duda muy fecunda de cara a la comprensión del sentido inscrito en las diversas configuraciones del espíritu, tiene el grave peligro (en el que Hegel cae a menudo) de forzar los acontecimientos para que quepan en un esquema predeterminado; en última instancia, la interioridad del concepto acaba con la exterioridad del hecho histórico. Con todo, Hegel no estaría de acuerdo en esta acusación, pues precisamente su reflexión se mueve en el intento de «conservar» y dar razón de toda manifestación positiva del espíritu en su esencia necesaria.

Ciertamente el joven Hegel pasó una etapa de alergia a la «positividad» de la religión: bajo la influencia de la Ilustración y sobre todo de Kant llevó a cabo una dura crítica de la «religión estatutaria» de las Iglesias, que coaccionan el pensamiento racional y la libertad interior, cuando ésta es la base verdadera del cristianismo. Pero poco a poco Hegel llegará a valorar la alineación del espíritu en lo positivo como etapa necesaria de objetivación a través de la cual el espíritu se pone a sí mismo como autoconciencia libre y absoluta.

En definitiva, Hegel siempre despreció la positividad en cuanto exterioridad vacía de vida, impuesta como letra muerta, olvidada del espíritu que la creó; pero cuando esta objetivación del espíritu está internamente animada, pierde su carácter peyorativo: la religión ya no es entonces letra muerta sino «espíritu que vivifica» todas las dimensiones de la existencia humana: la individual y la colectiva, el entendimiento y la voluntad, la libertad y la sensibilidad, la imaginación y el corazón. La autoconciencia ha absorbido finalmente toda exterioridad y se manifiesta como esencia de la realidad.

En la Fenomenología del espíritu encontramos el primer desarrollo sistemático completo de la concepción hegeliana de la realidad en cuanto historia del Espíritu que se autogenera como Absoluto. Dentro de esta compleja obra Hegel dedica el penúltimo capítulo a la religión, definiéndola como «autoconciencia pura del espíritu». Ello no significa que en etapas anteriores del desarrollo de la conciencia no haya sido tratado el tema de la religión, al contrario, Hegel comienza dicho capítulo con un resumen de todo lo anteriormente expuesto desde el punto de vista de la dimensión religiosa: la conciencia es, desde el principio, conciencia del Absoluto, pero sólo en este estadio llega a serlo en y para sí. En él se alcanza la conciencia de la unión Infinito-finito, substanciaautoconciencia.

Sin embargo, dicha identidad de lo contradictorio aún no ha llegado al estadio absoluto. En la religión la vida del Espíritu es «representada como objeto», puesta en la inmediatez de un en-sí inerte: le falta la mediación de la reflexión que, reabsorbiendo para sí la representación objetiva originada por la fe, será identificada en última instancia con la vida misma del espíritu.

En la medida en que el espíritu se representa en la religión a él mismo, es ciertamente consciencia, y la realidad encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su representación. Pero la realidad no experimenta de nuevo en esta representación su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje, sino ser-allí plenamente independiente y libre; y, a la inversa, al faltarle la perfección en ella misma, la religión es una figura determinada que no alcanza aquello que debe presentar, o sea, el espíritu consciente de sí mismo.

La verdad absoluta que se manifiesta en la religión es el núcleo del cristianismo: la encarnación de Dios y la nueva vida para el hombre por la unión definitiva de lo divino y lo humano. El concepto de religión como retorno consciente del Espíritu a sí a través de su autoobjetivación en lo finito se va desarrollando en las diversas religiones históricas, pero todas ellas sólo son sombra y figura de la religión absoluta, el cristianismo. En las primitivas religiones naturales el espíritu aparece a sí mismo representado en las formas inmediatas de la naturaleza, predominando así el aspecto formal sobre el contenido real. En la religión griega del arte el espíritu aparece en forma de conciencia productora que se objetiva en su obra: ya se ha distanciado de la naturaleza inmediata y toma conciencia de sí como contrapuesto a ella. En el cristianismo se da la verdadera realización de la unidad entre espíritu y naturaleza: ambos aparecen como polos distintos de una misma realidad, idénticos en su diferencia.

