

## ESTRUCTURA Y SENTIDO DE LA FILOSOFIA DE LA RELIGION

### EL HECHO RELIGIOSO: DESCRIPCION FENOMENOLOGICA

De una o de otra manera, los hombres han intentado y siguen intentando relacionarse con un ser trascendente, con un ser distinto, en sus condiciones de vida, de todos los seres humanos. Este es un hecho, no una teoría. Hecho que en su descripción esencial debe servir de punto de partida a toda Filosofía de la Religión. Antes de las demostraciones están las mostraciones. Mostremos, pues, fenomenológicamente, el hecho religioso.

Hay una actitud vital humana particular, específica, irreductible, que es la actitud del hombre que implora, que clama, que invoca... No se trata de una simple actitud teórica sino de una invocación a un Ser que en un sentido se teme y en otro se desea. Todo rito exterior —signo, al final de cuentas— expresa, o intenta expresar, un contenido. Cuando un hombre hace un sacrificio, tiene la presencia, a lo menos intencional, de un Ser personal trascendente, profundamente admirado y temido. Se busca propiciar a ese Ser superior y misterioso, sometiéndosele. Las deficiencias que el hombre encuentra dentro de sí le impelen, razonablemente, a buscar ayuda y dirección en Alguien que está encima de él. La misma ley natural escrita en el corazón de los hombres es un testimonio de acatamiento. La conciencia nos dice que debemos hacer el bien y evitar el mal. De aquí surge la atracción a ese Ser que por su bondad es amable y que por su poder es temible para los transgresores de su ley.

El ser humano tiene una inescindible dimensión religiosa. Por ello se le ha llamado animal religioso. ¿Cómo explicar esta esencial dimensión? Nuestra insuficiencia radical, nuestra evidente finitud, nuestras insoslayables limitaciones en el orden del ser, del conocer y del poder son patentes. Pero al lado de esta conciencia de límites y de insuficiencia es también patente nuestra tendencia a superar, de algún modo, la contingencia. Porque experimentamos de algún modo nuestra dependencia de lo absoluto, Schleiermacher quiso hacer del

sentimiento de dependencia la esencia del fenómeno religioso. Es menester, sin embargo, no dejarse llevar por caracterizaciones incompletas del acto religioso. Distinto de todo lo que encontramos en las cosas y en los hombres, ultramundano en consecuencia, el objeto en que termina la religión se presenta como realidad viva y santa. “Todos los esfuerzos de la metafísica atea tropiezan también con esa necesidad que el espíritu siente de la realidad de un ser, que justifique la existencia de los seres, no sólo por la vía del conocimiento y de la lógica —expresa José Todoli, O.P.— sino por las mismas exigencias del ser humano. Ni las leyes lógicas, por las cuales se gobierna nuestro pensamiento, ni las exigencias de perfectividad que se manifiestan en el ser humano, se sienten satisfechas con una realidad supuesta, con un obrar «como si» Dios realmente existiera. Si las leyes lógicas nos demuestran en los otros tipos de valores, ciencia, arte, moral, la realidad de aquello que demuestran, ¿por qué no han de ser válidas cuando nos llevan a la realidad de lo trascendente?”<sup>1</sup>. Dios se nos presenta en la vivencia religiosa como lo incontaminado, como lo absoluto, como guardián de la ley y juez de toda culpa. Precisamente por eso encomendamos a Dios nuestro problema de salvación. Sólo un poder sin límites nos puede dar nuestra salvación eterna, librándonos de nuestros males terrenos. Descubrimos lo divino como santo —no puede tolerar en sí falta alguna—, como misterioso —incomprensible majestad— y como fascinante.

La fenomenología del hecho religioso nos muestra un sentimiento de dependencia con acento de esperanza. De no tener esperanza sería vano todo sacrificio y no habría oraciones. Vaciamos nuestra alma y nos manifestamos ante un Ser capaz de oírnos y entendernos. Un Ser superior a todo lo demás que nos arranca sentimientos de sumisión o de alabanza. Ante los dictámenes de la propia conciencia que sigue la ley natural, nos acucia el sentido de la propia responsabilidad. Este sentido nos insta a entregarnos a la divinidad y a ver todas las cosas desde este ángulo fascinante. Cada vez que traicionamos esta instancia perdemos la paz y la alegría, pero no la esperanza. La conciencia de la culpa mantiene viva la idea de un Dios-Justiciero. Más allá de los objetos diversos y del mundo todo, nuestra conciencia religiosa apunta a un “cumplimiento” adecuado en lo divino. Ningún bien finito y contingente puede liberarnos de la angustia surgida de nuestra indigencia de creaturas.

Hay en cada uno de los hombres un fondo religioso recibido por Dios —no sé si llamarle órgano religioso— susceptible de afinamiento y desarrollo. Se trata de llevar a su cabal cumplimiento, des-

<sup>1</sup> JOSÉ TODOLI O. P., *Filosofía de la Religión*, Editorial Gredos, Madrid, 1954, p. 139.

plegándolas, aquellas disposiciones recibidas. Al reconocer que no somos nuestra existencia, sino que pendemos en todo nuestro existir de la causa fundamental, que es Dios, nos sentimos ligados, unidos ontológicamente y volvemos nuestro ser a la causa fontal.

