

DANIEL GAMARRA

Sociedad Tomista Argentina

Metafísica y Filosofía de la Religión. Algunos Problemas

I.

Que la filosofía nace en un momento determinado de la historia de la humanidad, es un hecho cierto y que se puede datar con más o menos precisión, pero sobre el que existe un común acuerdo. Sin embargo el hecho mismo de que la filosofía nazca como filosofía es, al mismo tiempo que una novedad, algo que ha suscitado muchas reflexiones sobre los antecedentes de la filosofía. Habitualmente se considera que antes de la filosofía había pensamiento especulativo, si se quiere o se puede hablar así, que se delineaba en un horizonte sobre todo religioso y poético, o en ambos a la vez. La literatura griega da buenos ejemplos de ello.

Y la filosofía nace con un problema que es eterno: el tema del principio. Es una cuestión que apenas se propone da lugar a un nuevo origen filosófico: de alguna manera en filosofía estamos siempre comenzando con el mismo problema, aunque no siempre con esa pregunta formulada de la misma manera. De ahí que entre la antigua filosofía griega y la filosofía de nuestros días, aun siendo mucha la diferencia y de muy diversas índoles, haya una continuidad fundamental en la pregunta que el filósofo dirige a las cosas: ¿cuál es el principio? ¿qué es ser principio? ¿qué es, si se puede decir así, principiar? Es verdad que la filosofía actual parece hacerle caso omiso a estas preguntas; pero su silencio ¿no es también significativo?

De un modo más directo la naturaleza de la pregunta filosófica acerca del principio define el ámbito de la filosofía primera, y no sólo de la primera filosofía considerada desde un punto de vista histórico y cronológico. Aunque pueda parecer radical (y tal vez lo sea), sin la cuestión del principio no hay filosofía; lo cual no dice nada en contra de que la filosofía tenga *partes* o que haya disciplinas filosóficas que no son filosofía primera. De un modo u otro cualquier *parte* debería llevar al todo por implicación lógica, o por necesidad última de fundamento¹. Si la filosofía se abstuviera en alguna de sus partes de la cuestión fundamental se convertiría

¹ Lo cual no significa que la filosofía deba proceder según un modo sistemático en el sentido moderno del término.

en ciencia particular. De hecho las ciencias que hoy se llaman experimentales y que en otro tiempo formaban parte del saber filosófico, se separaron de la filosofía por una ruptura en el momento inicial, no simplemente por una cuestión metodológica. Esto no significa que las ciencias *no deberían* haberse separado de la filosofía: desde nuestra situación histórica es difícil negar los méritos a la ciencia empírica en el orden del progreso del saber; es decir, la cuestión aquí no tiene nada que ver con los méritos de nadie, sino con un modo de preguntar y con un modo de responder.

De alguna manera, pues, la cuestión del principio ha coincidido con el desarrollo de la filosofía y, sobre todo, al revés. Desde este punto de vista, en la filosofía occidental se ha llegado a la pregunta por la existencia y naturaleza de Dios de un modo intrínsecamente implicado al preguntar filosófico mismo.

Es en pleno racionalismo filosófico cuando la cuestión de Dios parece tener un lugar solamente filosófico: me refiero a la crítica de la religión. El racionalismo de los siglos XVII y XVIII² mantiene el problema de Dios como una cuestión fundamental y central en el desarrollo de la metafísica. Sin embargo es un metafísico el primero en llevar a cabo una crítica a la religión casi sin precedentes en la cultura occidental³: Espinoza no sólo afirma que Dios existe sino que todo es Dios. Pero el Dios al que se llega filosóficamente de alguna manera deja de ser el Dios del creyente⁴. Paralelamente, en la última década del 1600, John Toland publica el famoso *Christianity not misterious* (1696) que, como indica el título, pretende poner al cristianismo y a sus misterios (en sentido teológico) en el plano de las evidencias, por así decir, *per se y quoad nos*⁵. La crítica de la religión en Espinoza y en Toland es fundamentalmente una crítica a la revelación sobrenatural y al saber sobrenatural. Toland sin embargo no es metafísico —al menos en el momento de la publicación de su primera obra—, y de ese modo su crítica se transforma en un vaciamiento de contenido del cristianismo. Años más tarde se *convertirá* al espinocismo y será él también otro panteísta.

Es éste el momento del nacimiento de la filosofía de la religión⁶, disciplina que se presenta con un fondo crítico fundamental, pero que en poco

² Por una cuestión de metodología histórica y de rigor también histórico, distingo el racionalismo respecto de la Ilustración e inclusive del racionalismo ilustrado; ciertamente hay elementos racionalistas —la autonomía de la razón sobre todo— que vinculan al racionalismo con la filosofía ilustrada; sin embargo hay también diferencias dignas de tener en cuenta. No desarrollo el tema, lo apunto sólo para aclarar un supuesto.

³ La Sofística y algunas expresiones de la filosofía griega habían anticipado la crítica a la religión; de todos modos esa crítica es más limitada y sin la envergadura teórica y práctica de la crítica iniciada por Espinoza, que con su crítica expresa al mismo tiempo el espíritu de una época.

⁴ La metafísica espinociana se realiza a través de la totalización de la razón. Si bien hay intérpretes que tienden a leer a Espinoza en un marco sobre todo religioso, no se puede negar, sin embargo, su racionalismo.

⁵ En la misma línea de Toland, se mueven M. Tindal (1656-1733) y Henry Saint John (1678-1751).

⁶ Un estudio pormenorizado sobre los orígenes de la expresión y del concepto moderno de religión natural —ya presente en Espinoza y otros— puede verse en K. FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, St. Benno Verlag, Leipzig, 1965.

tiempo va ampliando su horizonte cognoscitivo y propondrá temas que todavía hoy tienen una rara actualidad: la razonabilidad de la fe, la experiencia religiosa, las relaciones entre fe y razón, y muchos otros. El interés de la filosofía idealista por la filosofía de la religión es sencillamente llamativo y no lo es menos la posterior crítica de la izquierda hegeliana, de Nietzsche, de Freud y muchos otros. Sin embargo, el tema no desaparece. El siglo XX está surcado en todas las direcciones por problemas que atañen a la filosofía de la religión.

La historia de la metafísica no es paralela, tiene otros avatares, digamos sus más y sus menos filosóficos. Sin embargo, por un lado o por otro estamos retornando siempre a la cuestión del principio. Si es con la metafísica, de un modo directo; si es por la filosofía de la religión, de un modo mediado, es decir, a través de la dilucidación de la relación del hombre con lo divino. La pregunta continúa. De todos modos, el modo de preguntar no es siempre de la misma manera, tiene también sus más y sus menos. Sobre todo hay una cuestión de importancia por lo que se refiere a la filosofía de la religión y que, en cambio, en la metafísica permanece casi como en segundo plano. Es el problema del punto de vista, o de la implicación subjetiva.

El metafísico, con conceptos metafísicos, no plantea una cuestión existencial sobre la salvación del género humano o sobre la salvación de este individuo. Ni plantea de modo explícito si sea necesario creer en Dios para que Dios sea objeto de la teología natural⁷. Si el problema religioso se plantea, se propondrá en una perspectiva diversa de la metafísica, ya que ésta no se ordena a la fe ni a la salvación⁸. Con la filosofía de la religión la cuestión cambia. Porque el objeto no es Dios directamente, sino el hombre en su relación con lo divino; y lo que introduce la filosofía de la religión es, además de una temática estrictamente filosófica, la cuestión de la religión como tal a la que no le es indiferente la fe o su ausencia. La filosofía de la religión por ser filosofía no debería tomar partido en las cuestiones de la religión; sin embargo al ser filosofía calificada por la religión, no puede pretender que el filósofo no tome partido por cuestiones que atañen a la salvación.