Así interpreta Hegel el acontecimiento central del cristianismo, Jesucristo. La encarnación de Dios en Cristo significa que en este ser concreto la substancia divina se enajena completamente (toda la anterior historia del mundo era prehistoria de este acontecimiento), se convierte totalmente en lo otro de sí —autoconciencia humana, ente finito— y entra en la existencia como identidad concreta e inmediata de ambos polos contradictorios. Pero la inmediatez de este ser concreto, en el que Dios está presente para el hombre de un modo real, sensible, ha de ser superada en una inmediatez mediada.

Este primer momento es necesario para que Dios tome conciencia de sí mismo a través de una existencia finita; pero para el resto de los hombres esta autoconciencia infinita es inaccesible por estar objetivada en un individuo. Por eso es necesaria la muerte de este hombre y su «renacimiento por el espíritu»; así tiene lugar la universalización de la autoconciencia substancial del espíritu en la comunidad religiosa. Sin embargo, esta comunidad aún no tiene la autoconciencia absoluta plenamente desarrollada: tiene en sí la existencia reconciliada, pero sólo como «representación». Su propia reconciliación entra en su conciencia como algo lejano, a realizar en un futuro o acaecida simbólicamente en el pasado. El en-sí debe todavía devenir para-sí.

### FE Y SABER, O REPRESENTACIÓN Y CONCEPTO

El elemento característico y estructural de la religión como dimensión de la conciencia es la «representación». Tal como es expuesta dicha noción en la «Filosofía del espíritu» de la Enciclopedia, la representación es el término medio entre la intuición (inteligencia inmediatamente determinada) y el pensamiento (inteligencia en libertad). En el plano de la representación el espíritu es sólo parcialmente activo, puesto que sus producciones concretas son síntesis a partir de datos de la intuición. Condicionado por la inmediatez, el espíritu se intuye a sí mismo en su propia exterioridad. Imagen, asociación de imágenes, símbolo, alegoría, signo, son sucesivos momentos de interiorización en los cuales el pensamiento se va exteriorizando simultáneamente por medio de creaciones cada vez más idénticas a su propia esencia. En última instancia, interior y exterior coinciden, éste es la manifestación plena de aquél: al llegar al signo lingüístico penetramos ya en el plano del «concepto».

Teniendo en cuenta esta primera aproximación a la noción de representación, bastante neutra en principio, encontramos en el resto de la obra de Hegel dos actitudes al respecto. En las secciones de la Fenomenología sobre «La conciencia desgraciada» y «La fe y la pura intelección» aparece la representación con connotaciones peyorativas; al enquistarse, la fe religiosa crea un mundo suprasensible en el cual se re presenta, de un modo alienado, su propia esencia.

Todo el ámbito de la re presentación, de la creación imaginativa por la cual la conciencia religiosa intenta acceder al conocimiento de la verdad sobre sí y la realidad, es cualificado de alienante e ilusorio: la conciencia carece de la libertad del espíritu (por eso dicha actitud de pura fe es la perfecta aliada del despotismo).

Este planteamiento es el que los hegelianos de izquierda han hecho predominar en las divulgaciones más corrientes del pensamiento de Hegel , olvidando que éste también presenta actitudes más matizadas sobre el tema en otras partes de su obra. En las Lecciones sobre Filosofía de la Religión Hegel explica la representación religiosa como expresión imaginativa del pensamiento mismo.

El espíritu se convierte así en objeto, se da a sí esencialmente la forma según la cual aparece como algo dado, como algo que llega hasta él de un modo superior; ahí reside la explicación de que el espíritu adopte la forma de una religión positiva. El espíritu deviene para sí bajo la figura de la representación; bajo la figura de lo otro para lo otro, para el que es él, es decir, la positividad de la religión se manifiesta como representación. Asimismo, se encuentra en el interior de la religión la determinación de la razón, según la que es algo cognoscente, actividad del pensamiento y de la comprensión.

Los mitos y los ritos externos pertenecen claramente al dominio de la re presentación por su dimensión sensible, pero también pertenecen a él configuraciones no sensibles, todo contenido del pensamiento cuyas múltiples determinaciones internas no han sido descubiertas en su conexión necesaria por la reflexión especulativa. «Infinitamente bueno», «creador del mundo», «omnisciente», son diversas determinaciones de Dios; aunque sean meramente conceptuales, no sensibles, en la medida en que para la conciencia religiosa están simplemente yuxtapuestas y no explicadas en su diferencia y relación recíproca, son meras representaciones: poseen un coeficiente de contingencia que sólo perderán bajo la forma del concepto especulativo. La representación se comporta negativamente respecto a lo sensible, pero no de forma que se haya liberado absolutamente de este ámbito poniéndolo en su idealidad acabada.

