

# PENSAR LA RELIGIÓN. LA APORTACIÓN DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA ACTUAL

**Francisco Conesa**

## I. A VUELTAS CON LA RELIGIÓN

En el panorama actual del pensamiento, se tiene la sensación de una vuelta de los temas religiosos, después del olvido voluntario a que se habían sometido como consecuencia de la crítica ilustrada. Ciertamente siempre hubo pensadores y ámbitos filosóficos donde la cuestión de la religión estuvo presente, pero la filosofía dominante seguía reiterando la crítica a la religión forjada en el siglo diecinueve, sin prestar especial atención a la singularidad de lo religioso.

Hoy se puede hablar de un retorno de la filosofía a la religión, de una vuelta al interés por los problemas y cuestiones que plantean las religiones<sup>1</sup>. Esto es debido, por una parte, a la relevancia que ha adquirido el factor religioso hacia finales del siglo XX. La secularización de la sociedad, que vaticinaron sociólogos, filósofos e incluso teólogos, nunca ha llegado a darse por completo. Además de hallarse limitada al occidente europeo, ha tenido que convivir con un retorno de lo religioso que aún no alcanzamos a entender por completo. «Si hay un tema relevante en este fin de milenio —dice Trías— éste es, sin duda, el religioso. La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible»<sup>2</sup>. Otro factor que ha influido en el interés por la religión ha sido la crítica postmoderna a la racionalidad ilustrada y su propuesta de una razón más plural y menos excluyente. La razón moderna pretendió estrechar la realidad en el corsé de lo mensurable, dando lugar a lo que Trías ha denominado «oscurecimiento del símbolo». Un último factor del interés por la religión es más coyuntural: evitar los integristas religiosos, tan presentes en la génesis y el desarrollo de muchos conflictos locales, una vez que ha terminado la guerra fría. Marina es cla-

1. Análisis de este retorno es ofrecido por J.M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander 1999; A. REVILLA, *A vueltas con lo religioso. Un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Trías*, Salamanca 2001.

2. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, Barcelona 1997, p. 15.

ro a este respecto cuando, recogiendo cierto sentir común, afirma que hoy «las religiones se ven más como peligro que como una salvación»<sup>3</sup>.

El interés por la cuestión en el ámbito filosófico español ha sido propiciado, en buena parte, por el filósofo catalán Eugenio Trías, profesor en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. En el año 1990 publicó un artículo en el periódico *El País* titulado *Pensar la religión*, el cual despertó mucho interés y levantó bastante polémica, especialmente porque provenía de un autor considerado comúnmente como «laico». En este artículo proponía «pensar *de verdad* (sin prejuicios) el hecho religioso» abandonando la repetición de los estribillos ilustrados sobre la religión<sup>4</sup>. Más recientemente, en otro artículo periodístico, dejaba constancia de que «hoy, al fin, comienza a haber consenso en considerar que el tema de la religión debe ser reflexionado de verdad, sin prevenciones, sin concesiones, con verdadero rigor»<sup>5</sup>.

Desde los años noventa han ido apareciendo diversos ensayos filosóficos sobre la religión. Además del pensamiento del mismo Trías, tendré en cuenta la reciente aportación de José Antonio Marina al debate sobre la religión. En ambos casos se trata de filósofos con fuerte presencia pública. A su tarea como escritores —con notable éxito entre el público medio— unen la colaboración habitual en periódicos de carácter nacional.

Para valorar en su justa medida estas aportaciones es importante que tengamos presente la situación de donde venimos, dominada en general por filosofías poco respetuosas con el fenómeno religioso.

Mientras que la generación de filósofos españoles nacidos en los años 10 toma con interés el tema de Dios y de la religión (María Zambrano, Laín Entralgo, Javier Aranguren, Julián Marías), el grupo de filósofos de la posguerra, nacidos en torno a los años 20, suelen evitar el tratamiento de la cuestión, o bien la rechazan. Es conocida la posición de Gustavo Bueno y su propuesta de una filosofía materialista de la religión. Por su parte, los llamados «filósofos jóvenes», nacidos en torno a los años 40, se plantean el tema de Dios y la religión fundamentalmente como rechazo. Fernando Savater se acerca a la religión desde posiciones empiristas, proponiendo una religiosidad sin Dios; Javier Sádaba considera irrelevante hablar de Dios e interpreta la religión como expresión simbólica de situaciones en las que el hombre no encuentra respuesta. Tanto Savater como Sádaba unen a su condición de filósofo la de colaborador de la prensa escrita y ambos apuestan por un humanismo que se despiden sin nostalgia de su anterior refugio en la Trascendencia. Otros autores como Rubert de Ventós o Victoria Camps miran también con desconfianza el mundo religioso. Al describir este panorama hace unos años, Ruiz de la Peña concluía que «la racionalidad contemporánea excluye taxativamente la

3. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona 2001, p. 10.

4. E. TRIÁS, *Pensar la religión*, en «El País» (19 de junio de 1990).

5. ID., *La necesidad de pensar la religión*, en «El Mundo» (29 de octubre de 2001).

opción teísta o religiosa»<sup>6</sup>, tras declarar que la fe es definitivamente falsa o está superada históricamente.

Tanto Trías como Marina pertenecen a esta última generación, con la que comparten muchos puntos de vista comunes. Es más, en su primera etapa, Trías protagoniza una metafísica fuertemente inmanente a la que acompaña un discurso claramente antirreligioso. Pero ambos autores han sabido desprenderse, de algún modo, de los prejuicios de su generación, para intentar —como veremos— un acercamiento más positivo a la religión.

## II. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE EUGENIO TRÍAS

La religión ha sido tema de reflexión explícito de Eugenio Trías (Barcelona, 1942), una de las figuras fundamentales del panorama filosófico español<sup>7</sup>. Su acercamiento a esta cuestión es consecuente con su pensamiento filosófico general, especialmente con la filosofía del límite, que va elaborando desde los años ochenta. Su concepción del ser como límite y del hombre como ente fronterizo le llevan a pensar en lo que está más allá del límite, lo que llamamos «sagrado».

Sin embargo, en sus primeros escritos el tema de la religión apenas ocupaba un lugar relevante y muchas veces era tratado desde una perspectiva fuertemente inmanentista y atea. Como el mismo autor reconoce, a partir de *La lógica del límite*<sup>8</sup> y del mencionado artículo sobre *Pensar la religión*, se produce una importante evolución en su pensamiento.

Nos interesa esta última postura de Trías, que queda reflejada en diversas obras, especialmente en *La edad del espíritu* y en *Pensar la religión*<sup>9</sup>. Recientemente ha vuelto a exponer su visión, ofreciendo una síntesis estructurada de la misma, en su obra *Ciudad sobre ciudad*, que lleva como subtítulo *Arte, religión y ética en el cambio de milenio*<sup>10</sup>. Tomaremos especialmente esta obra como base de la exposición, en la que intentamos ofrecer las claves de una filosofía que, por otra parte, resulta densa y compleja.

6. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995, p. 100. Este mismo autor pronosticaba también un cambio de fase (105-111).

7. Para su filosofía de la religión vid. J.M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander 1999, 35-52; A. REVILLA, *A vueltas con lo religioso*, cit., 203-301 y 375-449; J. M. MARTÍNEZ PULET, *Del tiempo sin Dios al Dios del tiempo: el problema teológico en el pensamiento de Eugenio Trías*, en J.L. CABRIA, J. SÁNCHEZ GAY (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca 2002, 397-419; J.M. RAMOS BERROCOSO, *La propuesta filosófica de Eugenio Trías sobre el límite. Pistas para un diálogo teológico*, en «Salmanticensis» 45 (1998) 295-329.

8. Barcelona 1991.

9. E. TRÍAS, *La edad del espíritu*, Barcelona 1994; ID., *Pensar la religión*, Barcelona 1997. Un escrito divulgativo sobre el tema es ID., *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona 2000.