De aquí que se den dos posibles lecturas del problema: el adentrarse en la filosofía de la religión de modo religioso, o presentarse ante sus problemas de un modo puramente filosófico; sin embargo, ni el primer caso es un modo no-filosófico de preguntarse por sus temas centrales, ni el segundo es un modo no-religioso. El antiguo problema del principio implica ahora la existencia del hombre y de su destino.

⁷ En este sentido es muy claro el caso de Aristóteles que llega por la vía del movimiento a una causa última. De todos modos no se puede negar de modo absoluto una cierta presencia de lo religioso como ámbito pre-filosófico, pero a su vez decisivo, en el mismo Aristóteles.

⁸ La cuestión del inicio de la metafísica, inspirada en el famoso texto del Éxodo 3,14, se acerca a esta temática; sin embargo las interpretaciones corrientes que han sacado partido metafísico al pasaje del Éxodo lo proponen como refrendo de la temática metafísica, en ningún modo como sustitutiva o como originadora de una actitud religiosa y de adoración del misterio. Sin embargo el tema clásico de los nombres de Dios es un problema exquisitamente metafísico y, a la vez, de origen religioso.

II.

La filosofía de la religión constituye hoy en día una disciplina filosófica de múltiples facetas y sobre la cual hay una abundante producción literaria; los temas y los métodos son variados y, tanto unos como otros, dan lugar a largas discusiones. Si bien la cuestión de la religión como temática filosófica de gran volumen tiene aproximadamente poco más de un siglo, en los últimos decenios la religión ha pasado a ser un tema de gran relevancia en el ámbito filosófico. En estos momentos se podría hacer ya un balance, basado en un número muy grande de trabajos de los últimos cincuenta años de producción sobre la filosofía de la religión. No es nuestra intención hacerlo aquí en el ámbito de un escrito de pocas páginas. Sin embargo, se trataría de una tarea clarificadora.

Uno de los grandes problemas con los que se enfrenta la filosofía de la religión es de índole metodológica ya que hay una permanente confrontación entre su carácter de filosofía de la religión como tal, con las ciencias de las religiones. Incluso se discute si se debe hablar de "ciencias" o de "ciencia" de la religión. Es éste un tema abordado por muchos autores⁹. En efecto, existe la historia de las religiones, la sociología de la religión, la psicología de la religión, la fenomenología de la religión, el análisis estructuralista, etc.; por todo ello, las ciencias de la religión componen un conjunto no siempre bien integrado de conocimientos ya que en cada disciplina, según los autores, los puntos de vista son también diversos. Por su parte la filosofía de la religión ha de tener en cuenta a las ciencias de la religión y le compete a ella dar una visión más abarcativa de lo que es la religión en sí misma. Sin embargo, también para la filosofía la cuestión temática y la cuestión metodológica constituyen otros tantos problemas. Es así, por ejemplo, que bajo la denominación de "fenomenología de la religión" encontramos obras dispares como las de R. Otto y de G. Widengren¹⁰, por no citar los ensayos de Max Scheler, G. van der Leeuw y otros muchos.

Una tentativa interesante que presenta trabajos sobre diversos aspectos de la filosofía de la religión, son los volúmenes publicados bajo la dirección de J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones¹¹, pero en donde se manifiesta también una diversidad de temas y de tendencias teóricas que, si bien es un útil instrumento de trabajo, no da una visión sintética sobre una problemática demasiado amplia. A su vez, hay que considerar los trabajos de Mircea Eliade que, aunque fundamentalmente históricos, no se limitan sólo a la descripción histórica sino que en muchos de ellos hace valiosas aportaciones filosóficas¹². Un ejemplo sumamente interesante que, en parte

⁹Para este tema, cf. el ya clásico trabajo de M. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

¹⁰Cf. R. OTTO, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2001; G. WIDENGRÉN, *Fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.

¹¹J. GÓMEZ CAFFARENA-J. M. MARDONES (Coords.), *Materiales para una filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona; vol. I: Cuestiones epistemológicas, 1992; vol. II: La tradición analítica, 1992; vol. III: Estudiar la religión, 1993.

¹²Cf. la notable obra M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984; de todos modos la obra de Eliade es amplísima y esencial para la filosofía de la religión.

sigue la línea histórica de Eliade, son los trabajos de J. Ries¹³ tanto por su rigor como por su orientación fundamental.

Dentro de este conjunto, del que aquí no damos sino lo esencial, hay algunos trabajos también de interés y que están presentados desde un punto de vista marcadamente teórico o, por los menos, se definen, dentro de la variedad de temáticas y métodos, como estudios más sintéticos que de alguna manera recorren una línea de cierta homogeneidad de pensamiento. Y si bien ofrecen visiones más o menos unitarias, no dejan de presentar algunos problemas de los que nos ocuparemos seguidamente.

E. Trías presenta en su volumen *Pensar la religión*¹⁴ una serie de reflexiones bastante homogéneas, aunque se trata de una colección de ensayos de cierta originalidad que dependen, en sus tesis fundamentales, de algunas obras más importantes y abarcativas. En ese sentido, algunos de los conceptos que maneja, por ejemplo, el de *límite*, no está suficientemente aclarado y crea algunos problemas de comprensión. Por otra parte, el autor se mueve en un espacio histórico, tanto por lo que se refiere a las religiones, como por lo que se refiere a sus raigambres más teóricas, bastante definido. Es sin duda Schelling uno de los autores más citados, aunque admite que en la constitución del concepto de *límite* intervienen otros autores románticos, juntamente con Kant, Wittgenstein, etc. Por lo que se refiere a sus conocimientos sobre historia de las religiones, se puede decir que tiene un conocimiento amplio del fenómeno religioso en diversas culturas y épocas. Ahora bien, en la obra de Trías se plantean una serie de problemas de diversa índole que no se limitan sólo a este autor sino que tienen un carácter más vasto o general para la filosofía de la religión.

Es verdad que la filosofía de la religión no es una disciplina normativa —a diferencia de la ética, por ejemplo—, sino que su intento se define, en términos amplios, por su esfuerzo en determinar la esencia de la religión. Y para ello habitualmente hace abstracción de lo que, con términos de San Agustín, se puede llamar *de vera religione*. Es decir, la problemática ronda más en torno de las verdaderas religiones que se han dado históricamente, que en la religión verdadera, que también tiene una dimensión histórica. De este modo, muchos autores, y con ellos Trías, buscan esquemas comunes a las religiones sin decir si los elementos que manejan responden o no a una verdad que no se agote en la historia de una cultura. Es éste un problema que muchos autores o pasan por alto, o bien se definen explícitamente desde un punto de vista neutral, ya que otro punto de vista les parece *confesional*, y, por tratarse de una disciplina filosófica, ese aspecto ha de quedar fuera de su reflexión. Es por ello que muchas veces están colocados en el mismo plano hechos o “revelaciones” de diversas religiones sin establecer su valor de verdad. En realidad, lo que basta es que tales hechos

¹³ De especial importancia histórica es: J. RIES (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1997, 6 vols. También es digno de mención su trabajo *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989, a la cual nos referiremos más adelante.