Tras la descripción fenomenológica del hecho religioso, es preciso desentrañar su esencia y apuntar su sentido.

### ESENCIA DE LO RELIGIOSO

Si el hombre —como hemos apuntado— tiene una dimensión religiosa y esta dimensión es plenamente ontológica, resulta conveniente dilucidar el significado del término religión. Etimológicamente, la palabra religión ha sido interpretada en muy diversos modos. Cicerón observa: “Los que diligentemente cuidan y meditan lo que pertenece al culto de los dioses, han sido llamados religiosos de *relegere*”<sup>2</sup>. Según el ilustre tribuno romano, religión —de “*relegere*”— significa releer, repasar, meditar cuidadosamente. Prefiero la opinión de Lactancio que hace derivar el vocablo religión de *religare*: unir, atar, ligar; porque en efecto se da un vínculo piadoso, reverencial en todo fenómeno religioso. Con base en Lactancio, San Agustín propuso el verbo *relegere* (reelegir) como etimología de religión. Para el Santo Doctor la palabra en cuestión reviste un sentido de reelección o recuperación de Dios por el hombre. Santo Tomás recuerda las anteriores definiciones etimológicas, sin pronunciarse por ninguna, limitándose a señalar el elemento de relación con Dios (*ordo ad Deum*) que se ofrece en todas ellas. La discusión etimológica permanece en pie, sin que la lingüística moderna haya logrado arribar a condiciones definitivas. En todo caso, la etimología de un término no puede brindarnos nunca la definición decisiva de la cosa indicada.

Abierto a lo real, enlazado con objetos y valores, nuestro espíritu tiene con Dios una religación originaria y primordial. Por la religión la creatura, antes distanciada de Dios, se liga voluntaria y libremente a su Creador, reconociéndole como sumo principio y último fin. Valor de los valores, cúmulo y raíz de todas las perfecciones, Dios (“lo santo”) suscita en nosotros un acatamiento reverencial. Y esta actitud de reverencia es algo más que una referencia inmediata a una ley que aparece en nuestra conciencia de hombre. Se trata del reconocimiento de un poder trascendente, independiente de nosotros, con el cual entramos en una relación de dependencia. De ahí cierta organización y cierta reglamentación de vida que tienen su raíz en esos nexos metafísicos de carácter religioso. Resulta grotesco, en consecuencia, el intento de suplantar o destruir a la religión por medio

<sup>2</sup> CICERÓN, *De Natura Deorum*, II, 28.

de la ciencia. El conocimiento y el amor de las realidades espirituales y el orden vital religioso están más allá de las realidades visibles y tangibles que estudia la ciencia. A principios de siglo, Adolfo von Harnack, profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad de Berlín, cerraba brillantemente un curso sobre "La esencia del Cristianismo", en términos que hacemos nuestros: "Sólo Religión, el amor a Dios y al prójimo dan un sentido a la vida. La ciencia no puede darlo. Yo hablo aquí de mi propia experiencia, como un hombre que, durante 30 años ha aplicado el espíritu tanto a la una como a la otra. La ciencia pura es una cosa maravillosa, y desgraciado de aquel que la vilipendia o en quien se debilitan las facultades del conocimiento científico. Pero a estas preguntas, ¿de dónde vienes?, ¿para qué estás aquí?, la ciencia de hoy no da mejor respuesta que la que daba hace dos o tres mil años. Ella nos instruye cuando se trata de hechos, nos explica lo que parecía ser contradicción, coordina los fenómenos y rectifica las ilusiones de nuestra imaginación. Pero no nos enseña dónde comienza la curva del mundo, ni la de nuestra vida, ni tampoco a dónde lleva esta curva"<sup>3</sup>.

Ante el mundo espiritual y divino, los hombres de los más diversos pueblos y tiempos han sentido siempre una primera impresión de maravilla y estupor. Todo ser humano posee disposición para la experiencia de lo santo. R. Otto, en su célebre obra "Das Heilige", expresa que lo santo es, ante todo un "mysterium", algo que trasciende por completo la esfera de lo empírico, lo "absolutamente otro". Ningún valor intramundano nos produce ese peculiar sentimiento de extrañeza, de misterio, de ultramundano. Lo "numinoso" está, por esencia, oculto, escondido más allá de lo mundano, en otra esfera del ser. Por eso obra sobre nosotros como un "mysterium tremendum" que nos suscita un extraño temor y una peculiar reverencia. Más que de miedo, debe hablarse de estupor ante lo infame. Misterio fascinante que nos repele por lo que tiene de "absolutamente otro", pero que a la vez nos atrae hacia sí por su oculta amabilidad, belleza y sublimidad. En la polaridad de estas dos operaciones, en esta contratensión, un suave estremecimiento de santo terror nos ata ante lo santo.