## 1. *El acercamiento a la religión*

Eugenio Trías quiere propiciar el diálogo entre filosofía y religión. Si la filosofía quiere superar el nihilismo al que le aboca la modernidad —dice— «debe abrirse a un diálogo hermenéutico en el legado cultural de la religión»<sup>11</sup>. El primer paso para establecer este diálogo es abandonar la concepción ilustrada de la religión, que se ha mostrado ciega ante la misma. Es preciso superar «el modo frívolo y banal con que la tradición moderna e ilustrada ha solido situarse en relación con el hecho religioso»<sup>12</sup>. La modernidad tiende a concebir la religión como superstición o como algo irracional. Pero estas explicaciones reducen y minimizan el fenómeno religioso y no hacen justicia al mismo: «en todas ellas la religión es explicada desde fuera de sí misma»<sup>13</sup>. Por eso Trías caracteriza la modernidad como «el tiempo de la gran ocultación»<sup>14</sup>. En estos apuntes críticos ante la concepción ilustrada de la religión, Trías se muestra especialmente brillante.

El filósofo catalán invita a tener un concepto más amplio de razón; es lo que llamará «razón fronteriza». Apoyándose en Schelling, propone una razón que acepta como primado fáctico una revelación antecedente, sobre la que se asienta. A la reflexión de la razón le precede siempre la revelación de lo sagrado. «La filosofía —escribe—, si quiere rebasar el nihilismo, debe recuperar el diálogo tenso con la existencia revelada. Eso significa buscar en la revelación el fundamento que no puede hallar en ella misma»<sup>15</sup>.

Respecto a su postura personal ante la religión, Trías se sitúa a medio camino entre el fiel religioso y el agnóstico. Sostiene que hay que acercarse a la religión con actitud religiosa, aunque sin adherirse personalmente a ninguna fe o creencia. «Me interesa acercarme a la religión esperando hallar en ella, en su múltiple modo de manifestarse, aquellas enseñanzas que pueden ser elaboradas sin desdoro por la reflexión filosófica»<sup>16</sup>.

## 2. *La filosofía del límite*

Para acercarnos a su filosofía de la religión, debemos comenzar exponiendo el método filosófico diseñado por Trías y que ha llamado «filosofía del límite». Este modo de pensar ha sido expuesto reiteradamente por el autor a partir de su obra *Los límites del mundo*<sup>17</sup> y es considerado por él mismo como su idea central, que orienta toda su reflexión.

10. ID., *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona 2001.

11. ID., *Pensar la religión*, p. 166.

12. *Ibidem*, 18.

13. *Ibidem*, 77.

14. *Ibidem*, 27.

15. *Ibidem*, 165-166.

16. E. TRÍAS, *Ciudad sobre ciudad*, 162.

Trías subraya que la realidad está compuesta por tres instancias: el aparecer o mundo (cerco del aparecer), el límite de éste (cerco liminar) y la referencia del límite, que es la matriz y el misterio de lo existente (cerco hermético). A Trías le interesa la segunda instancia, el límite, es decir, la frontera que existe entre el mundo y su extra-radio, entre el mundo y el misterio. Supuesta filosófica se concentra en pensar el límite, al que asigna un carácter ontológico: lo que desde los griegos se entiende por ser, es —a su juicio— precisamente el límite. Interesa, pues, el ser del límite.

Pe ro para pensar el ser del límite hemos de recurrir a la razón fronteriza y al símbolo. La razón fronteriza o límite es reflexión crítica, consciente de sus limitaciones, que intenta trazar los ámbitos que pueden producir significación y sentido. El símbolo es entendido por similitud con las ideas de la razón kantianas, las cuales tienen un uso regulati vo y un carácter práctico. Por tanto, sólo de modo indirecto y analógico (simbólico) puede la razón acercarse al ser del límite.

En la concepción de Trías el límite es un lindero, una franja movediza pero habitable. Para ello se apoya en el concepto romano de *limes* como espacio fronterizo. Recordando la metáfora wittgensteniana del lenguaje como una ciudad, Trías habla de cuatro barrios que se sitúan en este terreno límite, en la ciudad fronteriza: la religión y la estética, a las que conduce el camino del símbolo, y la gnoseología y la ética, cuya ruta es marcada por la razón fronteriza. Se habita en la frontera por la producción, el culto religioso, la contemplación o conocimiento y la acción.

### 3. *La religión como cita con lo sagrado*

El barrio más antiguo de la ciudad fronteriza es el religioso. Es el más añejo y también por ello el que nos resulta más familiar. Es un barrio al que se accede por el camino del símbolo.

La religión es entendida por Trías como un acontecimiento simbólico cuyo núcleo está formado porque en ella el ser humano espera el encuentro con lo sagrado. «Si se me pregunta qué es la religión, en qué consiste ésta, cuál es su naturaleza y esencia, deberé decir: es una cita. La religión debe definirse como la cita del hombre con lo sagrado»<sup>18</sup>.

Trías entiende esta cita como «la correlación entre la presencia sagrada que sale de su ocultación y accede al límite del mundo y el testigo, representante de la comunidad humana, que asciende a ese límite o confín del mundo»<sup>19</sup>. En el límite es donde acontece la cita entre lo sagrado y el testigo. Aho-

17. ID., *Los límites del mundo*, Barcelona 1985.

18. ID., *Ciudad sobre ciudad*, 156.

ra bien, en esa cita puede producirse un encuentro o un desencuentro, puede darse la relación simbólica con lo sagrado o el desencuentro dia-bólico. Además, la cita supone un lugar determinado y un tiempo oportuno, es decir, el templo y la fiesta. Hay que tener presente que Trías sostiene, siguiendo a Hegel, que la característica de la religión es el culto, el cual se vincula al templo (espacio sagrado) y la fiesta (tiempo sagrado).

Cada religión testifica esta cita con lo sagrado en su revelación específica, en la cual se da la razón y el sentido de lo que ha acontecido<sup>20</sup>. Esta revelación es propia de cada una y se expresa en el relato, narración o poema y en el rito sacrificial. La revelación simbólica es la verdad que corresponde a cada religión y que la hace diferente de las demás. «En cada gran religión —escribe— algo existencial se revela: algo relevante y necesario para el reconocimiento de los grandes misterios que circundan la vida humana, y que hacen de ésta un enigma difícil de descifrar»<sup>21</sup>.

Es una revelación simbólica y, por esto, se trata de una verdad indirecta y analógica, que se expresa en la metáfora y otras formas retóricas<sup>22</sup>, con las cuales se intenta dar respuesta a los grandes interrogantes que se plantean al hombre. Trías recuerda que el símbolo es conjunción de dos piezas fragmentadas, la intersección entre lo visible y lo nouménico. Una parte es perceptible y remite a la que no puede ser dispuesta ni apropiada. La revelación supone manifestación y ocultamiento porque su función principal es «salvaguardar el misterio al que la religión constitutivamente se refiere»<sup>23</sup>, preservar y descubrir el misterio en tanto que misterio.

Ahora bien, ninguna religión expresa todo el hecho religioso por completo; su verdad es siempre parcial. No hay ninguna religión verdadera en sentido absoluto. Cada religión es siempre fragmento de un todo. Cada fragmento es necesario, pero ninguno puede ponerse por encima de los demás. La revelación —dice— se distribuye de manera plural y múltiple en revelaciones parciales, cada una de las cuales descubre un determinado aspecto o dimensión del misterio.

En esta perspectiva, el cristianismo es una pieza más del variado puzzle de las religiones. A su juicio, sólo cuando acepte que no posee privilegio alguno, y que, por tanto, no es «la religión verdadera», podrá mostrar las enseñanzas que, como toda revelación simbólico-religiosa encierra. De lo contrario, dice, «seguirá perdiendo crédito entre las gentes»<sup>24</sup>.

19. ID., *Pensar la religión*, 156.

20. Cfr. ID., *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona 2000, 95.

21. ID., *Ciudad sobre ciudad*, 163.

22. Cfr. *ibidem*, 159, 163.

23. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, 21.