¹⁴ E. TRIAS, *Pensar la religión*, Grupo Editor Altamira, Buenos Aires, 2001.

o “verdades” pertenezcan a una religión y que manifiesten lo que esa religión es o ha sido. Pensamos que esta búsqueda asepsia, en muchos casos, no favorece el desarrollo de la filosofía de la religión sino que al poner en el mismo plano, p. ej., una religión monoteísta y una religión politeísta, se dibujan esencias religiosas diversas y en cierto sentido no comparables, aunque se procuren establecer lazos relacionales¹⁵. No hay duda de que la historia comparada de las religiones contribuye al conocimiento del fenómeno religioso, pero si se compara la religión Dionisíaca con la religión veterotestamentaria, veremos que los elementos comunes son pocos y llevan a una cierta abstracción: en ambos casos hay actos culturales, y esto es un elemento común y propio de cualquier religión; la diferencia entre esos actos lleva, en cambio, a consideraciones muy diversas sobre la naturaleza de una u otra religión.

De todos modos, un tema constante de toda filosofía de la religión, o al menos de aquellas que se presentan como un intento de síntesis más o menos completo, es lo sagrado. Más que un tema, se trata de un núcleo central que toda filosofía de la religión trata de esclarecer para determinar cuál es el fundamento al que se dirige la actitud religiosa del hombre. Las reflexiones que, en cambio, se quedan en el orden de lo metodológico de la filosofía de la religión pasan muchas veces por alto este tema —y con él otros de gran importancia— para detenerse en consideraciones histórico-formales.

En la obra de Trías este tema está presente de modo importante, de manera que haremos algunas consideraciones sobre su concepción de lo sacro. Sin embargo, antes nos debemos referir a su concepto de *límite*, más arriba mencionado, del cual depende su idea de lo sagrado. En primer lugar afirma nuestro autor que dicha noción es una herencia de la modernidad¹⁶ en la que confluyen “el criticismo kantiano y su radicalización, a partir del llamado ‘giro lingüístico’, por parte de Wittgenstein (...). Lo que Wittgenstein llama *límite del mundo* (correspondiente a los límites del lenguaje) es erigido, en mi concepción filosófica, como ser. Lo que desde Parménides y Aristóteles se entiende por tal (el ser en tanto que ser) es, precisamente, ese límite (de lenguaje y mundo) que Wittgenstein descubre en su exploración lógico-lingüística, radicalizando el empeño crítico kantiano por asegurar los límites de lo que puede ser conocido”¹⁷. Ahora bien, para Trías, tal límite no tiene un sentido exclusivamente negativo, como sucede en la Modernidad, es decir, como lo que no se puede conocer o lo que no se puede decir. Por el contrario, “a ese límite le asigno carácter ontológico, de manera que pueda afirmarse que lo que desde los griegos se entiende por ser es, justamente, ese límite”¹⁸. Ahora bien, la cuestión está en saber,

¹⁵ Es indudable que tanto en una religión politeísta como en una monoteísta existe el culto, el rito, muchas veces el sacrificio o la oración; de todos modos, como señalábamos arriba, estos actos religiosos responden a religiones de esencia diversa, con lo que los elementos comunes, dependientes de una también diversa concepción de lo sagrado, tienen un valor relativo en cuanto se los compara.

¹⁶ E. TRIAS, *op. cit.*, pp. 15-16.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸ *Ibid.*

a pesar de las menciones a la filosofía griega que hace Trías, de qué ser se trata o a qué ser se asigna eso que denomina límite. Por lo que afirma a continuación, de modo más bien sucinto, este límite es intramundano: el ser definido como límite se sitúa en el ámbito de la finitud y no tiene un alcance estrictamente metafísico, sino que lo trascendente, a saber, Dios, está más allá del límite. De todos modos, Trías afirma también que ese Dios se revela en el *ser del límite* de modo que el pensamiento tiene, respecto a la existencia de las cosas y de Dios, una función simbólica: Dios se revela simbólicamente y es el *lógos* el que capta de modo positivo el simbolismo de lo revelado. Así, “queda entonces determinada la verdad como lo que resulta y acontece de esa coincidencia del ser del límite y del *lógos* simbólico”¹⁹. De este modo, Dios no es conceptualizable: “excede y desborda el *concepto* que de él podamos formar”²⁰, aunque, como ha afirmado antes, Dios se revela. Sin embargo, esta revelación de Dios al no ser conceptual, al estar Dios más allá del ser o del límite, tiene carácter sagrado y por ello personal²¹, a diferencia del ser de la metafísica que es neutro.

De este modo, Trías distingue lo que “se descubre (en) el ámbito de nuestra existencia, en la que el ser *aparece*, y al que denomino *cercos del aparecer*. En cuanto a lo que se encuentra allende el límite (tal como hemos visto, Dios)²², eso constituye la orla del misterio que nos circunda. Puede determinarse como lo sagrado: aquello respecto a lo cual el hombre, habitante de la frontera, se halla estructuralmente ligado. De esa ligazón o enlace da cuenta la experiencia *religiosa*; es decir, la experiencia de re-ligación respecto a lo sagrado”²³.

Me he detenido en citar estos textos de Trías ya que me parecen esclarecedores de su pensamiento. El punto fundamental que hay que poner de manifiesto es que la concepción que Trías tiene de Dios no es metafísica sino religiosa y construida a partir de un concepto inmanente de ser. Es decir, no es suficiente que el ser, como afirma, se tome dentro de lo que se entiende por ser en la tradición griega; la cuestión es que para Trías ese ser es el límite subjetivo de todo posible concepto ya que el ser no es aplicable a Dios que está más allá del concepto. No se trata, en efecto, de afirmar la identidad de Dios con su concepto, sino que la metafísica —y podemos apelar a Aristóteles como hace Trías— es ciencia del ser que se predica, de modo analógico²⁴, tanto de Dios como de las creaturas. Lo que parece que Trías intenta es fundamentar una filosofía de la religión dentro de un ámbito antropológico en la misma medida en que no es posible la metafísica, o, si se quiere, que el objeto de ésta es lo sagrado que se percibe más allá del ser. Pero aun así, los problemas no se terminan con esto, sino que si bien

¹⁹ *Ibid.*, p. 118.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cf. *ibid.*, pp. 119-120.

²² La aclaración es mía.

²³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴ El tema de la analogía no parece estar presente en la concepción de ser como límite, tal como lo propone Trías.

la filosofía de la religión es una disciplina filosófica antropológica y no metafísica, la acentuación exagerada de la dimensión antropológica —a partir del concepto de límite— hace que, por una parte, la naturaleza del hombre exija la revelación de Dios ya que, de otra manera, no podría haber realidad si ésta se define como manifestación “revelativa”; y, en segundo lugar, el que se revela necesita un receptor de su mensaje para revelarse: “Dios sólo existe como término de la correlación personal yo-tú, nosotros-vosotros”²⁵; y pocas líneas más adelante dice tajantemente: “nada es Dios sin su correlación con el testigo humano”²⁶. Lo que es, es entonces el límite y nada más, es decir, el ser que es capaz de construirlo. Pero si, a su vez, el límite establece relaciones necesarias, la existencia del hombre y de Dios son solidarias; si no fuese así, sólo existiría el silencio.

