

EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Introducción

1

Primera interpretación del tema

La expresión «el Dios de los filósofos», en virtud de su propia estructura sintagmática, podría interpretarse inicialmente como una incitación hacia un objetivo preciso: la determinación del supuesto modo (unívoco) según el cual, los filósofos se comportan ante Dios que, por otra parte, se supondrá también que funciona como una idea más o menos homogénea. El artículo «el», en singular, del sintagma, así lo pide, al menos por relación a la supuesta clase homogénea de los filósofos sugerida también por esa especie de genitivo subjetivo «de». Pues, aunque por razón del significado, «Dios» no es propiamente complemento de ningún nombre, sin embargo, el sintagma «el Dios de los filósofos» podría interpretarse como un genitivo subjetivo, o si se quiere, como un predicado subjetivo (de los filósofos), es decir, el Dios que poseen los filósofos, el Dios que ellos se forjan —pues la interpretación del «de» a modo de un genitivo objetivo (algo así como «el Dios que inspira o protege a los filósofos», por analogía con el «Dios de los ejércitos», en cuanto predicado objetivo similar al de «tangente de x» por relación a «y») está, aquí, fuera de lugar por su carácter metafísico o, en todo caso, porque tal interpretación no sería inmediatamente filosófica, sino religiosa. La situación de este genitivo subjetivo asimilado, en este caso, se complica inmediata-

mente, por cuanto el contenido de ese «Dios de los filósofos» puede entenderse, o bien tal como lo exponen los propios filósofos (diríamos, en perspectiva emic, directa, «cóncava»), o bien, como contenido del significado del Dios de los filósofos tal como es percibido desde fuera de la Filosofía, por ejemplo, desde una religión positiva (un Dios de los filósofos en sentido estricto, pero refractado, convexo, etc). Para evitar prolijidades, y sobre todo, para evitar el inicio de una multiplicación infinita en espejo, supondremos que la representación del «Dios refractado» ha de estar ya incorporada, de algún modo, en el concepto mismo, emic, del Dios de los filósofos, y por consiguiente, que el referirnos a este Dios no equivale a internarnos en una esfera completamente aislada e ignorante de la esfera religiosa, del Dios de los fieles.

Para la consecución de nuestro objetivo, por lo demás, podrían seguirse dos caminos no excluyentes: uno «descendente» o deductivo, que intentaría derivar del concepto de Filosofía presupuesta una idea proporcionada del Dios de los filósofos; el otro camino sería «ascendente» o inductivo, partiría de la presentación de muestras indicativas de cómo filósofos de muy diferentes épocas o culturas, se comportan ante Dios, a fin de obtener un «mínimo común denominador» al que con derecho pudiera aplicarse el nombre de «Dios de los filósofos». En todo caso, y por lo que ya llevamos dicho sobre el sentido directo y refractado, parece necesaria una confrontación de este «Dios de los filósofos» con el Dios atribuible a otras clases de sujetos pertinentes, a clases de hombres considerados no filósofos (en términos clásicos: el vulgo, el rústico, o bien el pueblo), pero, sobre todo, la clase de los hombres religiosos (sean simples fieles, sean especialistas religiosos, sacerdotes). Sin duda, la determinación de la idea de un Dios de los filósofos sólo podía considerarse ultimada en su confrontación con el «Dios de los fieles». Sin entrar en la cuestión de si cabe hablar o no de un Dios de los filósofos, supondremos que el Dios de los filósofos ha de contener, en su propia estructura (dado el carácter trascendental de la Filosofía), el trámite de confrontación (y aun de co-determinación) con el «Dios de los fieles», cualquiera que sea el resultado que se alcance en esa confrontación (que aparezca como siendo él mismo o bien, como siendo diferente). Este trámite está exigido, en cierto modo, por la misma estructura del sintagma, en tanto ella delimita una clase de sujetos que sólo tiene sentido en el contexto de otras clases de su misma escala.