#### 4. *El origen de la religión*

En las últimas obras, encontramos también una interesante reflexión de Trías acerca del origen de la religión. La religión es algo completamente insustituible para el hombre, porque expresa y manifiesta —en términos de Marx— «el llanto de la criatura oprimida». Ahora bien, la cuestión fundamental —que Marx olvida— es cuál es la raíz de este sentimiento de opresión. Trías indica sin duda que es la muerte. La muerte es un poder «que nos oprime desde que nacemos» y «delata nuestra impotencia, la causa de nuestra experiencia de opresión»<sup>25</sup>. Así lo explica con claridad: «Nos oprime la muerte: su inminencia (lejana, cercana), su fecha incierta, su inevitabilidad, su carácter fatal, necesario, imposible de soslayar; imposible de obviar, o de olvidar»<sup>26</sup>.

A este poder de la muerte, el ser humano, *homo symbolicus*, sólo puede oponer su inagotable capacidad simbólica y significante. Frente a la magia, que es intento por dominar el poder de la muerte, se yergue la religión, que es «conciencia despierta y lúcida de que ese Poder Mayor, que sobre todo la muerte testimonia, no puede ser doblegado»<sup>27</sup>. La religión, en lugar de intentar dominar lo sacro, se prostra ante el misterio consternada. Asume la indignancia e impotencia del hombre ante esos poderes superiores y, al mismo tiempo, mantiene abierta la expectativa de que sea posible vencerlos y, en particular, al más temible de todos que es la muerte.

Esto se puede decir también de un modo positivo: las religiones son ofertas de salvación. «Lo que siempre se espera de la religión es la salud»<sup>28</sup>. Las religiones son insustituibles, porque dan respuesta a una demanda que sólo ellas pueden satisfacer.

#### 5. *Lo sagrado como aquello que está allende el límite*

Cada uno de los barrios de la ciudad fronteriza remite hacia lo que está más allá de la frontera, lo que trasciende el límite. La religión, la estética, el conocimiento y el obrar humano remiten hacia el misterio. «Todo límite —explica— deja siempre como referencia el misterio de su propio más allá: lo que le excede y desborda»<sup>29</sup>.

Según Trías, nos encontramos constantemente referidos a ese misterio que nos circunda, a lo sagrado. El hombre está «estructuralmente ligado» con lo sagrado<sup>30</sup>. La experiencia religiosa es precisamente experiencia de re-ligación

24. ID., *Por qué necesitamos la religión*, 133.

25. ID., *Ciudad sobre ciudad*, 128.

26. *Ibidem*, 128.

27. *Ibidem*, 141.

28. *Ibidem*, 147.

29. *Ibidem*, 44.

respecto de lo sagrado, una re-ligación que es congénita y estructural. Trías ofrece en sus escritos, finos análisis de la condición humana, que entiende siempre como una flecha que apunta hacia el infinito.

Ahora bien, lo único que sabemos es que existe una referencia, pero «de ella no puede tenerse experiencia directa ni inmediata; ni puede adquirirse de ella conocimiento o reconocimiento»<sup>31</sup>. La *humana conditio* nos impone esta limitación. Bellamente escribe Trías: «Sólo es legítimo, honesto y legal, en términos de ética y de teoría del conocimiento, *existir siempre en el límite*, asomado a una trascendencia que nos espanta (pero que también nos fascina y encandila) y afincados en un *mundo* en el cual, por poco tiempo, nos es dada la posibilidad de habitarlo, explorarlo y colonizarlo»<sup>32</sup>.

La referencia es imposible de experimentar, aunque «debe postularse, so riesgo de que nuestra experiencia se arruine por entero»<sup>33</sup>. Nos encontramos ante la matriz y misterio de lo existente, el cual nos excede y desborda. Desde la razón, el misterio que está más allá sólo puede «postularse como la matriz que falta para dar razón potencial del existir»<sup>34</sup>. En este punto, Trías es claramente deudor de la filosofía kantiana, que prohíbe todo acceso cognoscitivo a Dios.

De manera regulativa, podemos pensar en un principio matricial que fuera la causa de la existencia. Pero —añade— habría que decir algo de su naturaleza y esencia. Hemos visto que ésta es inaccesible a la razón. Ahora bien, existe una pasión que documenta sobre eso que se halla allende el límite: el amor-pasión. El amor desea la unión y fusión con la matriz primordial, que le concede la suprema felicidad. Es la nostalgia del Paraíso. El amor-pasión concede una evidencia de ese misterio que la razón no puede alcanzar. Negado el acceso teórico, es el camino práctico el que nos sitúa ante el misterio.

La religión usa los símbolos para acoger y cobijar el misterio de lo que trasciende el límite como tal misterio<sup>35</sup>. A través de los símbolos, logra acceder fragmentariamente al misterio. Pero, al no reconocer su carácter simbólico, cada religión realiza también una ocultación: la del límite.

En la filosofía de la religión de Trías, Dios es una personalización de la revelación simbólica. Esta revelación puede ser interpretada de un modo personal, como sucede en la tradición judeo-iraní (dominada por la figura del profeta) o de un modo neutro, como ser, tal como sucede en las culturas india y griega (en que domina la figura del sabio). En Occidente se da la síntesis de ambas tradiciones, porque Dios se ha identificado con el ser. En consecuencia, se puede decir que «Dios es el ser en forma personal» y que «el ser es el sustra-

30. Cfr. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, 20.

31. ID., *Ciudad sobre ciudad*, 44.

32. ID., *El árbol de la vida. Memorias*, Barcelona 2003, 109.

33. ID., *Ciudad sobre ciudad*, 18.

34. *Ibidem*, 71.



to impersonal de lo divino»<sup>36</sup>. Es lo mismo el ser del límite que el Dios del límite. Pero Trías advierte que «mismidad» no significa simple identidad. Se trata de una «identidad dialéctica». Filosofía y religión, hablan pues de lo mismo: «una en el modo neutro y apofántico del ser del límite; la otra en la forma de una relación personal del hombre, o sujeto fronterizo, con su Dios»<sup>37</sup>.

## 6. *Hacia la religión del espíritu*

El ser del límite ha sido acogido de diversos modos a lo largo de la historia. Trías ha resumido este acontecer en tres edades. La primera edad, que cubre hasta el medievo, está dominada por lo simbólico, mientras que en esta etapa la razón fronteriza está oculta. En la segunda edad, es la razón fronteriza la que domina, retirándose el simbolismo del escenario. Trías postula una tercera edad en la que se da la coincidencia de razón fronteriza y acontecer simbólico: es la edad del espíritu. En esta edad se mantiene la exigencia de reflexionar críticamente y de suplementar el cerco fronterizo mediante las formas simbólicas. El espíritu aparece como síntesis de simbolismo y racionalidad.

Esta edad del espíritu es postulada por Trías, inspirándose en Joaquín de Fiore, como una referencia escatológica que puede dar sentido y orientación a nuestro presente. Se trata de un ideal de la razón fronteriza, el cual genera un *ethos* que orienta hacia dicho ideal<sup>38</sup>.

A la edad del espíritu corresponde algo nuevo, una nueva religión que Trías llama «religión del espíritu» y que entiende como alternativa a las religiones constituidas. Es una religión de nuevo cuño capaz de sintetizar y articular todos los fragmentos de verdad de las religiones históricas o actualmente existentes. Cualquier religión positiva es sólo esbozo y fragmento de esta religión del espíritu. Es una religión unitaria, postulada como objeto del gran anhelo del *homo religiosus*<sup>39</sup>. Se trata de una religión postrera o del horizonte escatológico de toda religión. Esta religión del espíritu constituye un ideal al que aspirar y se caracteriza por ser «capaz de conjugar y sintetizar en un tapiz unitario el conjunto de esbozos fragmentarios que constituyen las religiones actualmente existentes»<sup>40</sup>.