Esta concepción *religiosa* del hombre y de Dios tira por tierra la posibilidad de una metafísica ya que se trata de una teoría antropológica, y, por otra parte, como filosofía de la religión se coloca en una situación también discutible: la religión es relación del hombre con Dios, no a la inversa; es verdad que en muchas religiones la categoría de *revelación* está presente de un modo central, pero al mismo tiempo tal revelación va de la mano de la gratuidad, del don, de la libertad. La estructura ontológica del hombre no exige ninguna revelación; en todo caso, puede reconocer en lo existente algo que no es obra de sus propias manos y, por tanto, algo donado. Pero se trata de un encuentro y de un descubrimiento, no de una necesidad de parte de Dios. Es más: en la medida en que se acentúa el encuentro, el don, la gratuidad, es como el hombre está en condiciones más adecuadas para descubrir lo que en el existente se muestra y se oculta a la vez. Este descubrimiento es originario, no mediado; no en el sentido de una intuición directa de Dios, sino que, por parte del hombre, no hay una necesidad de construcción conceptual para acceder al carácter donado de lo donado, es decir, de la libertad presente en el ser. De lo cual también se concluye que la relación del hombre con Dios no se deduce conceptualmente a partir de la limitación del entendimiento como capacidad de reconocer lo dado; sino que se trata de un encuentro que puede asumir dos perspectivas principales: por un lado, la actitud religiosa seguida de la experiencia de infinitud que se origina en la diferencia entre el ser y la nada; por otra parte, en la conceptualización que nace de la pregunta reflexiva por el principio, por la naturaleza del existente y por las características fundamentales de quien descubre lo dado, es decir, del hombre. Es así como la cuestión del origen suscita esta doble dimensión relacional en el hombre, dimensión que por ser plural no se contradice sino que se complementa, y que por la actitud fundamental del preguntar humano da lugar tanto a la actitud religiosa como a la reflexión conceptual que, siendo las dos válidas, no tienen la misma finalidad inmediata ya que la primera se encuentra en un orden de salvación y la segunda en el orden del saber. Lo cual lleva también a afir-

²⁵ *Ibid.*, p. 128.

²⁶ *Ibid.*

mar que nos encontramos en una dimensión de connaturalidad²⁷ del hombre con Dios, a través de la creación, que se concreta en una relación personal, en una relación sapiencial o en ambas a la vez.

Frente a las ideas de Trías habría que aclarar que lo sagrado se revela; pero en la filosofía de la religión, en sentido estricto, la revelación divina se toma como aquello que el hombre recibe y no tanto como una acción divina cuyo estudio corresponde a la teología. No es lo mismo, pues, la revelación divina tomada desde Dios, que aquel *lógos* con función reveladora del que habla este autor. Es verdad que si en el hombre no hubiese ninguna apertura esencial hacia lo sagrado, Dios no se podría mostrar e instaurar una relación con el hombre; pero esto no significa que el que revela sea algo sólo en la medida en que se revela. Éste es el punto en donde las ideas de Trías llevan a cierta confusión: al hacer de lo revelado una relación, los términos de la misma existen en la medida en que la relación se dé. Por ello hablar de “ese más allá del límite” como lo sagrado, si bien tiene un sentido, no le reconoce, desde un punto de vista metafísico, una entidad en sí mismo, sino que lo reduce a relación. Aunque la filosofía de la religión no es metafísica, no por ello ha de dejar de contar con ella: se puede hablar de lo sagrado como aquello que estando más allá de lo temporal y terreno, se relaciona con el hombre a partir de una instancia libre que le compete en su razón metafísicamente absoluta. Pero esto no es identificar lo trascendente y lo sagrado sin más, sino, por el contrario, lo sagrado es tal porque trasciende por su propia naturaleza la finitud. Así, esa doble dimensión de lo trascendente, a la que nos referíamos antes, es del todo necesaria; hay un sentimiento de lo sagrado que es un “reconocimiento de un poder trascendente acompañado de una intensa efectividad”²⁸ y con el que se puede mantener una relación vital y personal en cuanto lo sagrado se manifiesta como Dios vivo. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer, desde un punto de vista metafísico, que el *Ipsum Esse* es alcanzable de modo diverso, es decir, no de modo religioso sino intelectual; y si bien con el *Ipsum Esse* de la metafísica no se puede establecer una relación estrictamente religiosa, es la metafísica la que está dando razón del ser de lo sagrado: sin ser por sí, lo sagrado no es, como es evidente; por ello, afirmar como hace Trías que lo trascendente es lo sagrado y que Dios es en su relación religiosa con el hombre, es decir una parte de la verdad y desde un punto de vista antropológico. Pero “para descubrir lo sagrado hay que partir de un Absoluto”²⁹ que no puede ser solamente objeto de un sentimiento aunque éste sea religioso, sino que ha de ser alcanzable por medio de la razón en su mismo carácter de Absoluto. Estamos, pues, moviéndonos en dos dimensiones complementarias: puede ser que al hombre religioso no le interese la metafísica, pero si esta-

²⁷ Esta “connaturalidad” no es sino un modo de denominar la dimensión participativa del mundo y del hombre en el ser de Dios, es decir, el *ens* como *habens esse*; cf. Tomás de AQUINO, *In XII Met.*, lectio I; *Summa theologiae*, q. 1, a. 44, resp.

²⁸ J. RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, ed. cit., p. 245.

²⁹ *Ibid.*, p. 246.

mos en el ámbito de la filosofía de la religión, esa consideración no es válida. De todos modos, aun si al hombre religioso no le interesa la metafísica, ello no anula su capacidad discursiva sobre aquello en lo que cree, de modo que no puede dejar de preguntarse no sólo por la razonabilidad de la fe que profesa, sino también por la naturaleza de aquel Ser que le da sentido a su vida, con el que entabla una relación personal, etc. Además, el hecho de establecer una relación personal debe necesariamente llevar a preguntas por la personalidad de ese Dios que se revela.

La filosofía de la religión se localiza en un ámbito antropológico y aunque sus temáticas alcancen lo sagrado, esto no implica que se pueda valer por sí sola en el ámbito de la metafísica en nombre de la aparición de lo sagrado³⁰. Tal vez el punto de inflexión central entre ambas temáticas está en la creación: la conocida afirmación aristotélica de que no se puede seguir una línea infinita de causas para explicar un efecto, sino que hay que llegar a una causa sin causa, no es una "explicación" de la creación; sin embargo, no se puede prescindir, en la filosofía de la religión, de esta consideración metafísica que nos pone en el umbral de la creación y en la necesidad de un principio conocido por vía racional³¹. Esto no significa que lo sagrado, tal como lo tematiza la filosofía de la religión, tenga el mismo valor que el discurso metafísico sobre Dios y no añada nada. Por el contrario, la metafísica tiene un límite que es el del misterio, ya que por vía metafísica no podemos develar el misterio infinito de Dios, sino que la metafísica se mueve dentro de ese misterio. Cuando se capta lo sagrado como tal, la metafísica toma más conciencia de su límite pero también de su necesidad, al mismo tiempo que se ve a sí misma en la imposibilidad de reemplazar a la religión. Pero esta no es el reino de lo irracional, sino de lo supraracional al que sólo se accede por donación del Absoluto desde sí mismo³².

III.

Respecto a la asepsia, a la que nos referíamos anteriormente, que muchos autores buscan en la filosofía de la religión, nos podemos detener en algunas consideraciones que hace otro autor y que pone de manifiesto una actitud no justificada de modo suficientemente razonable. Me refiero a un breve libro de J. Sádaba, titulado *Lecciones de filosofía de la religión*³³. Tal asepsia consiste en buscar un modo de elaborar la filosofía de la reli-

³⁰La "aparición" de lo sagrado en la filosofía de la religión no tiene desde ella misma recursos de justificación racional; los más notables autores en el campo de la filosofía de la religión toman como punto de partida la realidad del *homo religiosus* y su experiencia de lo sagrado, es decir, lo sagrado "se da" en esa experiencia, pero no se justifica plenamente su realidad sino desde un punto de vista metafísico.

³¹En este sentido es muy significativa la postura de R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, ed. cit., donde lo sagrado se presenta como un *a priori*, cf. pp. 13 ss. y especialmente el capítulo titulado: *El apriorismo religioso y la historia*, pp. 215 ss.