Esto sólo se llega a alcanzar en el pensamiento «real» que eleva las determinaciones sensibles del contenido de la re p resentación a la condición de determinaciones universales del pensamiento, conservando a la vez su carácter concreto. De este modo el pensamiento llega a conocer la necesidad inscrita en la representación: analizándola descubre sus contradicciones internas, pero supera éstas en su mediación dialéctica. La conciencia deja así de tener un contenido «frente a sí»: el propio movimiento del pensamiento es capaz de generar (o más bien regenerar) el contenido a partir de sí mismo.

En definitiva, la filosofía de la religión de Hegel se propone no sólo un análisis de las estructuras de la conciencia religiosa o de sus categorías principales, sino un desarrollo inmanente de los contenidos de la fe religiosa, en concreto del cristianismo, para conve rtirlos en saber de Dios. Movidos por su lógica interna, según Hegel, la religión se transforma en teología, en autoexplicitación de los contenidos de la fe en el discurso conceptual; llevando finalmente dicho movimiento a sus últimas consecuencias, desembocamos en la filosofía especulativa que, absorbiendo todo dato exterior, lo asimila y supera en su discurso. Ya no hay positividad a la que atenerse: el espíritu es finalmente libre en su pleno bei-sich-sein, que abarca todo lo real.

#### FILOSOFÍA HEGELIANA Y TEOLOGÍA CRISTIANA

El contenido de la filosofía, su necesidad e interés son del todo comunes con los de la religión; su objetivo es la verdad eterna, tan sólo Dios y su explicación. [...] La filosofía es, por tanto, teología, y ocuparse de ella o más bien en ella es para sí culto divino.

Hegel identifica sin reparo, en sus Lecciones sobre Filosofía de la Religión, su discurso filosófico como teología en el más exagerado sentido del término: se trata de un logos de Dios y sobre Dios, del saber absoluto que el Absoluto tiene de sí mismo a través de su autoconciencia finita. Hegel pretende con su filosofía radicalizar hasta el extremo la voluntad de hacer inteligibles los contenidos de la fe religiosa que caracteriza la tarea de la teología. Sin embargo, su peculiar manera de llevar a cabo el *intellectus fidei* es un tanto ambigua en su sentido último.

Hegel critica a la teología tradicional por no haber sido consecuente con su intención y con el mensaje cristiano: si realmente el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, si la razón humana está ordenada a conocerle, si en Cristo Dios se ha manifestado definitivamente, entonces hay que llevar hasta sus últimas consecuencias las exigencias de la razón en orden a hacer transparentes los contenidos de la fe. Hay que tener en cuenta, por otro lado, que la Razón tal como la entiende Hegel es algo más que la mera capacidad reflexiva del entendimiento finito: es el Espíritu que se capta a sí mismo como momento del Absoluto; el conocimiento del Absoluto por la autoconciencia finita es producto de la actividad del Absoluto mismo.

El concepto hegeliano de «saber absoluto» (ciertamente ambiguo, pues todo está en él conservado y suprimido) es la racionalización del concepto cristiano de fe como acceso a Dios que, en última instancia, es un don divino. Sin embargo, esta racionalización no tiene lugar sin una grave transformación en la interpretación de la fe cristiana en su conjunto, que aleja a Hegel del espíritu teológico acorde con la Revelación y la Tradición. Un teólogo como Hans Küng, que se ha esforzado en sacar el máximo partido posible del hegelianismo para profundizar y renovar las perspectivas del pensamiento teológico católico, no duda en criticar el gnosticismo fundamental de Hegel, que quiere absorber a Cristo en su saber absoluto.

Hegel puede apoyarse con razón en el Nuevo Testamento cuando se opone acérrimamente a una imposibilidad absoluta de conciliar la fe y el saber, si bien es cierto que no advierte la contraposición esencial que según el NT existe entre la fe y la incredulidad. [...] Contra cualquier clase de gnosis antigua o moderna, a la luz del NT hemos de defender que el saber no puede sobreponerse a la fe y suprimirla dialécticamente.

Es cierto que la fe entra en sí misma y se profundiza por el conocimiento racional, pero en buena tradición cristiana no es lícito contraponer fe y saber como principio y final de un proceso cognitivo ascendente. En principio la intención hegeliana de luchar contra el positivismo teológico, contra el biblicismo y el tratamiento puramente histórico-exegético de la verdad teológica es totalmente correcta y digna de apoyo; la cuestión de la verdad última de la religión no se resuelve con argumentos históricos o de autoridad, sino con la autoexplicación del espíritu cierto de sí.