Desde esta perspectiva Trías intenta en «La edad del espíritu» establecer un orden entre las diversas manifestaciones religiosas, clasificando según una lógica interna el núcleo de verdad de las diferentes relaciones religiosas existentes. Es una «arqueología» de los principales movimientos de ideas que han

35. *Ibidem*, 35.

36. E. TRÍAS, *Pensar la religión*, 170.

37. *Ibidem*, 171.

38. Cfr. E. TRÍAS, *Ciudad sobre ciudad*, 104.

39. Cfr. ID., *Pensar la religión*, 23.

dado lugar a las grandes religiones mundiales y a los sistemas filosóficos. Trías establece siete categorías como condiciones de posibilidad del acontecimiento simbólico y las proyecta sobre la historia, de manera que esta obra puede ser comprendida como una filosofía de la historia<sup>41</sup>.

Trías entiende la tarea del hombre como un allanar el terreno para que pueda surgir el acontecimiento, para que pueda surgir la nueva religión del espíritu.

### III. EL DICTAMEN DE JOSÉ ANTONIO MARINA

El filósofo José Antonio Marina comparte también la convicción de que es indispensable pensar la religión. Su obra *Dictamen sobre Dios*<sup>42</sup> debe ser clasificada —como indica Gómez Caffarena— dentro de la filosofía de la religión<sup>43</sup>. En ella, con el habitual estilo didáctico que tiene el autor, se expone una reflexión interesante en un talante de diálogo. En más de una ocasión recuerda Marina que un «Dictamen» no es algo definitivo, sino abierto a las observaciones críticas.

#### 1. *El acercamiento a la religión*

El propósito de Marina es describir desde fuera las religiones y, por eso, se sitúa ante ellas «como observador, casi como turista»<sup>44</sup>. «Soy un extraterrestre», llega a decir<sup>45</sup>. En el prólogo a la quinta edición de la obra explica que le guía el deseo de ser imparcial, intentando comprender las distintas experiencias de que hablan los humanos: «He intentado con toda seriedad conocer y entender a los religiosos y a los no religiosos, antes de evaluar»<sup>46</sup>.

Respecto a su postura personal, está caracterizada por el agnosticismo. En una página de la obra, que tiene el tono de confesión, escribe: «No me arriesgo —dice— a emplear mi vida en saber si la disciplina zen es verdadera o si los yoguis alcanzan el Absoluto o si mediante el absoluto vacío veré a Dios. Hay una última sensatez que me dice que si Dios existiera y le importara mucho que yo lo supiera, habría escogido un camino más sencillo que el de

40. *Ibidem*, 26.

41. Cuatro categorías corresponden a la parte simbolizante: materia, cosmos, presencia sagrada y palabra; las referentes a la parte simbolizada son: claves hermenéuticas, encuentro místico y consumación simbólica.

42. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona 2001.

43. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Dignidad humana y fe en Dios*, en «Iglesia Viva» 211 (2002) 93.

44. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, 157.

45. *Ibidem*, 102. Es un tema repetido a lo largo del discurso: «estoy describiendo, no evaluando» (57) «observador no comprometido» (66).

46. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios. Carta a José Ignacio González Faus*, en «Iglesia Viva»

fórmula de ir de cultura en cultura, de escuela en escuela, buscándolo. Pero en último término mi negativa es una decisión práctica que, por supuesto, no puedo justificar racionalmente. Lo que me deja incómodo»<sup>47</sup>.

Podemos resumir el pensamiento de Marina en torno a la religión en tres tesis fundamentales, que se adivinan desde las primeras páginas del libro y que intentaremos desarrollar: 1) La religión es una creación de la inteligencia afectiva y práctica; 2) La propuesta de una teología profana; 3) La superación de la religión por la ética. Pero antes de exponer estos temas conviene que prestemos atención a los presupuestos epistemológicos en los que se sitúa Marina.

## 2. *Los presupuestos epistemológicos*

Nos fijamos en dos presupuestos de carácter epistemológico e íntimamente relacionados: su empirismo ético y la consiguiente reducción fideísta de la religión.

### a) *Empirismo por razones éticas*

El primer presupuesto se podría resumir diciendo que Marina sostiene un empirismo por razones éticas. A juicio de Marina «nuestra única relación con lo existente es la percepción sensible»<sup>48</sup>; la única experiencia que nos da la realidad es la perceptiva<sup>49</sup>. Ciertamente Marina intenta superar un materialismo burdo y reductivo así como un positivismo; se declara un «materialista abierto»<sup>50</sup> y aprecia la apertura a toda la realidad sin restricciones. Pero sus principios siguen siendo materialistas y concibe la verdad ligada a la evidencia y a la posibilidad de verificación<sup>51</sup>.

Esta epistemología se refleja en la rígida división que propugna entre dos tipos de evidencia, la pública y la privada, que dará lugar a dos mundos. Esta es precisamente una de las claves de la obra. Por un lado, encontramos el mundo de las evidencias públicas, las cuales son universalizables. Este es el mundo de la ciencia. Se apoya en experiencias públicas y repetibles. Se basa en lo «sensitivo, común, lógico, natural, científico»<sup>52</sup>. Por otro lado, está el mun-

211 (2002) 112.

47. ID., *Dictamen sobre Dios*, 81.

48. *Ibidem*, 77.

49. Cfr. *ibidem*, 71 y 135.

50. *Ibidem*, 141.

51. La verdad es «manifestación evidente de un objeto» (207). «Su fuerza depende del estado de verificación» (207).

do de las evidencias privadas, que no son universalizables. Se basa en lo «espiritual, privado, supralógico, sobrenatural, teológico»<sup>53</sup>. A este mundo pertenecen las creencias religiosas, que, por su gran difusión se caracterizan como «verdades privadas colectivas»<sup>54</sup>.

Marina da un paso más allá cuando identifica el mundo real con el primero, el mundo de la ciencia<sup>55</sup>. El mundo de lo sagrado es un mundo irreal, irredatible, se basa en verdades privadas, las cuales son biográficas, «no reales»<sup>56</sup>.

El autor identifica también lo privado-irreal con lo dogmático y autoritario. El mundo de lo público suscita el consenso, pero el mundo de lo privado da lugar al fanatismo<sup>57</sup>. En consecuencia, la preferencia del primer mundo tiene unas razones éticas. La ética exige el uso racional de la inteligencia, es decir, el pensar que busca evidencias intersubjetivas. Sólo este esfuerzo funda una convivencia digna, «nos libera de la tiranía de la fuerza e instaura en el orbe la dignidad humana»<sup>58</sup>. Por esto podemos denominar «empirismo ético» a su peculiar epistemología.

#### b) *La reducción fideísta de las religiones*

Un segundo presupuesto, conectado con el anterior, es la reducción fideísta de las religiones. Esto se manifiesta, especialmente, en el esfuerzo que realiza el autor por romper todo puente entre razón y fe, entre el mundo de lo público y de lo privado, entre lo natural y lo sobrenatural. No admite puentes ni vías de acceso de un lugar a otro y critica todo intento de trazarlos.

Destaca, sobre todo, su crítica al principio de causalidad. Según Marina «la autosubsistencia del existir niega el principio de causalidad. Existe algo que no puede tener causa»<sup>59</sup>. Siguiendo a Kant, Marina sostiene que es arbitrario detener el principio de causalidad en un Ser incausado. En consecuencia, para Marina el principio de causalidad no es trascendental y no se extiende a toda la realidad. El orbe de lo real es absoluto, autosuficiente y referencia última. Queda así cortado todo acceso desde el mundo de la experiencia al mundo religioso.

Por esto, el mundo creado por las religiones no puede ser el mundo real, sino un fantástico duplicado del mismo. Las religiones pertenecen al ámbito

52. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, 76.

53. *Ibidem*.

54. *Ibidem*, 209.

55. Cfr. *ibidem*, 120.

56. *Ibidem*, 208.

57. Cfr. *ibidem*, 116.

58. *Ibidem*, 179.

de lo irracional, de lo que se evade a la razón. Es imposible una justificación racional de la religión<sup>60</sup>. Desde la razón las religiones son irracionales<sup>61</sup>.