³²En este sentido, la obra de Otto —citada en la nota anterior— tiende a confundir lo supraracional con lo irracional: la razón hay que buscarla en la ausencia de un planteamiento metafísico.

³³J. SÁDABA, *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid, 1989. Las tesis centrales de este autor tienen claros antecedentes en A. J. P. KENNY, *What is faith? Essays in the philosophy of*

gión sin que, por parte del filósofo en cuestión, haya una manifestación de su fe, ni siquiera implícita, ya que la filosofía de la religión establecida bajo supuestos de fe dejaría de ser tal para transformarse en una suerte de apologetica. En este sentido, se vuelve a plantear la cuestión, discutida desde hace ya bastantes años, de la filosofía cristiana. Los argumentos a favor de ésta son variados y también muy discutidos por quienes no admiten la idea de filosofía cristiana. Sin detenernos en esas argumentaciones, lo manifiesto es que la filosofía no es una abstracción vital, sino que se realiza en y desde una situación existencial. Si los argumentos a favor o en contra de la filosofía cristiana tienen peso o dejan de tenerlo, ninguno de ellos puede negar la situación existencial del filósofo; es por esto, que el problema de la asepsia en la filosofía de la religión se puede ver como el caso particular de una cuestión más amplia y lleva asimismo a preguntarse si tal asepsia o *epojé* respecto a una determinada fe no define también una situación existencial: que esa *epojé* sea libre no niega lo anterior, de la misma manera que no puede invalidar un planteamiento como el que presenta la filosofía cristiana. Al fin y al cabo, si se pone en duda la filosofía cristiana como tal, nadie puede negar que el cristiano que hace filosofía, filosofa desde una comprensión del mundo que no es meramente filosófica y aséptica; y lo mismo vale, como hemos dicho, para el que niega tal situación en el sentido de que simplemente se encontrará en otra situación existencial que, no por ser ajena a la fe cristiana, deja de ser una situación con presupuestos comprensivos del mundo que la filosofía puede teorizar y darle forma conceptual pero que, en muchos casos, en modo alguno está en condiciones de justificar deductivamente. Pero vayamos a algunas opiniones de Sádaba al respecto.

Su posición quiere delimitarse en un contexto epistemológico; no trata, en efecto, de negar la realidad de la religión, sino de plantear un punto de vista epistemológico que permita el acceso a tal realidad de una manera *objetiva*, libre de presupuestos de fe y de creencias. Así afirma en un texto: "ante el hecho de la misma problemática del primer nivel, es decir ante el hecho de que es cuestionable que exista algo así como la religión no vale recurrir a una objeción ridícula. Sería aquella que señalara que sí existe la religión puesto que los ritos, el culto y las doctrinas religiosas pueblan la historia de la humanidad. No es eso lo que se quiere decir cuando se afirma que la religión no existe. Como antes lo indicamos, la no existencia de la religión nada tiene que ver con su presencia, incuestionable y constante, en el mundo, sino con su estatuto epistemológico. [...] Es esta la situación, dramática situación, con la que se encuentra el estudioso de la filosofía de la religión. Y es esta la complejidad que afecta al planteamiento que trata de indagar qué es eso de filosofía de la religión"¹⁴. Es evidente que ningún filósofo de la religión vaya a negar su existencia, ya que en ese caso su tarea no

religion, Oxford University Press, Oxford, 1992 (la edición original de esta obra es anterior al libro de Sádaba). Las argumentaciones de Kenny en favor de un "agnosticismo moderado", aunque se presentan con un cierto rigor argumentativo, son muy poco convincentes.

¹⁴J. SÁDABA, *Lecciones...*, ed. cit., pp. 17-18.

tendría ningún sentido³⁵, pero sí se trata, como dice Sádaba, de enfrentarse con el estatuto epistemológico de la religión; sin embargo, el discurso de este autor no se dirige tanto a la cosa en cuestión, es decir, a la religión como tal, sino a lo que podríamos llamar “actitud epistemológica” que hay que adoptar delante de la religión. Es esta diferencia que parece de poca importancia —y que no lo es— la que orienta el discurso posterior de Sádaba.

Por este motivo se aventura a formular, casi como una hipótesis que, sin embargo, luego tomará cuerpo, lo siguiente: “la consecuencia es, por tanto, que se podría ser religioso sin mantener creencias que se consideran verdaderas y que en virtud de tal verdad exigen algún tipo de justificación racional. Si esto es así podríamos distinguir, en la religión, lo que se podría llamar religiosidad *agnóstica* o *neutral* de la religiosidad que acaba en un credo *positivo*. [...] Pero hemos de decir algo más, porque esta diferenciación es central y suele ser causa de que el que se aproxima a la religión para investigarla, quede atrapado más que liberado”.³⁶ Aquí estamos en el límite de la contradicción, o bien hará falta examinar hasta qué punto se puede ser religioso sin tener “creencias”, como dice nuestro autor.

La primera aclaración que hay que hacer obligadamente es que, en el ámbito de la filosofía de la religión, no es lo mismo la fe que la creencia³⁷. Si bien hay un elemento común que es el de creer, y ello supone que lo que se cree no es objeto de ciencia, la diferencia está en que la creencia es mucho más amplia que la fe. Al lado de una fe religiosa, el hombre puede mantener una multitud de creencias que no son religiosas y que no necesariamente entran en colisión con el contenido de la fe. La fe, en sentido estricto, tiene un contenido religioso cuyo acto subjetivo es, en efecto, creer. Ahora bien, la creencia se puede extender a cuestiones no religiosas o pseudo-religiosas, es decir, a un tipo de fe. Mientras que ésta “adquiere la categoría de verdadero conocimiento en virtud de un testimonio autorizado”³⁸ de carácter sagrado, la creencia está más vinculada a un cierto tipo de fe intramundana. Desde el punto de vista del lenguaje ordinario, puede parecer que la diferencia no es mucha; sin embargo, hablando con rigor, la fe además del carácter sagrado implica una organización de sus contenidos, aspecto que las meras creencias no tienen. Por eso, lo propio del hombre religioso es tener fe y, en ese sentido, cree; mientras que las creencias pueden surgir, por ejemplo, de la falta de conocimiento. Si en un momento dado de la historia se pensó que el mundo era plano y no esférico, nos encontramos en el ámbito de la creencia que, para quien adhería a tal visión, se transforma en algo parecido a la fe, pero que en realidad nacía de la ignorancia. La historia de las religiones, por su parte, atestigua que la fe es un componente central de la religión y se diferencia de creencias poco

³⁵ De todas maneras hay autores que, a través de intrincados planteamientos, parecen acercarse a esa situación: cfr. F. VON KUTSHERA, *Vernunft und Gkude*, Walter de Gruyter, Berlín, 1991.

³⁶ J. SÁDABA, *Lecciones...*, ed. cit., pp. 24-25.

³⁷ Esta distinción es también patente en el ámbito teológico, sobre todo en la Teología Fundamental.

³⁸ J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, B.A.C., Madrid, 1999, p. 136.

hilvanadas que en realidad tienen su fundamento más en la ignorancia que en un acto de fe que tiene un fuerte componente cognoscitivo³⁹ subjetivo fundado en una revelación de carácter sobrenatural.