Nos importa destacar esta organización del alma humana para la experiencia íntima de un valor ultraterreno: lo santo. Estamos dotados de un órgano anímico para la aprehensión sentimental del "mysterium tremendum et fascinatum", para la percepción de lo supraterrano. Esta experiencia original, irreductible, única, apunta hacia valores y realidades que están más allá de la esfera natural, con una estructura totalmente diversa. Las prácticas religiosas sólo tienen

<sup>3</sup> ADOLFO VON HARNACK, *L'essence du Christianisme*, París, Fribacher, 1902, p. 317.

sentido como posturas convenientes ante otro mundo dotado de cualidades superiores, que trasciende la experiencia sensible y mecánica de este mundo. "Pertenece a la religión —nos dice Santo Tomás— hacer actos de reverencia a Dios, considerado bajo un único aspecto: es decir en cuanto es primer principio de la creación y del gobierno de las cosas. Compete a Dios una excelencia singular, en cuanto trasciende infinitamente todas las cosas desde todo aspecto. . . de aquí que la religión es una virtud especial"<sup>4</sup>. Sobre la dependencia absoluta de la criatura respecto a su Creador, se erige el vínculo religioso: confesión de nuestra dependencia y reconocimiento de la excelencia divina. Este elemento racional, ético, es el que convierte el amoral —y por tanto insuficiente— "estupor" señalado por Rudolf Otto, en inteligente temor admirativo y reverencial. Vale la pena examinar, cuidadosamente, el valor de lo santo.

### EL VALOR DE LO SANTO

En los límites de nuestra dependencia absoluta, de nuestra impotencia, como creaturas, para toda cuestión de salvación, surge una irrefrenable tendencia a lo absoluto. No se trata de una cuestión puramente científica, objetiva, impersonal. Trátase de una cuestión personalísima, esencialmente vital, que interesa nuestro ser íntimo. Nuestra vida entera se va a ver afectada por la solución que adoptemos ante este problema medular.

Si nuestro conocimiento tiene una dependencia íntima como relación a su objeto, es preciso colocarnos en una actitud particular ante lo santo que le sea adaptada. La única actitud espiritual que nos va a permitir ver la posibilidad de lo sobrenatural y de lo santo es la humildad. Humildad que estriba, ni más ni menos, en juzgarnos por lo que somos. Santa Teresa de Avila advertía que la humildad está en la verdad. Perdemos la humildad siempre que nos rebajamos o nos exaltamos más de la cuenta.

Lo santo es un valor primario, fundamental, que vale *per se*. En las vivencias religiosas aprehendemos lo santo con las determinaciones ópticas específicas que ha puesto de relieve la filosofía axiológica del siglo XX:

1) Lo santo es *absoluto*. En su "presencia" no hay ninguna duda, nada a medias, nada relativo, ninguna contradicción, ningún subterfugio.

2) Lo santo es *perfecto*. En ello no hay nada sin plenitud. No es nada a medias, nada inacabado, nada imperfecto. No le falta nada.

<sup>4</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, IIa. IIae., 81, 4.

3) Lo santo es *misterio*. Reside más allá de todo lo que nosotros podemos comprender. *Es totalmente distinto a todo lo demás que conocemos. Es lo totalmente otro.*

4) Lo santo es *inaccesible*. Está sideralmente alejado del hombre. No hay camino natural que lleve hasta ello. Rechaza francamente. Erige delante de sí un límite infranqueable.

5) Lo santo es *majestad*. Es todopoderoso. Ante ello es nada cualquier otro poder. Es *el poder*.

6) Lo santo es *enérgico*. Demanda, exige. Es mandato imperativo o prohibitivo.

7) Lo santo es *sublime*. Es supraterrrenal. Está en rango por encima de todo lo terrenal.

8) Lo santo es *fascinante*. Atrae, seduce, embelesa, beatifica.<sup>5</sup>

Esta sistematización en Rudolf Otto, como lo hemos visto, no distingue aún lo óntico de la forma propia de las vivencias. Aloys Müller en cambio, destaca ya las determinaciones ónticas de lo santo, inmediatas y mediatas, pero sin fundarlo suficientemente en algo metafísico.

Todas las cosas están religadas a Dios en cuanto a su ser, a su valer y a su operar. El hombre no constituye ninguna excepción al principio general antes expresado, aunque su religación revista modalidades peculiares, exclusivas. Yo *tengo* el ser, pero *no soy* el ser. Mi ser proviene, por donación, de una causa fontal y suprema que es un "Ipsum esse". Este Ser necesario, absolutamente uno e indivisible, no puede degradarse por emanación, ni puede concebirse como una "Evolución creatriz" que sin ser "el ser", puesto que aún no lo es, ha recibido la existencia que antes no tenía. Esto quiere decir que no encontramos la razón última de su existencia sino en el Ser necesario, creador, que hace libremente de la nada todas las cosas existentes. En consecuencia, la creación afecta a mi ser, que no es más que una participación de aquel Ser Supremo que me implantó en el ser. Dependo de mi Creador no tan sólo en mi ser, sino también en mi permanencia en el ser. Por el peso de mi nihilidad volvería a la nada, si Dios no mantuviese sobre mí su influencia ontológica. No vivo porque quiero —aunque pueda querer vivir—, sino porque me han puesto en la vida. Vivo en cuanto participo, en cuanto recibo. Sosteniéndome en el ser que tengo, fundamentándome, Dios es omnipresente o ubicuo por esencia y potencia.

<sup>5</sup> ALOYS MÜLLER, *Introducción a la Filosofía*, ps. 195 a 210, *Los problemas del valor religioso*, Editorial Espasa Calpe Argentina, S. A.