Es más, llega a decir que las religiones ven la demostración de la existencia de Dios como un «empeño casi blasfemo»<sup>62</sup>. De manera categórica afirma que «las religiones no han sentido nunca gran interés por elaborar una demostración de la existencia de Dios»<sup>63</sup>. Y añade: «Sólo en situaciones ambiguas se ha pedido a la filosofía que intentara su demostración»<sup>64</sup>.

Esta es la razón de que la religión tenga que apelar constantemente al adoctrinamiento y necesite impedir la crítica y favorecer la obediencia ciega. No estamos ante una actividad fundada en la razón sino ante una creencia compartida<sup>65</sup>.

### 3. *La religión como creación de la inteligencia afectiva y práctica*

Desde estos presupuestos se comprende que José Antonio Marina considere la religión como un producto creado por nuestra inteligencia poética y creadora. Las religiones —afirma desde el comienzo de su Dictamen— son «productos de la inteligencia creadora, obras de su invención»<sup>66</sup>. En concreto, nacen de la «índole práctica, afectiva y simbólica» de la inteligencia<sup>67</sup>.

En efecto, nuestra inteligencia es imaginativa, es decir, tiende a representar el mundo en imágenes. Esta inteligencia ha dado origen a un mundo paralelo al mundo natural, el mundo de lo invisible, cuya característica es «la afirmación de lo sagrado»<sup>68</sup>. Este mundo es entendido por el autor como «un fantástico duplicado del mundo natural, del que está basado en la experiencia perceptiva y el sentido común»<sup>69</sup>. El mundo de las religiones es «fantástico, incontinente, barroquizante»<sup>70</sup> y puede llegar a ser «irreal, invasivo, que se enroscas en el espíritu y lo hace desaparecer, como el ficus estrangulador aniquila los árboles a los que abraza»<sup>71</sup>.

59. *Ibidem*, 152, cfr. 107.

60. Cfr. *ibidem*, 65-67.

61. Cfr. *ibidem*, 78. Dice también que la religión es quien renuncia a los *preambula* (72), es un testigo de épocas arcaicas (116).

62. *Ibidem*, 104.

63. *Ibidem*, 222.

64. *Ibidem*, 125.

65. Cfr. *ibidem*, 88.

66. *Ibidem*, 16.

67. Cfr. *ibidem*, 44 y 41.

68. *Ibidem*, 43.

69. *Ibidem*, 60.

70. *Ibidem*, 21.

¿Cuál es el origen de este mundo creado por la inteligencia? ¿Por qué surgen las religiones? Marina les atribuye un «origen mestizo y poco fiable»<sup>72</sup>. En la genealogía de las religiones han intervenido «miedos, visiones, intoxicaciones, creencias en los espíritus, rituales mágicos, experiencias de comunidad, adoración de animales primigenios y también admirables creaciones de valores, personajes sobrecogedores»<sup>73</sup>. Desde estos presupuestos, no ha de extrañarse que, para Marina, las religiones sean «humanas, demasiado humanas»<sup>74</sup>.

Però el autor no se detiene ahí, porque también pone a las religiones en conexión con la búsqueda de sentido y con el deseo de salvación. En estos puntos, las observaciones de Marina resultan especialmente interesantes. Las religiones apelan al mundo de lo invisible porque suponen que hay un sentido del mundo, que la existencia del hombre no es absurda<sup>75</sup>. La religión —dice— «es una invención que a partir del mundo visible intenta encontrar la supuesta mitad del símbolo»<sup>76</sup>.

Las religiones están también en relación con el deseo humano de salvación. Marina considera que las religiones tienen tres funciones: explicar, salvar y ordenar. Presentan una explicación del mundo, ofrecen la plenitud de vida y felicidad e intentan introducir orden y normas en el mundo<sup>77</sup>. En todas estas funciones la religión es superada, pues la ciencia explica mejor y la ética ordena mejor. Sólo el aspecto salvífico permanece como característico de la religión. Por esto, Marina conecta las religiones con la tercera pregunta kantiana, «¿qué puedo esperar?». «La religión —explica— contestaba a la pregunta: ¿qué va a ser de mí? Y síguese contestándola. Este es el dominio donde la religión tiene menos competidores»<sup>78</sup>.

#### 4. *Propuesta de una teología profana*

Tras esta consideración de la religión, Marina intenta recuperar el núcleo de la misma desde su propuesta de una teología profana y de una etización de la religión. En su propuesta de una teología profana, Marina ofrece una interpretación de Dios y de la experiencia religiosa coherente con las premisas epistemológicas que ha establecido.

Para comprender el concepto profano de Dios que Marina propone debemos partir de la estructura metafísica esencia-existencia. La ciencia accede a lo real a través de la esencia y explica cómo es la realidad. Pero se puede acce-

71. *Ibidem*, 130-131.

72. *Ibidem*, 121.

73. *Ibidem*, 60; las mismas ideas en 125 y 221.

74. *Ibidem*, 60.

75. Cfr. *ibidem*, 82 y 112.

76. *Ibidem*, 22.

77. Cfr. *ibidem*, 24ss.

der también a lo real partiendo de la existencia, lo cual sería el objeto de la «ciencia del existir»<sup>79</sup>.

El existir es captado como una realidad que es «afirmativa, autosuficiente, sin contenidos»<sup>80</sup>. En esto consiste su dimensión divina. Así pues, la realidad tiene una «dimensión divina» que consiste precisamente en su existencia. «Dios es la sustantización de la dimensión divina de la realidad»<sup>81</sup>. El sustantivo «Dios» es creado por el hombre para designar esta dimensión divina.

Así alcanzamos un concepto profano de Dios. Este Dios —dice— es «materializado, biologizado, humanizado, dado a luz —es decir, percibido e interpretado— en la conciencia humana»<sup>82</sup>. De él «había que predicar las propiedades de la realidad, puesto que surge de una dimensión suya, la divina»<sup>83</sup>.

Una parte de la experiencia religiosa puede ser interpretada como experiencia del existir puro<sup>84</sup>. Los humanos han percibido el existir como admirable y como últimamente enigmático. Las religiones se dan cuenta del poder de la existencia y así se refleja en la experiencia religiosa. De nuevo en este punto, las reflexiones de Marina ofrecen gran interés.

Pero el defecto de las religiones consiste en que se dejan llevar por el contenido de lo real. «Ad o r a ron el árbol en vez de al existir que se concreta en árbol»<sup>85</sup>. Las religiones van más allá de la experiencia del puro existir y «se proponen dar un contenido vital, sensible, imaginativo, conceptual, práctico, a la divinidad»<sup>86</sup>. Intentan precisar la esencia de Dios. Entonces la idea de Dios que tienen las religiones resulta «una suma incomprensible de predicados contradictorios»<sup>87</sup>. El Dios bíblico es «humano, demasiado humano»<sup>88</sup> pues está lleno de contradicciones irresolubles. Por eso pide a las religiones «que limpien sus credos de exc recencias inútiles, de ese ramaje figurativo, meramente re t ó rico, que oscurece más aún su contenido. Necesitan una poda iconoclasta»<sup>89</sup>.

## 5. *La superación de la religión por la ética*

La tercera tesis es el hilo conductor de casi todo el libro, y se va anunciando a lo largo del mismo, aunque sólo al final es desarrollada explícitamente.

78. *Ibidem*, 133.

79. *Ibidem*, 142.

80. *Ibidem*, 152.

81. *Ibidem*, 154 y 223.

82. *Ibidem*, 155.

83. *Ibidem*, 223.

84. Cfr. *ibidem*, 156 y 223.

85. *Ibidem*, 157.

86. *Ibidem*, 155.

87. *Ibidem*, 126.

88. *Ibidem*, 127.

te. Las religiones dan a luz la ética, pero, a la vez, la ética una vez nacida acaba con las religiones. La ética es —afirma con claridad Marina— el «vástago parricida» de la religión<sup>90</sup>.