Lo que Sádaba llama *religión agnóstica* hace referencia a lo anteriormente dicho respecto a la cuestión epistemológica; en otras palabras, ha de haber en el filósofo de la religión una actitud que aleje su propia fe de las cuestiones tratadas. Si bien es verdad que no hace falta ser cristiano, o musulmán, o budista, para saber lo que es el cristianismo, el islamismo o el budismo respectivamente, hay un elemento que me parece es una piedra de toque para la filosofía de la religión y es la cuestión de la experiencia religiosa. Si ésta no está presente, los contenidos de cualquier religión se presentarán como indiferentes al filósofo de la religión, es decir, se fijará en una serie de elementos externos, visibles de la religión de que se trate, pero no podrá decir a ciencia cierta qué es el hecho religioso, simplemente porque no lo experimenta. De este modo, se podría afirmar que se encuentra en un cierto agnosticismo, pero ¿es esto la premisa fundamental para llegar a determinar qué es la religión? Aquel estar en el borde de la contradicción que señalábamos en el texto de Sádaba, queda bien reflejado comparando al hombre religioso con esa *religión agnóstica*: el hecho de que la filosofía de la religión se mueva en un ámbito conceptual de una cierta abstracción, propia de la filosofía, no implica que la fuente para el conocimiento de la religión no sea el hombre religioso que encarna vitalmente lo que en las ciencias de las religiones aparece sólo en su índole objetiva. Tal vez, la objeción fundamental a la opinión de Sádaba venga de parte de la psicología de la religión⁴⁰ que revela la verdadera religiosidad frente a una religiosidad falsa o espuria, construida sobre la base o de casos patológicos o de meras abstracciones. Es decir, como ocurre en toda la filosofía, la base de la experiencia es insustituible y, en el caso de la filosofía de la religión, tal experiencia se hace presente en el hombre religioso. Es por esto que ser religioso con independencia de la experiencia religiosa es un cometido imposible, de lo que se sigue que quien es religioso considera verdadero aquello en lo que cree, es decir, aquello que es objeto de su fe. De esta manera, ser religioso sin creer en algo verdadero, como dice Sádaba, carece de sentido y, al mismo tiempo, tampoco puede ser esa situación la que pueda considerarse como "ideal" para la reflexión filosófica sobre la religión.

Sin embargo nuestro autor, como anunciaba en la frase final de la cita anterior, intenta abrir una puerta que justifique sus tesis. Y afirma: "Se puede afirmar que hay un 'juego de lenguaje' o 'forma de vida' religiosos (o que hay actitudes que adjetivamente se podrían calificar de religiosas) sin tener que dar un paso más. Es lo que llamamos la religiosidad neutra o agnóstica. [...] Se trataría de un juego de lenguaje humano que habría que caracterizar como religioso. Más aún, desde él se explicaría también

³⁹ Cfr. G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, ed. cit., pp. 178 ss.; 181-182; 186 ss.

⁴⁰ Cfr. G. ZUNINI, *Homo religiosus. Estudios sobre psicología de la religión*, EUDEBA, Buenos Aires, 1977, pp. 31-51.

porqué la mera actitud religiosa se convierte (o degenera, según el punto de vista que se adopte) en creencia religiosa”⁴¹. Al núcleo de la religiosidad neutra o agnóstica, ya nos hemos referido; lo que propone aquí Sádaba está en la línea de que los juegos de lenguaje, de los que habla Wittgenstein, serían suficientes para hablar de religión y para elaborar una filosofía de la religión. Antes de analizar ésta y algunas otras tesis de Sádaba, es conveniente hacer una aclaración sobre la cuestión del análisis lingüístico, tal como lo propone Wittgenstein.

La aparición y el desarrollo de la llamada *filosofía analítica del lenguaje* tienen como figura más destacada, que sobresale entre todas las demás, a Ludwig Wittgenstein. Por lo que respecta a la filosofía analítica de la religión, la distinción que es habitual establecer entre el primer y el segundo Wittgenstein, el del *Tractatus logico-philosophicus*, obra publicada en 1921, y el de las *Investigaciones filosóficas*, que vieron la luz con carácter póstumo en 1953, es también significativa, en cuanto que en esta última obra se admite de modo más claro y positivo una cierta apertura a la religión y, concretamente, al significado y valor del lenguaje religioso.

El neopositivismo más radical⁴² de los inicios del Círculo de Viena, que tiene en Neurath y Carnap a sus representantes más conocidos, rechaza todo lo que tenga que ver con la religión y lo religioso como algo carente de sentido y, por tanto, científicamente no significativo, en cuanto que —al igual que sucede con las proposiciones metafísicas— no es empíricamente verificable. Las afirmaciones religiosas constan, según el neopositivismo, de palabras vacías que no pueden formar frases con sentido, porque sólo poseen la apariencia o forma externa de una frase o proposición, pero no dicen nada, no son denotativas. En el *Tractatus*, Wittgenstein limita la realidad al lenguaje —“los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”⁴³—, al considerar que los problemas de la filosofía obedecen, como señala en el prefacio de la obra, a la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje; por esta razón, propone guardar un respetuoso silencio sobre todo aquello que no puede ser dicho con claridad. Su actitud es, sin duda, menos negativa que la de los neopositivistas y a él se debe en gran medida la recuperación de la filosofía del lenguaje para la tradición filosófica, al enlazar con las cuestiones perennes del pensar filosófico⁴⁴, pero, no obstante, el margen de operatividad que permite continúa

⁴¹ J. SÁDABA, *Lecciones...*, ed. cit., p. 25.

⁴² Antiseri considera que el pensamiento del Círculo de Viena, prescindiendo de sus aportaciones en el campo de la lógica, la matemática y la filosofía de la ciencia, es “una filosofía sectaria, unilateral, mutiladora de extensos ámbitos de la experiencia y del lenguaje humanos” (D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Cristiandad, Madrid, 1976, p. 44). El autor cita en este lugar un texto de P. Ricoeur, quien afirma que “se trata de una filosofía del signo salvaje y violenta”.

⁴³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6, en *Ludwig Wittgenstein Schriften*, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1963. Obsérvese también la analogía con el concepto de límite tal como lo propone Trías.

⁴⁴ Véase a este respecto la obra de A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, especialmente el epígrafe titulado “La filosofía analítica como transformación de la filosofía trascendental”, pp. 34-64.

siendo muy reducido. En todo caso, y como ganancia respecto al positivismo lógico más rudo, el *Tractatus* abre indirectamente espacios nuevos, que son todos aquellos que quedan fuera de ese estricto campo de lo que se puede decir —del lenguaje—, que constituye el ámbito o mundo del sentido⁴⁵. Así, en uno de los últimos aforismos de la obra se afirma: “hay algo ciertamente inexpresable. Esto se *muestra*, es lo místico”⁴⁶.

Las *Investigaciones filosóficas* rompen con la rigidez y unilateralidad del modelo lingüístico del *Tractatus* y, mediante el recurso al análisis del lenguaje ordinario, introducen en su lugar la idea de una pluralidad de *juegos lingüísticos* que corresponden a las diversas actividades o formas de vida del existir concreto, de las que, entre muchas otras, Wittgenstein enumera las siguientes: “preguntar, agradecer, maldecir, saludar, rezar”⁴⁷. Las palabras tienen ahora sentido en el interior del juego del lenguaje al que pertenecen, en función de su uso lingüístico, y, entre esos diferentes usos, hay también lugar para el lenguaje religioso, en cuanto que éste forma parte del lenguaje ordinario. Desde esta perspectiva, que será la preponderante en la filosofía analítica de la religión que se desarrolla a partir del segundo Wittgenstein, preguntarse por la religión equivale a preguntarse por el tipo de lenguaje empleado en las afirmaciones y expresiones religiosas⁴⁸, superando de este modo el inmediato rechazo que un planteamiento de tipo verificacionista, como el del positivismo lógico, mostraba hacia todo lo que tuviera que ver con la metafísica y la religión y ampliando asimismo el estrecho horizonte propuesto por el propio Wittgenstein en el *Tractatus*. Se da así la circunstancia de que la corriente filosófica que en sus orígenes, fuertemente influida por el positivismo, excluía toda referencia a la religión como algo sin sentido, carente de estatuto científico y, por tanto, no susceptible de un discurso intersubjetivo de orden universal, acabará reservando entre sus objetos de estudio una importancia considerable a los que son característicos de la filosofía de la religión, que es entendida ahora, de acuerdo con sus propios presupuestos, como análisis del lenguaje de las afirmaciones sobre Dios y, más ampliamente, del lenguaje religioso, hasta el punto de que se ha escrito que es “la tradición o