Despliegue dialéctico de la primera interpretación

Esta primera posibilidad del desarrollo del tema titular, sugerida por su misma estructura sintagmática, que se apoya en el supuesto que llamaremos desde ahora clásico, según el cual, el Dios de los filósofos designa algo con sentido global o genérico (como también designa algo global o genérico el «Dios de las religiones»), daría lugar, sin duda, a un curso dialéctico. Pues dialéctico es el proceso de co-determinación del significado de una idea por medio de la confrontación con otra idea correlativa (lo que implica corrección o rectificación del significado virtual que cada idea cobraría al ser desarrollada absolutamente). En esta perspectiva dialéctica, el dibujo que ofrece un contraste más agudo del sintagma «el Dios de los filósofos» con la metodología que lleva acoplada, está formulada en una perspectiva «convexa», y suele ir asociado a Pascal por sus expositores. Porque Pascal, como es sabido, contrapone en múltiples giros y variaciones, el «Dios de los filósofos» (es decir, el Dios, que él cree ver desde fuera, que tienen los filósofos) al «Dios» de Abraham, al de Isaac y al de Jacob —ni siquiera podíamos generalizar diciendo: el Dios de las religiones positivas, porque Pascal se refiere precisamente al Dios de los cristianos, a Jesucristo, como único Dios verdadero. «El Dios de los filósofos» de Pascal se erige inmediatamente en una idea crítica, que desconfía del Dios cartesiano (y bien podríamos generalizar: del Dios baconiano o del Dios espinosista): «El Dios de los cristianos —leemos en su pensamiento 556— no consiste en un Dios simplemente autor de verdades geométricas y del orden de los elementos —es la parte de los paganos y de los epicúreos; ni consiste solamente en un Dios que ejerce su providencia sobre la vida y sobre los bienes de los hombres para dar una feliz sucesión de años a quienes le adoran —es la parte de los judíos. Pero el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y de consuelo, es un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos que él posee; es un Dios que les hace sentir internamente su miseria y su misericordia infinita, que se une al fondo de las almas, que las llena de humildad, de alegría, de confianza, de amor; que las hace incapaces de otro fin que no sea el mismo». Pero no es esto sólo sino mucho más:

porque Pascal no se limita a declarar que el Dios de los filósofos es un Dios aceptable acaso, aunque muy lejano y pálido. Pascal viene a decir que el Dios de los filósofos, por sí mismo, es en realidad nada, porque «es el corazón quien siente a Dios y no la razón» (Pensamiento 268). «No conocemos a Dios sino por Jesucristo» (Pensamiento 547). Sin duda el concepto psicológico de «corazón», habría que correlacionarlo con el concepto teológico de la «Gracia»: «La fe es un don de Dios; no penséis que decimos que es un don del razonamiento» (Pensamiento 269). «Las pruebas metafísicas son tan embrolladas que impresionan poco» (Pensamiento 543). «Para probar a Jesucristo tenemos las profecías, que son pruebas sólidas y palpables» (Pensamiento 547). «El conocimiento de Dios sin el de la miseria del hombre hace el orgullo» (Pensamiento 527). Se diría, pues, que Pascal sólo puede conceder al Dios de los filósofos el estatuto de un Dios residual cuya fuente es, desde luego, la fe y al que, aun sin quererlo, la razón tendería a secar: «No puedo perdonar a Descartes, bien lo hubiera querido, en toda su Filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar el hacerle dar un papirotazo para poner el mundo en movimiento» (Pensamiento 77). Pascal está, por tanto, poniendo demasiado cerca a la Filosofía y al ateísmo (o si se quiere, al deísmo), aunque él lo haga con la pretensión de llevar adelante su defensa de la religión *cristiana* (como decía Lanson, con este propósito defensivo, de hecho, daba las armas ofensivas a Voltaire). Pero en todo caso Pascal está negando que el Dios de los filósofos, aun en el supuesto de que ellos se vean obligados a «admitirlo» tenga algo que ver con el Dios de las religiones, y sobre todo, con el Dios del cristianismo. Esta tesis tiene, aparte de su significado religioso, una posibilidad de ser traducida como tesis filosófica, como tesis de la Filosofía de la religión. En todo caso, la tesis de Pascal no es excepcional, inaudita: su novedad consiste en haber sido expuesta tras la reforma cartesiana. Pero ella reanuda una antigua tradición, la del fideísmo y la del tradicionalismo. Una tradición que tiene sus raíces religiosas, pues no es otra cosa sino la crítica a la Filosofía hecha desde la religión, ya en San Pablo: *videte ne quis nos decipiat per philosophiam* (Coloss. II, 8). Y posteriormente en el fideísmo de San Pedro Damían, o el tradicionalismo de Rogerio Bacon, sin contar con los musulmanes o con los judíos, con Algazel o con Maimónides. Pero aunque esta crítica a la Filosofía no sea filosófica, sino religiosa, tiene un correlato filosófico: el escepticismo. Ésta es la forma como el cristianismo podría haber apare-