Marina entiende por ética el «conjunto de soluciones que resuelven los problemas relativos a nuestra felicidad personal y a la dignidad de nuestra convivencia»<sup>91</sup>. Distingue la moral de la ética, denominando moral al sistema normativo de una sociedad. Consiguientemente, la moral depende de las culturas, mientras que la ética es una moral transcultural, universal. De una manera provocativa afirma que «la ética es inmoral»<sup>92</sup>. La moral debe ser juzgada por la ética y, por lo mismo, «la ética ha de juzgar las religiones»<sup>93</sup>. El siguiente texto resulta muy esclarecedor de la posición de Marina: «las religiones han producido las morales, pero, por el mismo dinamismo que desencadenaron, ahora tienen que someterse a la ética, que es una moral laica de nivel más alto»<sup>94</sup>.

Las religiones han propugnado siempre una moral. «En todas las grandes religiones el puente de acceso a lo sagrado es el buen comportamiento»<sup>95</sup>. Ahora bien, esta moral «en su desarrollo se ha independizado cada vez más de ella»<sup>96</sup>, «hasta convertirse en criterio de la propia religión»<sup>97</sup>. Ha sido el deseo de racionalizar la moral de las religiones, de justificarla como verdad universal, la que ha conducido a ir más allá de las religiones<sup>98</sup>.

Ahora bien, esta moral, una vez que se ha independizado y universalizado, se vuelve hacia la misma religión y juzga sus propuestas morales. Por eso, señala, todas las religiones han tenido un proceso de reforma ética<sup>99</sup>. Desde los principios éticos han purificado la experiencia religiosa. La ética acaba marcando el camino de la religión, la cual se ve forzada a cambiar su imagen de Dios, purificándola y moralizándola y a reinterpretar sus doctrinas<sup>100</sup>. «Los mismos dioses —escribe Marina— tuvieron que ser moralizados por los hombres»<sup>101</sup>.

89. *Ibidem*, 130.

90. En diálogo con González Faus, Marina admite que esta expresión no es muy acertada y que puede inducir a confusión. Propone sustituirla por la de «vástagos que juzgan a la madre» o que se independizan de la madre (cfr. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios. Carta a José Ignacio González Faus, cit.*, 115).

91. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, 120.

92. *Ibidem*, 184.

93. *Ibidem*, 122.

94. *Ibidem*, 38.

95. *Ibidem*, 95.

96. *Ibidem*, 182.

97. *Ibidem*, 183.

98. Cfr. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios. Carta a José Ignacio González Faus, cit.*, 115.

99. Cfr. *Id.*, *Dictamen sobre Dios*, 185.

100. Cfr. *ibidem*, 185 y 191.



Una cuestión que dificulta la comprensión de esta tesis es la afirmación de que la bondad no es una característica de Dios. Según Marina, la experiencia numinosa es, ante todo, «vivencia del poder» de manera que lo divino aparece como poderoso antes que como bueno. Por esto afirma que la religión «no implica necesariamente que la divinidad sea moralmente buena»<sup>102</sup>. Pero si esto es así, no se entiende cómo la religión puede haber dado lugar a la ética.

Marina no se limita a constatar el hecho de que la ética acaba juzgando a la religión. Para este filósofo esto es algo necesario: las religiones deben someterse a un criterio ético. Son varias las razones en que se apoya para sostener esta posición.

La razón principal es que la experiencia religiosa pertenece al conjunto de verdades privadas, que no puede ser justificada universalmente. Sin embargo, estamos ante una verdad privada colectiva, es decir, compartida por mucha gente. Y «cuando una verdad privada afecta a otras personas o se enfrenta a una verdad intersubjetiva, pública, debe someterse a criterios universales»<sup>103</sup>. Esto es lo que denomina «principio ético acerca de la verdad»<sup>104</sup>. De acuerdo con él, una verdad privada es de rango inferior a una verdad universal, en caso de que entren en conflicto. Es preciso someter a las religiones a los dictámenes de la ética.

A no ser que las religiones permanezcan como verdades privadas. En este caso pueden tolerarse: «No pueden imponerse por la fuerza, pero tampoco pueden ser erradicadas por la fuerza, mientras permanezcan en el ámbito íntimo, y sus consecuencias no perjudiquen a nadie»<sup>105</sup>. De nuevo resuena aquí la vieja máxima ilustrada que ordena la privatización de la religión y que considera su presencia pública como un peligro para el orden social.

Marina insiste en que, si no sometemos a las religiones a un proceso ético, corremos el peligro de favorecer el fanatismo religioso. «El mundo de las verdades privadas —subraya— puede ser inatacable, pero peligroso»<sup>106</sup>. Y dice también sin ningún reparo que «el encastillamiento en verdades privadas... conduce antes o después al fanatismo y a la imposición violenta. Las religiones han sido proclives al furor religioso»<sup>107</sup>. Parece que Marina tiene necesidad de acentuar los aspectos oscuros de las religiones para mantener su propuesta de etización de las mismas.

La necesidad de someter la religión a la ética se apoya también en la consideración —por otra parte muy discutible— de que la ética ocupa la cima de

101. *Ibidem*, 206.

102. *Ibidem*, 186; cfr. 49.

103. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios. Carta a José Ignacio González Faus, cit.*, 116.

104. *Id.*, *Dictamen sobre Dios*, 210.

105. *Ibidem*, 210.

106. *Ibidem*, 121.

las actividades humanas. En primer lugar, para Marina la inteligencia práctica está por encima de la teórica, es decir, el bien por encima de la verdad. A esto añade que la ética es la culminación de la inteligencia práctica<sup>108</sup>. Luego, en último término, todo deberá someterse al juicio de la ética. Hacia el final de la obra Marina se atreverá incluso a establecer una serie de criterios éticos a los que deben someterse las religiones<sup>109</sup>.

En conclusión, Marina contempla la religión en clave ética, en una postura análoga a la que estableció Kant en su doble Crítica. Las religiones son admisibles y son valoradas siempre y cuando sean conscientes de su carácter privado y no se quieran imponer en el ámbito público. Pero Marina va más allá e invita a avanzar hacia unas religiones de segunda generación, caracterizadas por un decidido sentido ético de proyección universal, «religiones éticas, preocupadas por la teopraxia más que por la teología»<sup>110</sup>.

#### IV. BALANCE Y PERSPECTIVAS

La propuesta de pensar de nuevo la religión tenía como intención acercarse a «esa asignatura pendiente del pensamiento ilustrado»<sup>111</sup>, ¿se ha conseguido superar la materia?

##### 1. Avances

Ante todo hay que apreciar el avance que estas posiciones suponen respecto del agnosticismo español imperante en las décadas anteriores. Un libro como el *Dictamen sobre Dios* está escrito, sin duda, con simpatía hacia lo religioso. Su intento de superar el positivismo, su reconocimiento a la tarea de las religiones, la admisión de que se puede ser racional y creyente<sup>112</sup>, así como la sencillez con que presenta su *Dictamen* y se abre a la crítica del mismo, revelan un talante de diálogo y respeto. González Faus dirá que «ha devuelto la dignidad a un tema que merece un respeto infinito»<sup>113</sup>.

Con mucha más claridad, Trías se esfuerza por pensar con seriedad la religión. Abandonando su anterior postura de enfrentamiento, se abre a una valoración de la religión y de su significado para el hombre desde su reflexión

107. *Ibidem*, 182.

108. Cfr. *ibidem*, 201.

109. Cfr. *ibidem*, 224.

110. *Ibidem*, 228.