La interpretación depende del espíritu que explica; sólo el concepto constituye el punto de apoyo absoluto. Esta última cita viene, sin embargo, a desequilibrar el círculo hermenéutico hegeliano. Tomando su propia construcción especulativa como punto de referencia último, intenta someter a ella todo elemento procedente del ámbito objetivo de la religión, de modo que llegue a suprimirse el décalage inicial entre lo recibido exteriormente y lo desarrollado por la razón autónomamente, en beneficio de este último polo.

En definitiva, Hegel quiere realizar la síntesis plena entre la fe y el saber en el plano del saber, no en el seno de la fe, como la teología cristiana. Según ésta, el conocimiento de Dios está anclado, *in via et in patria*, en la fe como entrega personal, libre y amorosa, al Misterio que se nos ofrece plenamente en amor y libertad, sin por ello agotarse nunca en su insondable profundidad, porque es un Misterio personal. La revelación definitiva del Dios uno y trino en el mundo y la historia que anuncia el cristianismo no equivale ni mucho menos a la afirmación según la cual «ya no hay nada secreto en Dios», ni al proyecto de desarrollar en la más estricta racionalidad todo el contenido de la revelación como saber absoluto. La interpretación hegeliana del cristianismo como manifestación exhaustiva de la Trinidad divina en el mundo, sin dejar lugar al Misterio infinito, es solidaria de su pretensión de ofrecer un saber absoluto de Dios, totalmente transparente.

Los dos polos de la dialéctica, el objetivo y el subjetivo, la *fides quae* y la *fides qua*, se interpenetran al final tan perfectamente que la exterioridad de lo real queda volatilizada. Evidentemente, Hegel es consciente de que sin realidad positiva previa, sin revelación histórica, no es posible la reflexión racional: él es el primero en proclamar que su tarea no es «crear de la nada», sino interpretar y reconstruir en su necesidad interna toda la historia del espíritu como un movimiento inmanente. El descubrimiento de la esencia necesaria sólo puede realizarse como reflexión rememorativa del pasado: la necesidad de lo real es recuerdo racionalizado. Así Hegel, frente a una Ilustración que creía poder construir con el mero entendimiento abstracto una religión desprendida de la realidad histórica, intenta elaborar una filosofía de la religión expresamente «cristiana», pues sólo a partir del reconocimiento de la «revelación objetiva» puede el hombre acceder al Absoluto. Con todo, no se ve que el espíritu con que Hegel interpreta estos términos se corresponda con el de la Tradición cristiana ortodoxa.

Hegel nunca ocultó su intención de entender a fondo y de forma renovadora la religión cristiana. Su vena reformadora, ansiosa por llevar hasta el final la gran liberación espiritual que, según él, supuso el luteranismo, se alía con su mentalidad ilustrada y secular, con la concepción panenteísta de los místicos alemanes medievales en un ambicioso proyecto: realizar plenamente en el presente la escatología. Al suprimir el «todavía no» con el que la fe equilibra el «ya» de la Presencia definitiva, al desaparecer la oposición sagrado/profano, lo divino se traslada por completo al mundo, la comunidad de los santos deviene Estado y, en definitiva, la conciencia religiosa es disuelta en su especificidad. La «infinitud» que está inscrita en el hombre como anhelo permanente y tensión hacia la Trascendencia absoluta deriva en el sistema hegeliano hacia la infinitización óptica del espíritu humano llegado a un cierto estadio, más allá del cual no necesita ir. En Hegel no cabe una *consummatio saeculorum*, unos cielos nuevos y una tierra verdaderamente nueva, fuera de o más allá de la Razón que accede a la eternidad a través de su autocaptación como esencia de lo real.