Verdad, bondad, belleza, nobleza y todos los demás valores comunes a todo ser, exigen a Dios como causa. Pero en el hombre se da, además, una religiosidad que conoce y ama. Esta religiosidad se nos presenta como un verdadero valor. Y en ese valor se contiene la realidad de lo santo, de lo divino.

La vida humana está totalmente ordenada por el valor sumo de lo santo, que es Dios. En el más sencillo y más humilde acto de nuestra vida podemos obrar, si queremos, en vista de Dios. Nuestra vida puede armonizarse, unificarse por la aspiración a Dios. Vida como homenaje al sumo Valor, que nos instiga y nos salva. Pero el homenaje supone el amor. Amor que es, como observa Scheler, esencialmente *teísta* porque es siempre dualidad y trascendencia de personas, unidad dualizada, dirección al valor de lo divino que se nos revela. Amor que se alegra con la existencia regalada y que se adhiere a Aquél que le ha hecho el regalo existencial.

Nuestro ser no es para la muerte, ni para el naufragio, sino para el valor supremo que es un Dios Personal. Ante mi vida que es límite y fractura, esfuerzo y contradicción, debo decidirme siempre a la recomposición vital y la remoción del obstáculo. Mi existencia y mi libertad tienen en Dios su sostén y su garantía. La vida es una prueba y una oportunidad. Una prueba de vencer obstáculos que nos impiden acercarnos al valor de lo santo. Una oportunidad en el tiempo para salvarnos en lo eterno.

En el ámbito mismo de la religiosidad, en donde hemos descubierto el valor de lo santo, encontramos una actitud peculiar: la actitud del creyente. ¿Qué es la fe? ¿Cuál es su estructura y cuál es su sentido?

#### ESTRUCTURA DE LA FE

El incrédulo está incapacitado para negar el testimonio del creyente. Así como el ciego de nacimiento no puede ver lo que el vidente ve, porque carece de los órganos adecuados, así también el incrédulo no puede creer lo que cree el creyente, porque le falta la fe.

La fe es algo real, motivado, coherente. Como acto psíquico no escapa a la intencionalidad. El acto de fe consiste en asentir, un sujeto, a un objeto que se presenta como no evidente. ¿Por qué asentimos entonces? Porque una causa extrínseca a dicho objeto, la autoridad, nos mueve a ello. Hay motivos y razones extrínsecas y generales que me impulsan a creer lo que declara una persona dotada de autoridad, aunque ello no me sea evidente. Yo confío en su declaración, en su "revelación". ¿En qué se basa el poder persuasivo de la revelación? Tres factores intervienen: 1) La persona declarante;

2) la declaración misma; y 3) la relación entre la declaración y la persona. Las personas poseen diversos grados de dignidad para ser creídas. Las declaraciones no son igualmente precisas, minuciosas, de líneas bien definidas. La llamada crítica histórica se ocupa en dilucidar esas relaciones estructurales —fenomenológicas— entre la fuerza persuasiva de la declaración y sus circunstancias personales intrínsecas.

Todo acto de fe humana puede convertirse en seguida en juicio evidente de razón, porque es susceptible de comprobarse o demostrarse. El único acto de fe perfecto, auténtico, incanjeable, es el acto de fe religiosa. Reposa en una autoridad absoluta. Decimos que es autoridad absoluta porque no puede concebirse otra mayor (es máxima) y porque es inmutable (no aumenta, ni disminuye, ni se altera). Ya se habrá advertido que declarante de autoridad absoluta sólo puede serlo Dios. Y Dios no puede declarar nada que sea en sí contradictorio. Luego a las revelaciones de su autoridad absoluta —en caso de que se hayan dado históricamente— no podemos asentir con menos que con un crédito o fe absolutos. ¿Se violan acaso los derechos de la razón, porque recurrimos a Dios para recibir de El alguna luz? Si nuestra vida está entretejida de actos de fe en el hombre, ¿con qué derechos nos resistimos a hacer un acto de fe en Dios? Si se juzga razonable tener confianza en el hombre que nos comunica una verdad, ¿no será más razonable aún aceptar una verdad apoyándose en el testimonio divino?

Quien ha fijado las leyes del universo y regulado —valga el ejemplo— el magnífico mecanismo del cuerpo humano, ¿sería acaso incapaz de comunicarnos ciertas verdades que no están a nuestro alcance, de manera que nos sean comprensibles?

Como resultado de nuestra propia investigación filosófica hemos admitido la existencia de un Ser superior, perfecto en todos los aspectos: intelectual, moral y activo. De ese Ser supremo dependemos como de nuestro autor o señor. Por eso le prestamos nuestra obediencia incondicionada. Nos basta reconocer nuestro origen para prestar ese vasallaje. Supongamos, por un momento, que Dios hubiese manifestado al hombre su voluntad acerca de la forma concreta de culto o de religión particular. Pues bien, en ese supuesto, el hombre, por la obediencia que lo une a Dios, debería rendir el homenaje debido. Las relaciones esenciales entre Dios y el hombre estarían concretadas. Una vez demostrado el hecho concreto de que Dios se ha revelado a los hombres, éstos tendrían que aceptar como verdadero lo que Aquél se hubiese dignado comunicar. Ni más ni menos. En la hipótesis de un conflicto entre lo que nosotros tenemos por ciencia y la Revelación divina o ciencia de Dios, debemos elegir



—si queremos ser razonables— el extremo que no ofrezca posibilidades de error o, en último caso, que sus posibilidades de error sean menores. En Dios —infallibilidad pura y verdad absoluta— las posibilidades de error son nulas; en los hombres, en cambio, son patentes.