cido ante los filósofos griegos. Es cierto que, a partir del siglo IV sobre todo, los padres y doctores de la Iglesia intentarán recuperar el Dios de los filósofos (el Dios de Platón, de Aristóteles o de Plotino) haciéndolo compatible con el Dios cristiano. Intento similar al de la cuadratura del círculo, al intento de identificar el Dios uno de Aristóteles con el Dios trino de Nicea, o de Efeso. Se comprenderá, pues, que el Dios filosófico vuelva una y otra vez a mostrarse como contradictorio con el de los cristianos. Siger de Brabante representa el símbolo de esta contradicción. Y a través del nominalismo, el fideísmo permanecerá vivo, y la crítica religiosa a la Filosofía mostrará su verdadera faz. Los hechos de los nominalistas, los datos empíricos del occamismo, no son tanto las premisas de un positivismo científico, cuanto las de un positivismo religioso: son los datos de la fe, los milagros o las profecías, y no los razonamientos abstractos, los puntos de partida. La Filosofía será siempre un peligro potencial, y no ya tanto por sus eventuales conclusiones, sino por sus mismos principios y métodos. Algo que habrá de someterse a disciplina; he aquí un texto, notable por su radicalismo, del siglo XVI, de Adriano Corneto que podría servir de prólogo a los pensamientos de Pascal: «A todos los filósofos les falta el ejemplo de la divina humildad que Cristo hizo brillar en la plenitud de los tiempos. No pregunto yo lo que los filósofos dicen; pregunto lo que hacen. Los dialécticos, cuya cabeza es Aristóteles, se ocupan en extender las redes de las demostraciones y su arte es la disputa de la cual debe huir el cristiano. La dialéctica hase de desechar totalmente. Y asimismo debe despreciarse el ornato de la retórica aplicándose a la gravedad de la Sagrada Escritura. Cebo del demonio son las obras de los poetas, la sabiduría de los mundanos y la pompa de las frases retóricas, las cuales encadenan en los oídos y vencen el corazón, pero no le dan la Artura de la verdad. Platón y Aristóteles, los epicúreos y los estoicos están todos condenados en el infierno con el demonio, y los filósofos son los patriarcas de los herejes (Adriano Corneto: *Sobre la verdadera Filosofía*, Boloña, 1507; *apud* Ludovico Pastor, *Historia de los Papas*, t. VIII, pp. 163-164).

Sin embargo, esta caracterización del Dios de los filósofos por parte de los críticos de la Filosofía (si se quiere, de la que llamamos «falsa Filosofía» por oposición a esa «verdadera Filosofía» de Adriano Corneto), será impugnada, desde luego, por los propios filósofos que, otras veces, presentarán al Dios filosófico, no solamente como un Dios compatible con el Dios de las religiones, sino

como un Dios que es el mismo ser, de algún modo, que el Dios de los fieles, como un Dios que conduce a él. Y así, el primer filósofo que habría que citar aquí, es el propio Santo Tomás de Aquino, considerado filósofo sin perjuicio de ser un Santo, puesto que el ser al cual llega, a través de sus cinco vías filosóficas es, en cada caso, según él nos dice, aquello que comúnmente llamamos «Dios». Y es Francis Bacon, el autor del *Novum Organum* quien ha dicho: «La poca filosofía aleja de Dios, la mucha filosofía nos aleja de él». Y no solamente los grandes filósofos clásicos han reivindicado regularmente la compatibilidad de su Dios con el Dios cristiano (y otro tanto diríamos de musulmanes y judíos), sino que han sido los propios especialistas religiosos quienes han reivindicado, en otras situaciones, después de Santo Tomás, el carácter filosófico de su propio Dios religioso y han llegado incluso a la paradoja de establecer, como un dogma de fe, el «dogma de la fe en la razón», la fe en el Dios filosófico: «Quien afirme que el único y verdadero Dios, nuestro Creador y Señor no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a través de las criaturas, sea anatema» (Concilio Vaticano I, 1870, Denzinger, 1806).