Ciertamente, la estrecha vinculación entre lo Infinito y lo finito del sistema hegeliano no es ajena a la comprensión del dogma de la encarnación, pero tiene también mucho del pantragicismo de los mitos hesiódicos. La teología patristica oriental (que llega a Hegel a través de los místicos alemanes) insiste mucho en la visión teándrica de la revelación, en la figura de Cristo como Alfa y Omega de la Creación (en quien todo ha sido creado), en el don de la vida divina como designio eterno de Dios en su voluntad creadora. Sin embargo, está igualmente impregnada de apofatismo, de respeto al misterio divino, de insistencia en que la humildad de la razón, la fe y la vida según el  $\hat{\zeta}\hat{\Delta}\hat{\delta}\hat{\epsilon}$  son las únicas vías por las que se puede atisbar la verdad profunda comunicada por revelación divina, por pura generosidad del *Deus absconditus*. Por el contrario, en el sistema hegeliano cuanto acontece entre Dios y el mundo no se basa en la libertad de la plenitud divina, sino en la necesidad que mueve a un Absoluto indigente de lo otro de sí. La entrega generosa, personal y gratuita, deja de ser la verdad última en la que se fundamentan las relaciones entre Dios y el hombre. La aparición relevante de lo Otro, como realidad nunca plenamente apresable y sólo captable en la apertura siempre renovada a la Trascendencia, deja paso en Hegel a una única autoconciencia absoluta que reabsorbe toda diferencia.

De acuerdo con la aguda apreciación de Lévinas, en Hegel no hay lugar para el verdadero Infinito, puesto que todo se reduce a totalidad ontológica marcada por la lucha de contrarios; no hay verdadera historia, aparición novedosa y gratuita de lo Otro en el mundo, sino eterna repetición de lo Mismo.

En conclusión: al proyecto teo-filosófico u onto-teológico de Hegel no le falta apoyatura en la fe cristiana, pero sí un «sexto sentido» propio de toda buena teología: la conciencia de que, más allá de explicaciones humanas y términos absolutos, la fe cuestiona todo discurso sobre Dios, toda realización humana (finita por naturaleza) que pretenda erigirse en absoluto. En Hegel falta una teología negativa que haga contrapeso a la analogía Christi, falta el silencio como envés de la revelación. El teólogo racionalista tiende, velada o expresamente, a dejar atrás la fe, lo cual es

ilusorio. Toda racionalidad, filosófica o teológica, es sólo explicitación coherente de una opción última, la cual permanece como tal opción existencial, necesitada de renovación continuamente. El teólogo, como cualquier otro creyente, tiene ante sí permanentemente la tarea de vertebrar toda su existencia de acuerdo con la fe, y ha de ser consciente de que su discurso teológico participa igualmente de la tensión escatológica de la fe.

La razón humana, como infraestructura de la fe, según expresión de Bouillard, está siempre amenazada de la falta de sentido, igual que la fe no puede eliminar el riesgo de la incredulidad. En consecuencia, todo discurso filosófico y teológico es *simulustus et peccator*, como el creyente que lo elabora.

Sus formulaciones filosóficas y teológicas son expresión del dominio liberador de la verdad divina sobre la razón humana y, al mismo tiempo, de la violencia que la razón humana hace a la verdad divina. Son expresión de la obediencia de la fe, pero también de la profanación pecaminosa del don divino. Por esto la buena teología, consciente de la necesidad de una continua purificación, acepta de buen grado la crítica y, más aún, incluye en sí de alguna manera la negación de sí misma. La teología, negándose a sí misma, tiende a convertirse en predicación, que es el testimonio de la fe proclamado como pura referencia a la Palabra de Dios, es decir, con intención expresa de que la propia síntesis teológica sea trascendida por los oyentes.

Sólo a través de esta autonegación puede la teología escapar al peligro permanente del ser humano, mucho más agudo en su caso: reducir a Dios a la comprensión humana de lo divino.