La limitación de la razón humana, si tomamos como muestra la historia de la filosofía y la historia de las ciencias en general, es notoria. Muchos objetos, asequibles sólo a la mirada infinita de Dios, nos pueden ser ofrecidos como verdades sobrenaturales. La ciencia de Dios nos ayudaría al elevar y dirigir nuestro conocimiento. Es claro que la legitimidad de la revelación no se demuestra por ella misma. Corresponde a la razón natural del hombre comprobar la existencia y autenticidad de la revelación. “Es notable —observa Ismael Quiles— el respeto con que la divinidad se acerca al hombre: te presenta sus credenciales (su dignidad y las pruebas que auténticamente la justifican), y sólo después de reconocidas libremente por el hombre, actúa en su nuevo plano sobrenatural. Está en la naturaleza, en la razón misma del hombre, el punto de inserción de un orden sobrenatural, revelado”<sup>6</sup>. El orden ontológico natural se abre a nuevas posibilidades de ser, de conocer y de amar, por su “capacidad potencial”. Tenemos el derecho —y hasta el deber— de investigar los motivos de credibilidad. Entre la razón y la fe no puede haber contradicción, puesto que Dios —autor de los misterios e infusor de la fe, por una parte; y por la otra depositante de la luz de la razón en el entendimiento humano— no puede negarse a sí mismo, ni cabe divorcio de la verdad. La recta razón colabora demostrando los fundamentos de la fe y llevando a su cabal desarrollo las verdades implícitas en el cuerpo de la Revelación. La fe, a su vez, ilustra con muchos conocimientos a la razón, librándola y previniéndola de muchos errores.

¿Significa, dado lo expuesto, que puede hablarse de una “filosofía cristiana”? “He aquí, pues —responde Ismael Quiles a nuestra pregunta—, un recto sentido en que puede hablarse de una “filosofía cristiana” que se apoya en una auténtica *Filosofía del Cristianismo*: en el orden de las esencias la filosofía es cristiana *potencialmente*, en cuanto debe capacitar al hombre para recibir al cristianismo; en el orden histórico, lo es *actualmente*, en cuanto recibe las ayudas negativas y positivas de la revelación cristiana”<sup>7</sup>. La afirmación de Quiles, un tanto esquemática y tajante, merece matizarse. La impotencia de la filosofía antigua, la insuficiencia de filosofías abiertas, ávidas de lo absoluto, como el estoicismo y el platonismo, testimonian una indigencia de lo sobrenatural que autorizan a hablar,

<sup>6</sup> ISMAEL QUILES, *Filosofía del Cristianismo*, Editora Cultural, p. 88.

<sup>7</sup> ISMAEL QUILES, *op. cit.*, p. 91.

en el orden de las esencias, de una potencialidad de la filosofía, de toda filosofía a secas, para llevar, por una filosofía del cristianismo, a una filosofía cristiana. En el orden histórico hay varios sistemas al calor del Cristianismo —como los hay también paganos o neopaganos—, que ostentan un sello peculiar, privativo, intransferible. Sello que justifica históricamente, por lo pronto, la denominación de “filosofía cristiana”.

El estudio filosófico de la religión tiene que hacerse cargo de los diversos temperamentos religiosos, de los diferentes tipos humanos de religiosidad.

### TIPOS HUMANOS DE RELIGIOSIDAD

En la mayoría de los hombres el discurso o la razón racionante está mezclada con las facultades emotivas e intuitivas. Al Ser Supremo nos lleva no sólo el discurso, la vía racional; sino también la efectividad, la vía cordial. Esta corriente vital que nos impele misteriosamente hacia Dios, nos muestra una disposición religiosa específicamente humana. Al deseo de explicación del macrocosmos y del microcosmos se une el sentimiento de nuestra insuficiencia radical para dar satisfacción a nuestro anhelo de salvación. Algo más nos lleva siempre hacia lo absoluto. Algo que no es sólo dialéctica ascendente o sentido de responsabilidad moral, sino presencia iniciadora e iluminante de Dios en nuestro espíritu. Y el espíritu —criatura al fin y al cabo— es un ser limitado o negado, pero con virtud, fuerza e inclinación para llegar a Dios.

Hace algunos años, en nuestra “Filosofía del Hombre”<sup>8</sup> proponíamos una tipología humana en el camino concreto del hombre hacia Dios. He aquí nuestra clasificación:

1. El *temperamento lógico* preocupado siempre por la corrección formal de los raciocinios acerca de la existencia de Dios y de sus atributos.
2. El *temperamento fisicomatemático* que busca en la religión la misma certeza de la ciencia del ser móvil o sensible.
3. El *temperamento metafísico* que estudia el ser de la divinidad con el mero concurso de la razón y de la reflexión fundamental.
4. El *temperamento ético* que se inclina preponderantemente a la consideración del hombre en cuanto agente voluntario que obra en vista de un fin que su razón descubre.