3

Ampliación del horizonte dialéctico

Las posiciones antitéticas que acabamos de exponer, constituyen sólo fragmentos de una dialéctica que contiene, por tanto, las oposiciones, a las que ya nos hemos referido, que median entre Pascal y Bacon, entre San Pedro Damiano y Santo Tomás. La mínima comprensión inicial del tema (si no se quiere reducir a una rapsodia de opiniones) requiere, pues, una recuperación del sistema general de estas opiniones, es decir, la inserción de los fragmentos citados en un sistema general de oposiciones, dentro del cual, pueden aparecer como partes formales las propias oposiciones concretas a que nos hemos referido. Esto equivale, de algún modo, por otro lado, a una restitución de la interpretación pascaliana del «Dios de los filósofos», en la medida en que, aun cuando ya pierde su pretensión exclusivista, conserva, sin embargo, una figura pro-

pia en la taxonomía global. Tenemos así por delante, una interpretación del tema titular en términos de una dialéctica sistemática de naturaleza taxonómica, que nos deparará una comprensión más rica del significado de la expresión en torno a la cual estamos girando, «el Dios de los filósofos». La exposición de esta dialéctica ocupará la primera parte de esta cuestión.

Pero no nos sería posible darnos por satisfechos con tal exposición, porque esta taxonomía, pese a su apariencia, es internamente incompleta y abstracta, como lo demostrará el curso mismo de su desarrollo. Las oposiciones sistematizadas no logran mantenerse siempre en un mismo plano: lo rompen, lo desbordan y nos obligan a salirnos de él, y, por tanto, a advertir que aquellas oposiciones de la primera exposición dialéctica se mantienen dentro de un *horizonte genérico*, que es el que designamos (con un esfuerzo para mantenernos en la mayor neutralidad posible), como *horizonte clásico*. Caracterizamos el *horizonte clásico* en el que se dibuja el Dios de los filósofos y el de los fieles, como un *horizonte teológico*, (ontoteológico) en el sentido preciso siguiente: que la Filosofía, por un lado, en cuanto Filosofía primera al menos, tiende a concebirse como una actividad que culmina en el conocimiento de Dios —es la tradición escolástica. Y a la religión, por otro lado, en cuanto forma de vida superior, se la hará girar también, en última instancia, en torno a Dios —y cuando, por cualquier motivo, este girar se considere inviable, también se considerará inviable la misma religión (sin por ello salirnos del *horizonte clásico*, puesto que, según venimos diciendo, en él tienen cabida las posiciones más antagónicas). La práctica totalidad de los planteamientos escolásticos medievales de la cuestión, se mantienen en este *horizonte clásico*. Y en él también respiran las, por otra parte, revolucionarias posiciones de la Ilustración, del deísmo, y de la Teología de la religión natural. La dialéctica que tiene cabida en este *horizonte clásico* es, en efecto, de un radio muy grande. Sin embargo, como hemos dicho, el *horizonte clásico* no es cerrado, autosuficiente y, ya en virtud de la dialéctica interna de muchas de sus corrientes, pide ser desbordado. Este desbordamiento, comporta una disolución de las sólidas coordenadas del *horizonte clásico*, y particularmente la disolución de sus características teológicas. Ni la Filosofía (sobre todo después de la *Crítica de la Razón Pura*) podrá ya entenderse como culminando en la Teología metafísica ni, sobre todo, la religión podrá entenderse como girando, en última instancia, en torno a Dios, ni siquiera en torno de la idea

de Dios (como si fuera homogénea). De siempre era conocido que la Filosofía se ocupaba también de otras cuestiones no teológicas, y se sabía también perfectamente que la religión (incluso las llamadas religiones superiores) no podría reducirse a las relaciones del hombre con Dios, pues también llamamos religión, incluso en el ámbito cristiano, al culto a los santos, a la Virgen y aun a los conjuros y exorcismos contra los demonios. Ahora bien, en el *horizonte clásico* todas las partes de la Filosofía se considerarán como ordenadas a Dios —el «itinerario» de la mente hacia Dios de San Buenaventura; y todas las partes de la religión, todos sus dogmas y cultos, se harán converger, en virtud de una sistematización teológica, en la cúpula teológica (si veneramos a los santos, por ejemplo, se dirá que es porque son mediadores nuestros ante Dios). Pero son estas líneas constitutivas del *horizonte clásico*, tan claras en muchos de sus tramos, aquellas que se enturbian y se quiebran por el empuje de los propios contenidos o materiales que contienen. Cuando se reconozca la artificiosidad de tales líneas, el *horizonte clásico* quedará oscurecido y podremos ponernos ante un horizonte que llamaremos «moderno». Un horizonte que definiremos, provisionalmente, como no teológico, ni en filosofía ni en religión. En filosofía, porque Dios ya no será la idea que se toma como punto de referencia, porque la idea de Dios será ella misma una idea histórica; en religión, porque las nuevas disciplinas etnológicas y antropológicas, nos pondrán en contacto con religiones que son incluso ateas (en este sentido, el propio Pascal podría considerarse moderno, en la medida en que se resiste a definir al cristianismo por respecto a Dios, en la medida en que quiere definir la religión por relación a Jesucristo). Pero no queremos decir con esto que Dios desaparece en el *horizonte moderno*, simplemente ocurre que aparece de otro modo, como una fase de otros cursos dialécticos, que tiene un sentido diferente del que tenían los cursos dialécticos del *horizonte clásico*. Sugerimos que la dialéctica clásica y la dialéctica moderna, en nuestra materia, podrían ser ilustradas por coordinación a lo que, en el terreno de la vida orgánica, representó la dialéctica linneana (fijista) y la dialéctica darwiniana (transformista). Pues lo que hemos llamado dialéctica, mantenida en el *horizonte clásico*, equivale a una taxonomía de posiciones que figuran como si estuviesen dadas en un mismo plano acrónico en el que, con todo, caben aberraciones, formas monstruosas o híbridas, incluso una evolución ideal, no transformista, una jerarquía mística; pero la dialéctica que pretendemos