## 11.2 APUNTES DE INTERNET

<http://personal.telefonica.terra.es/web/mir/ferran/FilRel.htm>

1. Fragmentos de esperanza 23-50 (Fraijs). Respuestas de Hegel a los enigmas del mundo.
  - La filosofía de la historia de Hegel es un trabajoso estudio empírico de la historia humana con el fin de hallar su sentido último. Voltaire: "Sólo tenemos una pequeña luz para orientarnos: la razón. Viene el teólogo, dice que alumbrá poco y la apaga"
  - La razón rige el mundo. la historia universal es la manifestación de esta razón: los acontecimientos se someten al concepto.
  - El apoyo de la religión. Una de las manifestaciones del espíritu absoluto: arte (intuición), religión (representación) y filosofía (concepto). En Hegel no cabe otra religión que la cristiana que, interpretada en clave especulativa y teleológica, pone fin a la escisión entre lo interior y lo exterior.
  - Negatividad y felicidad. El mundo real es tal como debe ser, las injusticias locales no tienen importancia frente al despliegue histórico. La historia no es el terreno para la felicidad: lo importante es que se cumpla el orden racional universal. Todo lo real es racional.
  - Una escatología cristiana secularizada. El mundo no es más que un momento de lo absoluto, se ha alcanzado la plenitud del sentido. El cristianismo, en este contexto, es un inmenso símbolo y fuente de inspiración filosófica. Hegel filosofa desde el cristianismo.
  - Influidos y perspectivas. Lejanía actual respecto al optimismo hegeliano. Nos separan de él las exigencias de la individualidad y la apertura al futuro. Sin embargo, la visión universal de Hegel es una justificación de las víctimas; las víctimas hacen que nuestro acceso al sentido de la historia sea más titubeante que el de Hegel. Y lo mismo sucede con el cristianismo y su radical afirmación del individuo.
3. Religión en la filosofía de Hegel (Ramón Valls 207-238).
  - Introducción.
    - La culminación del sistema hegeliano son las tres formas del espíritu absoluto: arte, religión y filosofía; pero en su base, la lógica, también se halla la teología racional puesto que es su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito.

- Hegel le atribuye a ambas (religión y filosofía) el mismo objeto (dios y la verdad) por lo que no deja de haber tensión entre ambas a lo largo de toda su exposición. La distinción radica en la distinta forma (representación separadora o concepto unificador) en que captan lo mismo.
- Esta tesis levanta una batalla de interpretaciones opuestas: versión especulativa del cristianismo (Rosenkranz), panteísmo espinosiano, ateísmo larvado (Bauer, Feuerbach). En su sistema, en que la cultura ha asimilado los valores humanos del cristianismo, la religión parece dejar de tener sentido; al menos en su forma orgánica institucional (estado dentro del estado) porque se reduce a la intimidad subjetiva.
- La religión en la formación del sistema.
  - Razón contra tiranía (Tübingen y Berna 1788-1796). Defensa de la filosofía práctica de Kant pero pretendiendo superar los límites estrictos que éste le impone para que sea fuente de instrucción y educación del espíritu.
  - La 'positividad' de la religión. Kant realiza la crítica despiadada de la religión positiva oponiéndola a la religión dentro de los límites de la mera razón. Dogmas y liturgias son rechazadas por los ilustrados por inasequibles a la razón y contrarias a la libertad de pensamiento. Hegel rechazará esta positividad de la religión.
  - Nueva valoración de la positividad (Frankfurt 1797-1800). Hegel empieza a declarar insuficientes las críticas ilustradas a la religión positiva. Lo positivo expresa, en forma ingenua, los más profundos valores del ser humano.
  - Hacia una nueva razón (Jena 1801-1807). La nueva razón se caracteriza como libertad y espíritu y se expande en forma de concepto. El credo cristiano debe ser refundido como concepto lo que colocará a Hegel en un antropomorfismo teológico extremo.
  - Religión en la Fenomenología (Jena 1807). Religión es el fenómeno histórico más elevado del espíritu, inferior a la filosofía por su forma representativa (no conceptual). La religión es autoconciencia del espíritu (para Hegel religión no es una vivencia subjetiva, sino organización + creencias). Destaca la interrelación entre arte y religión
  - Religión en el sistema formado.
  - El problema del comienzo. Dificultad principal: sólo podemos hallar el absoluto si éste no estuviera o no quisiera estar en nosotros mismos.
  - La cuestión del saber inmediato. Contrariamente a lo expuesto en la fenomenología, en la enciclopedia acepta alguna forma de intuición intelectual inmediata de lo absoluto (Jacobi). Pero no acepta que ésta sea la única forma de conocimiento de lo absoluto.
  - La elevación a dios.
  - Pruebas de la existencia de dios. Crítica de la falacia del argumento ontológico kantiano. Dios no puede hallarse en el mundo de la naturaleza sino en el del espíritu. Insuficiencia de los argumentos cosmológico y físico teológico.
  - El nuevo argumento ético. Sólo la moralidad y la libertad son la base adecuada para hacerse un concepto de dios. La religión se traslada al terreno de lo ético, evocando a Platón y subordinando las pruebas físicas y cosmológicas al argumento ético.
  - Definiciones de dios. "Lo absoluto es el espíritu".
  - Contenido especulativo de la religión.