<sup>8</sup> AGUSTÍN BASAVE F. DEL VALLE, *Filosofía del Hombre*, 2ª edición, Colección Austral, Espasa Calpe Mexicana, S. A.

5. El *temperamento estético* que llega hacia Dios movido por la universalidad e inmaterialidad de la belleza.

Y así como en Aristóteles la sustancia es una categoría que se encuentra presente en todas las restantes, así en nuestra tipología el temperamento religioso se encuentra presidiendo todos los otros temperamentos, dándoles la unidad analógica. Dentro de un mismo cauce hacia Dios, caben muchos itinerarios y muchas maneras de hacer el viaje. La peregrinación es, en el fondo, una gran cuestión única que se ramifica en cuestiones particulares, las cuales siempre remiten, a la postre, al gran punto de llegada. Nuestra clasificación tiene sólo valor si se la emplea como un esquema auxiliar de estructuras o tipos teleológicos. Pero entiéndase bien que no existe en su pureza el "temperamento lógico", el "temperamento estético" o el "temperamento metafísico", sino que existe el hombre en la integridad de sus estructuras espirituales, con el predominio de algún tipo.

Cada tipo humano de religiosidad tiene un temple de ánimo básico —lógico, físico-matemático, metafísico, ético, estético— una tonalidad sentida de la existencia, que actúa como matriz generadora de sentimientos y emociones. En todos ellos se da un sentimiento de finitud —existencia que no es absolutamente subsistente— que desemboca en la participación. Soy una existencia personal participada, un espíritu encarnado que "tiene que" adoptar decisiones. Si no tuviera esta naturaleza, no podría tener una historia. Las decisiones me pueden integrar o me pueden desintegrar. Del hecho de polarizarme en uno o en otro sentido dependerá mi integración o mi desintegración como persona. Pero, aunque decida polarizarme hacia mi afán de plenitud subsistencial, es preciso no olvidar la existencia del polo contrario. El bien y la felicidad, polo positivo de mi ser, y el mal y el sufrimiento, polo negativo de mi ser, me mantienen en tensión continua. Así presentábamos ya, desde 1957, nuestra concepción de la dramática interna del hombre, que es fundamental en nuestra antropología filosófica. Nuestra vida es en sí esfuerzo, lucha, drama, decisión.

Hasta en lo más íntimo de nuestra voluntad libre y de nuestro entendimiento creado estamos religados a Dios. La causalidad de la causa primera se extiende por todos los ámbitos del ser. Dios no violenta nuestra libertad; la perfecciona. Lo que excluye la razón de libertad no es la razón de causa primera, sino la razón de coacción.

El choque con nuestro ser contingente nos hace tomar conciencia de nuestra religación con Dios. Nos encontramos implantados en la existencia, "siendo" con otras personas y cosas. Nuestro ser es ajeno a nuestra propia causalidad. Si no hemos podido darnos la realidad

que tenemos, podemos deducir metafísicamente del efecto la existencia real de la Causa primaria. También la consideración de los seres externos contribuye a hacernos conscientes de la presencia de Dios. Este sentimiento de presencia de lo divino surge lo mismo ante una gran tempestad que ante la muerte de un mártir. La religión es, precisamente, fruto del "reconocimiento" de nuestra universal religación.

La aspiración insaciada de la verdad que tiene su correlato en Dios; la tendencia a lo Absoluto como sumo Bien; la idea fundamental del deber; la vivencia de Dios como Supremo Poder, como Supremo Legislador y como Supremo Remunerador, forman la conciencia de nuestra religación con Dios.

La exposición de los tipos humanos de religiosidad que antecede, nos conduce a una profundización en el estudio de la religiosidad interior.

#### EXAMEN DE LA RELIGIOSIDAD INTERIOR

La religión no es solamente un débito de justicia que la criatura paga al Creador (*exhibere reverentiam*), sino también una iluminada y amorosa admiración de la grandeza trascendente del Ser Absoluto. Esta grandeza y majestad de Dios, inmenso, numinoso y omnipotente, conduce lógicamente a la consideración de nuestra esencial contingencia y pequeñez. Casi todo lo creado se resuelve en tierra y ceniza. Pavor de lo deleznable ante lo necesario, que no puede crear una religión, pero que sí puede avivar una fe dormida.

Dios, en cuanto "primum principium", es primera fuente de todo ser y ordenamiento. Dios creador, Dios dominador y Dios gobernador. Infinita superioridad poseedora, sin ningún límite, de todas las perfecciones que en ella tienen su fuente. Sintetizando en una forma todos los elementos expuestos: dependencia absoluta y trascendencia, reverencia y estricto deber de sujeción, José Graneris nos ofrece una definición esencial de religión: "el reconocimiento de la trascendencia absoluta del Creador y de la consiguiente dependencia absoluta de la criatura"<sup>9</sup>. Un acto libre de la voluntad que acepta y reconoce la trascendencia absoluta del creador, está en la base de lo religioso. Pero este acto libre de la voluntad presupone la inteligencia, la razón especulativa que nos conduce de la mano hasta Dios.