⁴⁵ Además del célebre aforismo final del *Tractatus*, resultan clarificadores estos dos textos sobre el alcance y los límites del concepto de filosofía: “la mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre temas filosóficos no son falsas, sino sin sentido. Por eso, no podemos responder en absoluto a cuestiones de este tipo, sino sólo constatar su sinsentido”, (*Tractatus*, 4.003); “el método adecuado de la filosofía sería el siguiente: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es, sólo proposiciones de las ciencias naturales —que, por tanto, nada tienen que ver con la filosofía—, y entonces, cuando alguien quiera decir algo metafísico, demostrarle que en sus proposiciones no ha dado significado a determinados signos”, (*Tractatus*, 6.53).

⁴⁶ *Tractatus*, 6.522. *Ibid.*, 6.45: “el sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico”. Cf. J. VICENTE ARREGUI, “La naturaleza de la filosofía según Ludwig Wittgenstein”, *Anuario Filosófico*, 15/1 (1982), pp. 59-60: “lo místico abre los viejos temas de la metafísica, pero los abre a otro nivel, en el que ya no cabe el discurso lógico, sino la sola visión muda”.

⁴⁷ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, en *Ludwig Wittgenstein Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1963, vol. I, § 23, p. 301; cf. A. LLANO, ed. cit., pp. 54-56.

⁴⁸ Cf. R. SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, Alber, Freiburg-München, 1983, p. 144.

espacio lingüístico donde la producción de obras sobre filosofía de la religión es, sin duda, la más amplia actualmente⁴⁹.

Este en apariencia sorprendente giro no significa, sin embargo, algo así como una súbita aceptación de una realidad que antes se consideraba inexistente desde una perspectiva científica. El interés de la filosofía analítica por la religión o, dicho de otro modo, el hecho de que se haya constituido una filosofía analítica de la religión obedece, en buena medida, a la perplejidad que entre los representantes de esa tradición de pensamiento despierta la persistencia de un discurso como el religioso —ya sea en su vertiente teológica o científico-doctrinal, como en su vertiente ordinaria y más próxima a las cuestiones vitales—, que se considera internamente inconsistente, pues las proposiciones que formula son inapropiadas, por carecer de un referente o significado que, de acuerdo con las reglas del análisis del lenguaje, sea identificable, en el sentido de que quepa un cierto consenso o acuerdo sobre su significado. Entre los ejemplos más característicos destacan el significado del término *Dios*, noción clave en el lenguaje religioso y teológico, o la polémica suscitada hace algunos decenios en la tradición analítica acerca del problema del mal, así como la nueva discusión en torno al valor probativo del argumento ontológico. En todos estos casos, el tema de fondo es la inadecuación entre la pretensión de verdad de las afirmaciones teológicas y religiosas y el reduccionismo de corte racionalista y empirista que limita el campo de lo racional a lo empíricamente verificable⁵⁰, con el inconveniente de que entonces cualquier proposición de otro tipo, como son las de la religión, carecen de valor cognoscitivo, lo cual no significa, sin embargo, que carezcan de importancia, pues, como ya había afirmado Wittgenstein en el *Tractatus*, los problemas existenciales de más hondo calado seguirían intactos aunque se hubiera encontrado respuesta a todas las posibles cuestiones científicas⁵¹. Precisamente esta importancia que tienen para la experiencia vital es la que desencadena el interés por un orden de la realidad que ya había sido científicamente desahuciado, pero la condición exigida para ocuparse de la religión consiste en negar su carácter cognoscitivo universal y reducirla al ámbito de un juego lingüístico determinado.

Con estas aclaraciones relativamente generales, queda mejor perfilada la posición de Sádaba. El juego lingüístico es una realidad innegable y puede servir de punto de partida para el descubrimiento de algunas dimensiones antropológicas existenciales, ya que el uso del lenguaje tiene ese carácter existencial en la vida del hombre. Las propuestas de la filosofía analítica,

⁴⁹ J. GÓMEZ CAFFARENA-J. M. MARDONES (Coords.), ed. cit., vol. II: *La tradición analítica*, p. 7.

⁵⁰ Así lo expresa Kolakowski: "El blanco principal de las censuras de los empiristas ha sido siempre la incapacidad del discurso religioso para cumplir las normas usuales que determinan la admisión de enunciados determinados en el club de las declaraciones empíricas. Por rígida o laxamente que esos requisitos se hayan definido y codificado en las interminables discusiones sobre verificabilidad y falsabilidad, todo el campo del lenguaje específicamente religioso ha sido invariablemente víctima de estas críticas", L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe ...: sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 161.

⁵¹ Cf. *Tractatus*, 6.52.

sin embargo, se limitan a una tarea exegética y raramente trascienden los límites del lenguaje mismo, de modo que aunque tomen en cuenta lenguajes ricos, como puede ser el lenguaje religioso, sigue habiendo un límite intrínseco en esa propuesta filosófica si se considera cerrada en sí misma. Otro caso sería el del análisis del lenguaje en un marco antropológico más amplio, o dicho de manera más explícita, en el ámbito de una antropología desarrollada en todas sus dimensiones: eso permite considerar el lenguaje, con toda su importancia, en un ser que no sólo es capaz de lenguaje, sino que tiene una estructura ontológica de la que el lenguaje forma parte. Desde el punto de vista de la filosofía de la religión, el análisis del lenguaje religioso es indudablemente un aporte al conocimiento de la religión misma: en ésta el lenguaje es esencial ya que lo revelado, la liturgia, los ritos, la plegaria, etc., adoptan formas lingüísticas variadas y ricas en las diversas religiones. Una religión sin lenguaje no sería casi una religión, como ocurre con el budismo primitivo que propone la anulación absoluta del propio yo en una suerte de pérdida de toda comunicación posible.

Ahora bien, si esta es la propuesta de la filosofía de la religión en sus análisis de los juegos lingüísticos, las tesis de Sádaba tienen una cierta coherencia aunque también dejan lugar a ciertas perplejidades. Un tema central de estas perplejidades es su intento de escindir los juegos lingüísticos de una fe determinada. El juego de lenguaje, como ya hemos dicho a propósito de otras consideraciones, se debe ver como un componente de la experiencia religiosa; sin ella, el juego de lenguaje sería un juego más entre los muchos posibles y si se limita el análisis al lenguaje sin un referente real, no se ve exactamente cuál sería el motivo de su cualificación religiosa; o, desde otro punto de vista, su cualificación religiosa se tendría que basar en una consideración meramente sociológica en el sentido de que hay muchos hombres que usan un lenguaje religioso al que le dan un sentido. Pero la propuesta de Sádaba apunta más bien a quitarle al lenguaje religioso su sentido propio al proponer una “religión agnóstica”. Esta religión sólo puede existir merced a una abstracción de la realidad de la religión y, en definitiva, no se encontraría un motivo suficiente —fuera del sociológico anteriormente mencionado— para justificar un análisis del juego lingüístico religioso en vez de otro. Si se prescinde de las instancias últimas de sentido, el lenguaje queda reducido a una combinatoria de signos, con una posible lógica interna, pero sin verdadero sentido antropológico. El lenguaje forma parte de eso que llamamos hombre no como un instrumento exterior a él, sino como expresión de mundos reales o imaginarios pero dotados de significación: un lenguaje sin significado antropológico y finalista, es decir, dotado de sentido, sería un juego en la nada.