alcanzar en el *horizonte moderno* incluye una ordenación evolutiva de los diferentes tipos, en los cuales su figura, además, cobra un espesor ontológico al que no podían aspirar todas las posiciones dadas en el *horizonte clásico* (en el cual, sólo una posición podrá ser considerada como real y verdadera, frente a las restantes que serán ilusorias, falsas filosofías, o falsas religiones). Diremos, pues, que la dialéctica postclásica, entendida como dialéctica evolucionista histórica, compensa la relativización de todas las posiciones con el peso que ellas adquieren como eslabones del curso general de desarrollo. En la segunda parte de esta cuestión, se ofrecerá un esbozo de lo que podría ser esta caracterización del tema titular en un horizonte moderno, en el sentido dicho. Por lo demás, será conveniente advertir sobre este punto: que el carácter moderno de la dialéctica aludida no equivale a que consideremos eliminadas las posiciones clásicas que permanecen hasta nuestros días. Mejor se diría que son las posiciones y cursos modernos aquellos que resultan ser perceptibles, al menos de un modo estable, con anterioridad al siglo XVIII.

I. *La dialéctica de la Idea de un «Dios de los filósofos» en un horizonte clásico*

1. Comencemos re-definiendo el *horizonte clásico* atendiendo a algunos rasgos que pueden considerarse derivados de la definición dada en la Introducción. En el *horizonte clásico*, Filosofía y Religión se definen (emic) por referencia a su «cúpula teológica»: la Filosofía culmina en la Idea de Dios (como Filosofía primera o Teología natural) y la Religión se entiende como conjunto de prácticas y de saberes que se resuelven también en Dios. Ahora bien, puesto que en el *horizonte clásico* la Filosofía o la Religión (o ambas a la vez) son tratadas como figuras o estructuras globales y uniformes, la dialéctica que vamos a estudiar no debe confundirse con algo así como la negación o el olvido de esta circunstancia. Precisamente puede la dialéctica de referencia hacerse consistir en la constatación de una multiplicidad de esas figuras o estructuras intencionalmente uniformes y globales (la posición de Pascal implica la premisa de una religión entendida de un modo tan global y uniforme como la que está implicada en la posición de Bacon), a la manera como la dialéctica de las religiones superiores monoteístas consiste, precisamente, en la circunstancia de que todas ellas

pretenden referirse a la misma deidad monoteísta (Yhavé, Dios, Alá), pues los cristianos o trinitarios no aceptaban la acusación de politeísmo que les dirigían los musulmanes.

Ahora bien: precisamente por razón de esta intencionalmente común cúpula teológica, podría decirse que, en general, el *horizonte clásico* contiene la posibilidad de ver a la Filosofía y a la Religión como figuras o estructuras espirituales globales que se determinan, respecto de la Idea de Dios, de manera independiente. No se desconocerán, en el *horizonte clásico*, las múltiples influencias mutuas —sólo que a éstas habrá que darles, al menos desde el punto de vista de la esencia, un carácter accidental, coyuntural o externo—, puesto que exteriores son o independientes, esas formas globales en el momento de determinarse hacia la cúpula teológica. Precisamente el principal cúmulo de relaciones dialécticas se abrirá en el momento de tener que afrontar el análisis de la conexión entre esas respectivas cúpulas teológicas, a las cuales se supone que cada forma global ha llegado por sus propios medios.