La escuela sentimentalista no puede dar razón del propio sentimiento de dependencia. Sólo la inteligencia conoce lo absoluto y

<sup>9</sup> JOSÉ GRANERIS, *La religión en la Historia de las Religiones*, Editorial Excelsa, p. 80.

lo muestra a la voluntad para que lo reconozca. No dependemos de un punto interrogativo cualquiera que el sentimentalista siente, sino que estamos subordinados, con dependencia de creatura, a Dios Creador.

Una investigación filosófica acerca de la esencia y valor de la religión, no se puede quedar confinada en una pura descripción fenomenológica o en una mera relación histórica. Partir del examen de la religiosidad interior no significa que pretendamos hacer simplemente psicología. Se trata de comprobar valores, de hacer análisis trascendental. Un abismo nos separa del Ser Trascendente y Creador. Pero un abismo surcado de corrientes vitales, que en cierto modo desaparece por el perenne acto creativo de Dios, el cual penetra íntimamente todo nuestro ser y todo nuestro obrar. Hay quienes levantan su voz a distancia, escudriñando los cielos, sin pensar que a Dios le gusta encerrarse en lo íntimo de la conciencia humana. Gracias a esta presencia íntima del Creador queda suavizado el temor infundido por "lo absolutamente otro". Mientras el misterio —tremendo pero fascinante— nos mantiene encadenados a distancia, invitándonos a mirar, aunque nos deslumbre; la presencia de Dios en nosotros, reflejadamente pensada, nos hace "gustar benéficos efectos de la misteriosa acción divina, en la esperanza de que Dios haga sentir el palpitar de su vida" (Granneris), adquiriendo nuestra experiencia religiosa una íntima tonalidad. Sabemos entonces que no debemos ni podemos separarnos de El, porque caeríamos en la nada. Su poder ya no nos aterra porque tenemos la certeza de que no lo ejercita en nuestro daño. Dios no nos es extraño, aunque su luz sea inaccesible. Las relaciones religiosas revestidas de carácter exterior pueden caer en la falsificación del formalismo. El politeísmo es el otro peligro de la tendencia a la exterioridad, abandonada a sí misma, puesto que la naturaleza es múltiple y caótica a primera vista.

Dentro de nuestra filosofía como propedéutica de salvación, surge un problema de capital importancia: ¿debo salvarme yo o debo abandonarme a la acción de Dios para que me salve? ¿No convendrá más bien trabajar por la salvación como si sólo de nosotros dependiese, aunque estemos convencidos que está más allá de lo natural? Es preciso empezar por percatarnos de que Dios no puede tratarnos como instrumentos ciegos, inanimados, inertes; esto sería contradictorio, absurdo. En la salvación entran en juego todas nuestras facultades. Los grandes prodigios de la gracia —un Saulo derribado y engegucido en el camino de Damasco— operan sobre sujetos activos. Y cuando Dios habla —iniciativa solemne y manifiesta— exige que se le responda. En rigor, es El quien nos salva, pero nos salva por medio de los actos de nuestra libertad. En este sentido cabe decir, también,

que somos nosotros quienes nos salvamos. Dios está al principio y al fin. Al principio con su revelación y al final con la corona y el premio. El hombre, con su actividad, está en el trecho intermedio para esperar, ejecutar y merecer. Ni activismo ni quietismo. No podemos esperar de nuestra actividad, lo que sólo Dios nos puede dar. Pero tampoco podemos yacer como un cadáver, suprimiendo todo acto religioso y dejando que Dios lo haga todo. Toda nuestra tarea humana reside en implorar, trabajar y esperar la salvación.

### DIOS VIVE

El fenómeno religioso, en lo que tiene de más indeterminado y universal, nos ha mostrado como elemento básico esa disposición o sentido para lo Absoluto que tiene el hombre. Es claro que en todo hecho religioso se comprenden actos intelectuales, voluntarios, afectivos, individuales y colectivos. Pero toda búsqueda ulterior debe partir de un hecho incontrovertible, admitido por todos los filósofos. Una definición de síntesis histórica, por comprensiva y amplia que se la suponga, no indica jamás —como acertadamente observa Paul Ortega— sino lo que las religiones han sido, pero nada nos dice de lo que deban ser. Una referencia al todo, a la última Realidad, la reconocen unánimemente los tratadistas de la materia. Todo que juzga y que no es juzgado. Realidad que se funda por ella misma y en ella misma. Las divergencias provendrán de atribuir al pensamiento, al sentimiento, a la sociedad o a la vida un carácter de valor incondicionado.