111. E. TRÍAS, *La necesidad de pensar la religión*, en «El Mundo» (29 de octubre de 2001).

112. Dice Marina: «a la pregunta de si es inteligente a estas alturas ser religioso, hay que responder que hay formas inteligentes y formas no inteligentes de serlo» (*Dictamen sobre Dios*, 225).

sobre el concepto de límite. Destaca especialmente el intento de pensar la religión más allá de los parámetros conceptuales establecidos por la ilustración y su esfuerzo por situar la religión desde la filosofía del límite. Son muchas las aportaciones de Trías que merece la pena pensar: la comprensión de lo simbólico en la religión y su definición como cita con lo sagrado, los análisis de la condición humana y de las experiencias que dan origen a lo religioso, la presentación del ser humano como estructuralmente religado a lo sagrado, la esencia de la religión, etc.

Tanto Marina como Trías, y especialmente este último, saben valorar muchos aspectos positivos de la religión, destacando su aportación al hombre y a la sociedad. En especial, ambos autores descubren y desarrollan un aspecto esencial de las religiones, que es su relación con la salvación. En ambos está también presente un fundado temor a los fanatismos y fundamentalismos religiosos, de creciente influjo en la sociedad.

Lo primero que conviene hacer es, pues, una valoración positiva de estos intentos por comprender las religiones procurando rebasar los prejuicios y los tópicos laicistas.

## 2. *Cuestiones pendientes*

A pesar de los avances, que conviene valorar y apoyar, encontramos también muchas cuestiones pendientes, que abren la posibilidad de diálogo entre el teólogo y el filósofo:

### a) *La cuestión del punto de vista*

Una primera cuestión es cuál es el punto de vista mejor para acercarse a las religiones. Encontramos en los autores estudiados no sólo un temor a adoptar una posición explícitamente creyente, sino una mirada de sospecha frente a la misma. Está presente en sus planteamientos un viejo prejuicio que considera que el mejor acercamiento a la religión sería el del agnóstico, puesto que ser agnóstico es carecer de prejuicios<sup>114</sup>. Pero —como ha mostrado hasta la saciedad la hermenéutica contemporánea— el agnóstico no carece de prejuicios, sino que simplemente tiene otros distintos al del creyente.

La insistencia de Marina por situarse fuera de la religión, como un «extraterrestre», simplemente, imposible, porque siempre existen unos pre-ju- i-

113. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Dictamen sobre Dios. Carta a José Antonio Marina, c i t.*, 100.

114. Me he ocupado de este tema en F. CONESA, *¿Puede un cristiano hacer filosofía de la religión?* en I. MURILLO (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre y praxis*, Madrid 1998, 181-188. Buenas observaciones sobre este tema en A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución*

cios desde los que nos acercamos a un tema. Trías se sitúa también como agnóstico, aunque se declara como hombre religioso sin credo.

Queda aquí abierto un importante punto para la discusión: ¿cuál es el mejor punto de vista para acercarse a la religión? ¿el del agnóstico? ¿el del creyente? Si hacemos caso a Wittgenstein, sólo puede comprender una forma de vida quien participa en ella. ¿Es posible situarse fuera y juzgar (¿desde qué parámetros?) la vida religiosa?

### b) *Los presupuestos epistemológicos*

En el acercamiento a las religiones —como a otras cuestiones— resultan determinantes los presupuestos epistemológicos que se adoptan y especialmente la concepción de la razón que subyace a estos planteamientos.

Debemos reconocer que la posición de Marina hace especialmente difícil el acceso a lo religioso. Si sólo hay conocimiento y verdad universalizables de lo que se apoya en la percepción sensible, difícilmente podremos acceder a gran parte del mundo de la persona humana y, menos aún, al mundo de lo sagrado. Si lo racional se hace coextensivo con lo «científico», se deja fuera no sólo lo religioso, sino la misma filosofía. Gómez Caffarena ha propuesto como correctivo considerar que los dos círculos no configuran dos mundos diferentes sino que «se re velan más bien dos niveles para mirar el único mundo humano»<sup>115</sup>. En la misma línea, González Faus propone hablar de un único círculo, el de lo real, al que se puede mirar con distinta profundidad. Las religiones no suponen una huida de lo real, sino una mirada al círculo de lo real en su profundidad última<sup>116</sup>. La respuesta de Marina es que esa es la visión propia de las religiones y que la experiencia profana «nos presenta la realidad perceptiva agotándose en sí misma, sin referencia necesaria a una trascendencia»<sup>117</sup>.

Trías, en este punto es mucho más flexible y sabe detectar la presencia en el ser humano de tendencias y necesidades que hacen de él un ser constitutivamente religioso. La dificultad epistemológica de Trías no procede de Hume sino de Kant: es la prohibición de saber nada acerca de lo que está más allá, de lo que, siendo referente del límite, permanece como una «X», como algo incognoscible.

En el fondo del debate nos encontramos con la vieja cuestión de qué es lo razonable de la razón humana. ¿Resulta razonable la auto-limitación a lo sensible? ¿es razonable la aceptación de lo que la trasciende? A la vista de los

*moderna de la razón religiosa*, Estella 1992, 21-25.

115. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Dignidad humana y fe en Dios*, en «Iglesia Viva» 211 (2002) 95.

116. Cfr. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Dictamen sobre Dios. Carta a José Antonio Marina, c. i. z.*, 102.

problemas que suscita una razón excluyente del misterio se ha abierto en nuestros días el debate acerca de la racionalidad de la razón y surge la cuestión de si lo razonable de la razón no estaría mejor garantizado si incluyera la apertura al misterio.

### c) *Una razón ahistórica*

En este mismo sentido es preciso señalar que una razón que se entienda como magnitud totalmente autónoma tenderá a rechazar la revelación como un cuerpo extraño. La revelación supone un reto a esta concepción de la razón, porque el acontecimiento revelador acontece precisamente en la historia.

La razón moderna se muestra en muchos aspectos como ahistórica, pues asume la homogeneidad de todo acontecer, sin dejar espacio a que aparezca lo nuevo. En esta perspectiva resulta prácticamente imposible comprender una revelación que acontece precisamente en la historia, que afirma la singularidad de determinados acontecimientos históricos. Resulta curioso que ni Trías ni Marina se planteen siquiera la posibilidad de que lo misterioso y sagrado intervenga en el aparecer o mundo y se auto-revele. Ciertamente Trías contempla el carácter simbólico y referencial de las religiones, su apuntar más allá del límite, pero no avanza hacia la posibilidad de que lo sagrado pueda revelarse en determinados acontecimientos históricos.

Ahora bien, como saben muy bien nuestros autores, ésta es precisamente la reivindicación del cristianismo y el reto permanente que la fe cristiana lanza a la razón porque —como ha explicado Juan Pablo II— «la revelación introduce en nuestra historia una verdad universal y última, que induce a la mente a no pararse nunca»<sup>118</sup>. Y, más en concreto, la predicación de Cristo crucificado y resucitado es «el verdadero punto central, que desafía a toda la filosofía», «el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad». Añade Juan Pablo II que «aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el que ambas pueden encontrarse»<sup>119</sup>.

### d) *La necesidad de pensar en Dios*

Otra cuestión pendiente es la necesidad de avanzar desde la reflexión sobre las religiones a la cuestión de Dios. El pensamiento serio sobre la religión conduce de manera inevitable a la pregunta por Dios y de la respuesta a esta

117. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios. Carta a José Ignacio González Faus, c. i. t.*, 113.

118. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio* (14-9-98), 14.

cuestión depende que la religión sea un fenómeno importante o accesorio en la vida humana. La cuestión de Dios termina, por esto, siendo insoslayable.

Trías y Marina son exponentes de un interés claro por la filosofía de la religión, del retorno de lo religioso al pensamiento filosófico. Pero es un pensamiento que se realiza —las más de las veces— en el horizonte de un agnosticismo acerca de la existencia de Dios. Siguiendo la herencia kantiana, Dios aparece como una incógnita allende el límite o es identificado con el poder del existir. Por otra parte, en la filosofía de estos autores se detectan suficientes puntos de apoyo para avanzar hacia un planteamiento de Dios. Habría que dar el paso de las religiones a Dios, del fenómeno a su fundamento último. La propuesta de pensar la religión sólo puede ser acabada si pensamos también a Dios.