Así, este autor afirma posteriormente que “el juego de lenguaje religioso se basta a sí mismo y no tiene que acabar ni en la creencia positiva ni en la negativa”⁵², es decir, el juego de lenguaje es a-referencial, lo cual confirma nuestra conclusión anterior. Es verdad, como hemos afirmado, que

⁵²J. SÁDABA, *Lecciones...*, ed. cit., p. 83.

la filosofía de la religión no es normativa, ni una apologética, o algo que se le parezca; de todos modos, aunque no tenga por qué conducir a la profesión de un acto de fe, la cuestión se debe plantear inversamente, a saber, si es posible el análisis de ese juego de lenguaje sin que haya verdaderamente religión en su pleno sentido. Si los juegos de lenguaje religiosos no tienen su fundamento en una religión como tal, ese juego se basta a sí mismo, como dice Sádaba, pero ¿a qué conduciría? En la postura de este autor, a una verdadera filosofía de la religión que prescinda de toda fe; pero es la fe en lo sagrado lo que constituye la religión, de modo que no se puede prescindir de ello y construir una filosofía de la religión que diga algo de lo que la religión es; los actos de habla, como bien ha mostrado Searle, no son meros signos sin referencia, arbitrarios y vacíos sino que, por el contrario, expresan realidad: son, para decirlo con otras palabras, intencionales y, así, expresan de un modo verbal-conceptual realidades que trascienden los meros actos del hablante.

IV.

Se podría seguir con el análisis de algunas otras opiniones de Sádaba, en la línea de lo que hemos citado, pero nos detenemos aquí; lo mismo vale para la obra de Trías de la que hemos considerado algún aspecto. Muchas veces la crítica de orden filosófico lleva a esclarecer conceptos, no por un mero juego dialéctico, sino que en un diálogo crítico pueden aparecer elementos que dan pie a reflexiones positivas sobre el tema de que se trate. En realidad, la filosofía no se puede realizar en una mera autorreflexión, sino que necesita de la confrontación, de la discusión esclarecedora. Tal es el ejemplo que nos dan los grandes pensadores.

Las ideas que hemos presentado en las discusiones con Trías y Sádaba tienen muchos implícitos y su desarrollo nos llevaría a un discurso muy amplio sobre la filosofía de la religión. En realidad, es ésta una disciplina en la que predomina el análisis fenomenológico del hecho y de la experiencia religiosos, apoyada en los abundantes datos que nos ofrece la historia de las religiones. La investigación histórica en este campo ya lleva muchos años de trabajos dignos de todo mérito, tanto por la metodología como por el contenido; la tarea del filósofo de la religión es muy vasta precisamente por la variedad del material que ofrece la historia y que da cuenta de las manifestaciones muy diversas del hecho religioso en las diversas religiones. Como advierte M. Eliade al final de su obra *Lo sagrado y lo profano*, que se mueve en una línea fundamentalmente histórica, “aquí se detienen las consideraciones del historiador de las religiones. Aquí también comienza la problemática propia del filósofo (...)”⁵³; de todos modos añade en el *Apéndice* que cierra esta obra y que está dedicado a la historia de la ciencia de las religiones, que “actualmente los historiadores de la religión se dividen en dos direcciones que divergen en el método y se complemen-

⁵³ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 155.

tan mutuamente: mientras unos dirigen su atención a las *estructuras* específicas de los fenómenos religiosos, los otros se interesan sobre todo por el *contexto histórico* de dichos fenómenos. Los primeros se esfuerzan por lograr una comprensión de la esencia de la religión; los segundos por descifrar y presentar su *historia*⁵⁴.

Son observaciones interesantes que nos colocan frente a una cuestión compleja, es decir, si, como dice Eliade, parte de los estudios sobre la historia de las religiones busca llegar a determinar la esencia de la religión, del alguna manera nos encontramos con una *tarea* filosófica que emprende la misma historia. Y es verdad que las relaciones entre la filosofía y la historia —en general y en el caso específico de la religión— tienen un carácter particular. Ya la misma historia de la filosofía es una disciplina filosófica en la misma línea de lo que dice Eliade respecto a esa corriente histórica que busca esencias. Probablemente lo que afirma este autor va más allá de lo que habitualmente se entiende por historia de modo que caben dos posibilidades: o se amplía el concepto de historia, o se la considera a ésta como orientada a formular contenidos aptos para ser leídos filosóficamente. Desde mi punto de vista, pienso que la historia dice siempre algo esencial no si se limita a la mera cronología de hechos, sino cuando intenta reconstruir la vida del hombre en sus diferentes dimensiones: en este caso la historia, desde su punto de vista, aporta algo más que una crónica y de ese modo se acerca a lo esencial, es decir, al ámbito propio de la filosofía aunque no se confunde con ella. Por este motivo, la historia es esencial para la filosofía ya que ésta, como decíamos antes, no se realiza con independencia de la realidad, incluida la realidad histórica. Como afirma Zubiri “la historia de las religiones no es una historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios (...). En última instancia, no hay más relación con Dios —repito— que la relación religiosa”⁵⁵.

La tarea de la filosofía de la religión es, por ende, múltiple ya que los contenidos que aportan las ciencias de las religiones son enormemente variados. En efecto, hay una literatura abundante que se centra en los diversos aspectos de la religión y ofrece al filósofo posibilidades diversas para afrontar el problema; la antropología moderna y sobre todo aquella que se realiza desde una perspectiva clásica pero incluyendo logros más actuales en este campo, ofrece también una visión del hombre más rica de la que se tenía en el pasado. En realidad, la antropología ha crecido en temáticas y puntos de vista. Y allí se encuentra, en buena medida, también el punto de vista para el desarrollo de la filosofía de la religión. Cuando Tomás de Aquino afirma con su lenguaje muchas veces escueto que “*religio proprie importat ordinem ad Deum*”⁵⁶, dice algo esencial, pero ese *orden* es algo que le corresponde al hombre, es decir, es su propio ordenamiento hacia Dios; esto es posible a través de esa dimensión esencial inscrita en

⁵⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁵ X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 26-27, n. 4.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 81, a. 1.

la naturaleza humana de búsqueda de la trascendencia y lo es también porque Dios se revela. “En la luz de la primera Verdad —añade Santo Tomás— entendemos y juzgamos todo, en cuanto que la luz de nuestro entendimiento natural como gratuita no es otra cosa que cierta impresión de la Verdad primera”⁵⁷. De este modo, el hombre establece sus relaciones con Dios por esa luz innata que está impresa en su espíritu; esta relación, desde el punto de vista del saber, se puede convertir en filosofía primera o bien —sin excluirse— en una relación religiosa. Con estos elementos más los datos de las ciencias de las religiones, estamos en condiciones de un acercamiento filosófico a lo divino en el mutuo confluir tendencial del hombre con lo que Dios dice de sí mismo. El tema —o uno de los temas— que queda pendiente es la cuestión de la revelación, de la teofanía. Solamente decimos, al hilo de las palabras de Zubiri, que las relaciones con Dios no pueden ser sino personales; de allí que la filosofía de la religión no es solamente una tarea descriptiva cultural, sino una profundización en la esencia del hombre que se encuentra con Dios.



⁵⁷TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 43, a. 4, ad 2.