El *horizonte clásico*, en resolución, según esto, y pese a su aparente sencillez, cobra el aspecto del más extraño paisaje espiritual imaginable. Un paisaje que se dibuja con las formas de la uniformidad, incluso de la univocidad (emic), tanto en Filosofía como en Religión, pero en el cual se constata, desde el principio, la heterogeneidad inconmensurable constituida por la misma pluralidad de formas que quieren ser vistas desde la perspectiva de la uniformidad (en realidad, en la perspectiva de la religión triunfante).

Esta situación significa que, tanto en Filosofía como en Religión, cada una de las posiciones unitaristas se verá obligada, en rigor, a declarar, en última instancia, a las demás como simples errores, aberraciones, simulaciones o apariencias (sin excluir que la flecha causal pueda ir en sentido inverso: que el considerar a todo lo que no pertenece a nuestro ámbito como erróneo, es lo que determina las ideas unitaristas). En cualquier caso, parece que nos aproximamos a la dialéctica binaria (booleana) de la verdad y de la falsedad. Si la determinación propia es la verdadera, las restantes serán falsas, si una dice referencia a la verdad, las otras a la apariencia o al error. La dialéctica emic entre estas diversas posiciones, tenderá a tomar la forma de una dialéctica de la exclusividad de la propia posición y la descalificación de las demás, como única forma de determinar la manera espiritual global: se hablará de falsas filosofías (y no ya sólo de filosofías falsas) y de falsas reli-

giones (y no ya sólo de religiones falsas). Una tal dialéctica bloquea toda posibilidad de tratamiento evolutivo interno de la diversidad de posiciones puesto que, en principio, todas las posiciones falsas se equiparan y se nos muestran en un mismo plano (salvo hipótesis adicionales extrínsecas) sin mediación con la posición verdadera.

En lo que respecta a la Filosofía (al Dios de los filósofos) la propia concepción uniformista de la cúpula teológica hará que las restantes concepciones deban ser vistas como simples errores. Sólo en el plano en el que se dibujan las teorías como tales, podrán ponerse, por tanto, frente a frente el ateísmo y el teísmo. De este modo, la dialéctica consistirá aquí, por tanto, en un enfrentamiento de teorías, de las cuales, una será la verdadera, y el resto falsas (por ejemplo, la teoría de Pascal será la verdadera y la de Bacon será la falsa, o al revés). Nos mantenemos así en el sentido escolástico de la dialéctica como proceso que enfrenta a proposiciones, a modelos o a teorías (antes que a realidades antropológicas).

En lo que respecta a la Religión (al Dios de las religiones), esta misma uniformidad dogmática podrá acompañarse, sin embargo y curiosamente, de una suerte de dialéctica-ficción que, en todo caso, ya no será filosófica sino mitológica: se trata de una dialéctica dramatizada, por la cual, la oposición de las diversas posiciones se encomienda, no ya a la actividad teórica, sino a la iniciativa de diversos agentes personales sobrenaturales, en el caso de las religiones positivas (el demonio es el que inspira, según Solís y Rivadeneira, a los aztecas su religión diabólica, o bien, es la Revelación de Moisés la fuente de la religión bíblica), o agentes sociales, en el caso de la Religión natural (son los sacerdotes impostores quienes revelan al pueblo los diferentes mitos, como sostuvieron los clásicos del racionalismo, desde Critias a Volney).

Por último, asimismo, las diversas posiciones de los filósofos (en torno a su Dios) aparecerán internamente desconectadas de las diversas posiciones religiosas, porque las evidentes conexiones sólo podrán explicarse por vía extrafilosófica. Por ejemplo, será el bautismo el sacramento que, al borrar el pecado original, hará posible que los hombres bautizados puedan disponer de una razón sana, de una filosofía verdadera.

De aquí podemos obtener esta conclusión: que la dialectización del *horizonte clásico*, cuando quiere mantenerse en el terreno filosófico, tendrá que atenerse a la dialéctica, en sentido escolástico, entre las posiciones diversas de los filósofos, puesto que estará vedado ligar internamente estas posiciones a las posiciones efecti-

vas de las religiones positivas. La dialéctica escolástica se nos mostrará así, como una taxonomía dicotómica de posiciones que se dan en un mismo plano, y en la medida en que las dicotomías puedan acumularse, se constituirán cantidades booleanas de diferente magnitud, que harán la taxonomía más o menos rica. Esta taxonomía mostrará su utilidad, no solamente en servicios pedagógicos, sino sobre todo polémicos, apologéticos o erísticos. Es el tratamiento de la cuestión en términos de un *sic et non* reduplicado, que hereda, por lo demás, la dialéctica griega de las antilogías, tal como se presenta, por ejemplo, en la *Suma teológica* de Santo Tomás.