Un peligro que acecha constantemente a esta reflexión es anular al Dios de las religiones en nombre del Dios de la razón (un «Dios profano», un «Dios del límite»), renovando el viejo contencioso entre religiones y razón.

Otro peligro procede del uso del término «sagrado», con el que, desde Mítica Eliade suele designarse el objeto de la religión. Este término puede obstaculizar en cierta manera la tarea de pensar en Dios, por su carácter indefinido. Zubiri advirtió que lo sagrado no podía ser considerado como el objeto primario de la religión pues «lo sagrado es ciertamente algo que pertenece constitutivamente a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente, por ser religioso. No es aquello que constituye la índole formal de lo religioso en cuanto tal. La historia de las religiones no es una historia de valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios»<sup>120</sup>. Es, por ello, a Dios a quien hay que pensar.

#### e) *El estatus social de las religiones*

Una cuestión que aparece, especialmente, en Marina es cuál es el estatus social de las religiones. El proceso de laicización y secularización han situado a las religiones, sobre todo en Occidente, en el ámbito privado. Sin embargo, las religiones pretenden una influencia en lo público, en la vida social. Y pueden darse situaciones de intolerancia y fanatismo, que suponen una ruina de la vida social.

Marina propone que las religiones busquen unos mínimos éticos comunes y apoya esta tesis en la propuesta de una ética mundial de Hans Küng. Apunta así hacia un cierto sincretismo basado en la ética. Por otra parte, Marina reafirma el estatus privado de las religiones, prohibiendo —desde principios éticos— que un enunciado de orden privado intervenga en la convivencia pública.

119. *Ibidem*, 23.

La respuesta de Trías apunta también a un sincretismo, pero no tanto de orden ético cuanto cognoscitivo. Frente a los fundamentalismos esgrime el principio de que ninguna religión es verdadera y que sólo la futura religión del espíritu, compuesta de retazos de las religiones históricas, garantizará la convivencia.

En el punto de partida de estas posturas se encuentran muchos prejuicios no sometidos a crítica. El primero es el que reduce la presencia de la religión al ámbito privado, principio de clara raigambre ilustrada. El segundo es el que entiende que el fanatismo y la intolerancia son manifestaciones ligadas a la estructura de lo religioso. Es necesario señalar que las raíces del fanatismo no están en lo religioso sino en la afectividad humana, que puede proceder pasionalmente y hasta con agresividad<sup>121</sup>.

#### f) *La diversidad de religiones*

Pero quizás el prejuicio más acentuado es el que se tiene hacia la diversidad de religiones. Desde la filosofía, la diversidad de religiones aparece frecuentemente como un problema, porque el pensamiento tiende a unificar y universalizar y le es dificultoso entender los fenómenos en su diversidad. Pero esta tendencia al sincretismo supone una adulteración de lo específico de las religiones. Un reto constante para la filosofía es respetar las religiones en su diversidad y variedad sin instrumentalizarlas.

A pesar de los esfuerzos que realizan tanto Marina como Trías no se puede decir que hayan salvado este escollo. El filósofo parece sentirse incómodo con la diversidad de fenómenos religiosos. Marina dice con claridad que «la fragmentación de las culturas religiosas nos hace desconfiar»<sup>122</sup>. Trías propone —en la línea de la filosofía pluralista de las religiones (Hick)— considerar cada religión como una revelación parcial y fragmentaria de una realidad nouménica e indeterminada que subyace a todas las religiones. La tendencia constante será presentar una religión alternativa, un modelo unificado de religión, que supere la diversidad y que se someta a la razón.

#### g) *¿Vuelta a una religión de la razón?*

Curiosamente, tanto en Trías como en Marina encontramos una propuesta de reforma de las religiones que vendría a paliar el fracaso de las actuales religiones históricas y su peligro de fundamentalismo. Esto nos hace sospechar el renacimiento del proyecto deísta de alcanzar una religión natural.

120. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, 26.

121. Cfr. J.L. LORDA, *Recensión de «Dictamen sobre Dios»*, en «Scripta Theologica» 34 (2002) 677.

Trías la llama «religión del espíritu» y se caracteriza por la unión de la razón y lo simbólico y por sintetizar los fragmentos de las distintas revelaciones. Con razón se pregunta Revilla: «Cuando plantea la consecución de la religión del espíritu como religión verdadera, objeto del gran anhelo religioso del hombre, ¿no recae en planteamientos ilustrados, para los cuales las distintas religiones positivas (entre ellas el cristianismo) se acaban subordinando a la religión natural de la razón, la verdadera religión según aquellos?»<sup>123</sup>. Parece que se está apuntando a una especie de gnosís filosófico-religiosa. Esto se acentúa en la interpretación filosófica que propone de temas cristianos como la cruz, la encarnación o la Trinidad y en la que se hace patente una tendencia al gnosticismo.

Marina, por su parte, habla de unas «religiones éticas». Si en Trías resuena la superación de la religión por el concepto auspiciada por Hegel, en Marina encontramos un eco de la reducción ética de la religión, que es la solución kantiana a esta cuestión.

Pe ro en ambos casos nos encontramos con graves problemas metodológicos, porque —como señala Lorda— ninguna autoridad natural puede arrogarse la representación de la Razón (o el Espíritu) o de la Ética<sup>124</sup>. ¿Cuál es entonces el criterio para seleccionar lo que debe pervivir de las religiones? Por otra parte —expone Lorda— ante fenómenos como el totalitarismo comunista no fueron las formulaciones universales de la ética las que acabaron con la opresión, sino el heroísmo de pocas personas con conciencia.

#### h) *La fundamentación de la ética*

Una última cuestión importante, que surge a propósito de la obra de Marina es cuál es la fundamentación última de la ética. En diálogo con Marina, González Faus se pregunta si la ética no sólo «juzga» la religión sino que también la «olvida» y si no persiste entonces el peligro de que la ética se quede huérfana. Ciertamente las religiones dan lugar a la ética y ésta a su vez critica las religiones. Pe ro hay que añadir que sigue necesitando de ellas para su máxima realización posible<sup>125</sup>.

Marina ha respondido que la mejor solución para fundamentar la ética es «afirmar axiomáticamente la dignidad de la persona humana»<sup>126</sup>. Toda la ética puede entenderse desde este concepto de dignidad humana, elaborado por el círculo profano. Pe ro sigue abierta la cuestión de fondo, a saber, si la ética puede fundamentarse en la sola razón.

122. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, 81.

123. A. REVILLA, *A vueltas con lo religioso*, cit., 404.

124. Cfr. J.L. LORDA, *Recensión de «Dictamen sobre Dios»*, en *Scripta Theologica* 34 (2002) 677.

125. Cfr. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Dictamen sobre Dios. Carta a José Antonio Marina*, cit., 102-104.



### 3. *Perspectivas*

Después del camino recorrido queda claro que, desde los años noventa, se puede detectar un cambio en el pensamiento español respecto de la religión, que adopta una actitud menos visceral, más receptiva y ecuaníme ante el hecho religioso. Eugenio Trías y José Antonio Marina son buenos exponentes de esta reflexión.

La nueva actitud abre espacios para el diálogo de la teología con la filosofía en ese punto de encuentro de ambas que constituye la filosofía de la religión. La teología siempre ha sentido necesidad de este diálogo con la filosofía y las ciencias porque «la fe, —ha escrito Illanes— no se constituye en un universo intelectual separado del resto de la vida de la inteligencia, sino que entra en relación vital con toda ella»<sup>127</sup>. Para el teólogo, el diálogo con la cultura contemporánea es urgente.

En las posiciones de estos autores se detecta una apertura a ese diálogo aunque, como hemos visto, los prejuicios decimonónicos siguen pesando en exceso. La discusión sincera y el diálogo abierto pueden ayudar a superar mutuos resquemores. Este es el camino que tendremos que recorrer.

126. J.A. MARINA, *Dictamen sobre Dios. Carta a José Ignacio González Faus, cit.*, 114.

127. J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978, 149.