El análisis empírico del objeto religioso deja siempre un residuo inexplicable. Las teorías empiristas, inspiradas en un postulado especulativo, dinámico o sociológico, se traducen en representaciones imaginativas, leyendas y mitos. Nos hablan del papel que juegan los instintos de conservación, sexual, y social, pero omiten el elemento de comunicación con una Realidad espiritual. ¿Cómo entender el hecho religioso, haciendo caso omiso de esa fe misteriosa que mueve al hombre a adherirse a la suprema Verdad? Esa suprema Verdad, que no puede profanarse sin blasfemia, impregna al sentimiento de plenitud, de temor y de confianza, de humildad y de orgullo, de respeto y de amor. Ante el Todopoderoso, el alma del creyente se sabe indigna e impura, palpa su nada y se ofrece, se sacrifica, implora la gracia y se convierte. La naturaleza sirve tan sólo de punto de partida a la experiencia religiosa. Más allá de ella, el hombre se proyecta hacia un Ser trascendente de quien dependen los valores de la existencia. Corresponde al análisis metafísico, y no al análisis

empírico, decidir sobre la naturaleza de esa Realidad misteriosa con la cual el hombre religioso cree comunicarse. En efecto, en la inmanencia de la vida espiritual se descubre un misterioso coeficiente de trascendencia. “Cuando yo desciendo al fondo de mí mismo, al principio de mi actividad y de mi conocimiento —traduzco de la obra “*Philosophie de la Religion*”, de Paul Ortegat S. J., que nos ha servido, en esta materia, como valiosa pauta en muchos puntos— constato algo que no quiero y que es sin embargo llamada a la vida, algo que no pienso y que es sin embargo luz; encuentro un ser que anima intensamente mi acción y que determina soberanamente mi pensamiento; encuentro un destino personal que trasciende los sentimientos y las representaciones y todo lo dado psicológicamente en la conciencia.”<sup>10</sup>

No podemos sacrificar lo Absoluto a lo relativo, como lo hacen los empiristas, porque lo relativo mismo carecería de objetividad y de valor. Tampoco debemos absorber lo concreto en lo abstracto, lo relativo en lo Absoluto, como lo quieren los idealistas, porque ese Absoluto mismo sería irreal. Ni cabe sacrificar el acto a la vida, u oponer la inteligencia y el ser, el pensamiento y la voluntad. La persona —inteligencia y voluntad— es el fundamento último del acto religioso, la fuente de acciones que le comunican incesantemente con Dios. En cualquier instante puede la persona comunicarse con su Dios personal. Basta pensar, o querer, o inquietarse por la subsistencia o abrir simplemente los ojos para contemplar la naturaleza. Dios tiene múltiples vías de acceso a sus creaturas; podríamos decir que su contacto es universal. A El estamos unidos no sólo por actos efímeros, sino por nuestra realidad que subsiste. Toda la doctrina de Ortegat —y en general la de todos los filósofos cristianos de la religión— que estamos glosando, nos viene a decir: ¡Buena noticia!, ¡Dios, está próximo, infinitamente próximo! El es lo inmediato. ¡Dios vive! Y nosotros debemos ser los testigos de su grandeza y de su trascendencia. Sin El, ¿seríamos todavía algo a un título cualquiera? Precisamente porque hay un Dios vivo, se tornan vivas todas las cosas. “Por eso, tener el sentido de Dios —expresa Stanislas Fumet— es tener la intuición misma del ser y sentir que Dios vive”. Y este Dios vivo es el Amor vivo que nos compromete a vivir amorosamente; es el Dios presente que hace, por su presencia de inhabitación, vivir el alma de los contemplativos; es el Dios de amor y de consolación que colma a quienes posee; es el Dios que haciéndonos sentir interiormente nuestra miseria nos regala con su misericordia; es el Dios que nos llena de humildad y de gozo, de amor y de confianza. . .

<sup>10</sup> PAUL ORTEGAT S. J., *Philosophie de la Religion*, Editions J. Duculot, Gembloux, Louvain 1948, tomo I, p. 158.

## UNA NUEVA VIA DE ACERCAMIENTO A DIOS

Quisiera ensayar, por mi parte, una nueva vía de acercamiento a Dios. Descubro, en mi ser, un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto, porque soy una misteriosa amalgama de alma y cuerpo, bruto y ángel, tiempo y eternidad, nada prehistórica y destino supra-temporal. Mi afán de plenitud subsistencial existe sólo en función de superar mi desamparo ontológico. Y mi desamparo ontológico se hace tan sólo patente porque tengo un afán de plenitud subsistencial. La plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo. Pero, a su vez, el desamparo se ve corregido, amparado en parte, por el afán de plenitud subsistencial que se proyecta con toda su intención significativa. Este afán de plenitud subsistencial, aunque se dé en el tiempo, no está sometido al tiempo. Trátase de un testimonio irrecusable de la egregia vocación humana, de una humilde sumisión del hombre integral a su interioridad abierta al ser y a la Deidad. Mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta co-existiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical, en forma parecida al contrapunto musical, implica la Plenitud Subsistente e Infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una Plenitud subsistente, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. De ahí que el primer acto de mi afán de plenitud subsistencial sea el de dirigir una llamada a la Plenitud infinita que suscita todos los afanes de plenitud. Sin un fundamento en Dios, inicial y final, mi concreto afán de plenitud subsistencial no encuentra solución.

Mi argumento de afán de plenitud subsistencial se funda en la finalidad. Si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas. Lo que exige el argumento no es sólo una plenitud ideal, sino una Plenitud subsistente. La razón de ser última de nuestro afán de plenitud subsistencial no se encuentra en una idea, sino únicamente en un Ser plenario, existente en sí y por sí.

AGUSTÍN BASAVE

*Centro de Estudios Humanísticos de la  
Universidad Autónoma de Nuevo León  
Monterrey, N. L., México.*