Ensayemos, con el fin de recorrer el *horizonte clásico*, un modelo de taxonomía dialéctica dicotómica sobre la cual podamos ejecutar la demostración de sus propios límites.

2. Nos mantendremos, desde luego, en la perspectiva de la codeterminación, suponiendo que el Dios de los filósofos debe entenderse como determinado no enteramente por sí mismo, sino por su relación con el Dios de las religiones, puesto que esta perspectiva (etic) contiene también las posiciones que estiman que la co-determinación puede alcanzar valores cero (sólo que estos valores cero ya serán contemplados como tales, es decir, como límites de la co-determinación).

Procederemos por el método dicotómico, estableciendo una inicial separación de primer orden entre dos tipos de ideas teológicas de los filósofos, cada una de las cuales se subdividirá en otras dos familias (lo que arroja cuatro divisiones de segundo orden) y a su vez, cada una de ellas se subdividirá en dos géneros opuestos (por tanto ocho divisiones de tercer orden). El total de las ocho clases, o géneros de ideas, o teorías sobre el «Dios de los filósofos», cubrirá, al menos formalmente, la totalidad del «universo lógico del discurso».

Las divisiones de primer orden las fundamos en las relaciones de heterogeneidad o de homogeneidad que puedan ser postuladas entre la idea filosófica de Dios y la idea del Dios de las religiones. Distinguiremos, así, un primer tipo de ideas del «Dios de los filósofos» caracterizado, no ya tanto por sus rasgos «internos», cuanto por el modo de concebirse la relación de estas ideas con las ideas de la religión de referencia, a saber, el modo de la heterogeneidad (definida por el supuesto de una ausencia de partes formales comunes), y un segundo tipo, que agruparía a las ideas que se consideran homogéneas con las ideas religiosas. Es cierto que como la referencia religiosa puede cambiar, las ideas pertenecientes

a un mismo tipo podrán, en principio, ser distintas por su contenido y contrariamente. Habría que dar parámetros si quisiéramos llegar a una mayor precisión. Sin embargo, nos parece que, aun de un modo no paramétrico, sigue teniendo gran importancia este primer criterio de clasificación, en virtud, sobre todo, de una dialéctica que puede resultar paradójica a quienes se guíen por la equivalencia entre el principio de la homogeneidad y el principio de la amistad («lo semejante busca a lo semejante»). En efecto, las ideas que caen en el tipo primero, el tipo de la heterogeneidad, contienen a la situación de «coexistencia pacífica» entre Filosofía y Religión dentro del *horizonte clásico* (aunque no exclusivamente); mientras que las ideas que caen en el segundo tipo, el de la homogeneidad, contienen también (aunque no exclusivamente) a las situaciones conflictivas, precisamente porque la pretensión de homogeneidad (y esto en el terreno de las ciencias biológicas o sociales se conoce muy bien, desde Darwin o Durkheim, hasta Wilson) suele ser la fuente del conflicto, derivado, por ejemplo, de la pretensión normativa de unos contenidos por otros que, naturalmente, habrán de ser afines.

El primer tipo podría subdividirse en dos grandes Familias *A* y *B*, según que las ideas consideradas heterogéneas se estimen, no solamente heterogéneas, sino excluyentes, o bien se consideren no excluyentes (sino, por ejemplo, complementarias o correlativas). Cada una de estas familias podrá, por tanto, subdividirse de este modo: *A* contiene aquellos casos en los cuales el Dios filosófico se considera que debe ser excluido como fuente originaria (*a*), pero también aquellos casos en los cuales ocurre lo contrario (*b*). En cuanto a la familia *B*, la que contiene a las ideas entendidas como si fueran conmensurables, distinguiremos los casos en los cuales se admite una complementación o armonía entre las ideas consabidas (*a*) de aquellas otras en las cuales se toma como regla el conflicto y la contradicción (*b*).

Por lo que se refiere al segundo tipo (el de la afinidad u homogeneidad), distinguiremos también dos grandes familias: *A*) la constituida por todas aquellas ideas del Dios filosófico que se consideran inmediatamente unidas según una relación de subordinación a las ideas del Dios de las religiones, y *B*) la constituida por aquellas ideas que sólo se consideran inmediatamente unidas en un *tertium*, según una relación de coordinación. La familia *A* determinará, si seguimos un criterio paralelo al que utilizamos para dividir la familia *A* del primer tipo, dos grupos: en el grupo *a*

ser distintas por su contefigurarán las opciones que ponen en la Filosofía la fuente de la idea de Dios sobreentendiendo que su curso se propagará ulteriormente a la Religión; en el grupo de *b* figuran las opciones que ponen a la idea de Dios como fluyendo de fuentes religiosas. Y la familia *B* de este segundo tipo podrá subdividirse por último en otros dos grupos: *a*, en el que se incluirán todas aquellas opciones que postulan un *tertium* en el que confluyen el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones (un *tertium* entendido como parte formal interna que sea zona de intersección de la Religión y de la Filosofía), y el grupo *b* que incluirá todas aquellas opciones que entiendan este *tertium* como un «todo envolvente de la Religión y de la Filosofía». El siguiente cuadro sinóptico condensa las diferentes corrientes optativas derivadas de los criterios que hemos expuesto.

Taxonomía «clásica»

I. Posiciones que postulan la heterogeneidad máxima (tan grande como sea posible, según los criterios disponibles) entre el «Dios de las religiones» y el «Dios de los filósofos».

- A. Según el modo de una heterogeneidad excluyente.
 - a.* Poniendo a la Religión como fuente originaria de la idea de Dios (incluso del «Dios de los filósofos»)..... 1
 - b.* Poniendo a la Filosofía como fuente originaria..... 2
- B. Según el modo de una heterogeneidad no excluyente.
 - a.* Heterogeneidad sin contradicción..... 3
 - b.* Heterogeneidad con contradicción (con subordinación de la Religión a la Filosofía recíprocamente, o sin subordinación)..... 4

II. Posiciones que postulan, al menos, una mínima homogeneidad (= no heterogeneidad) entre el «Dios de las religiones» y el «Dios de los filósofos».

- A. Homogeneidad fundada en el influjo constitutivo de alguno de los términos en el otro.
 - a.* La Religión fuente de la idea de Dios 5
 - b.* La fuente de la idea de Dios está en la Filosofía..... 6
- B. Homogeneidad fundada en la participación en algún contenido común.



- a. Por intersercción; lo común tiene la función de parte formal de ambas esferas 7
- b. Por inclusión en un tertium que actúa como un todo envolvente 8

Ilustremos, si bien de manera sumarásimas, el significado de cada uno de estos ocho géneros, correspondientes a los grupos de tercer orden, con breves referencias históricas.

1) Estamos ante el «Dios de los filósofos» *religionarios* (para utilizar una expresión de Bayle), ante las diferentes corrientes del fideísmo (en tanto puede considerarse el fideísmo como una posición autocrítica límite en filosofía de la religión). Dios es, ante todo, el Dios de la fe, el Dios de la experiencia religiosa que incluso nada tiene que ver con el Dios de los filósofos racionales, antesala del ateísmo. Es el Dios de Pascal, el Dios de Filón, en el diálogo de Hume («Estoy dispuesto a reconocer —dice Cleantes a Demes, que había sugerido que los antropomorfistas son tan criticables como los místicos, como Filón— que los que sostienen la simplicidad perfecta del Ser Supremo son completamente místicos... son, en una palabra, ateos sin saberlo»). Por supuesto, esta negación de la Filosofía teológica no implica la negación de toda Filosofía (el escepticismo filosófico), aunque sí se da la implicación recíproca; en cualquier caso, con frecuencia hay que subrayar que el escepticismo, en general, suele estar inspirado por un fideísmo místico, así como recíprocamente. Pascal y Wittgenstein, Bultmann o Barth podrían aducirse como testimonios.

2) El «Dios de los filósofos» *deístas*, que niegan todo sentido al Dios de las religiones positivas, entendidas como pura superstición. Es el Dios de la Religión natural, en sentido radical (que no es el sentido del Cleantes de Hume, sino acaso el de Demes), es el Dios de Voltaire.

3) El «Dios de los filósofos» *complementaristas*. Aunque el Dios de los filósofos se concibe como distinto del Dios de la fe, ambos se declararán compatibles en la constitución de una unidad superior, de naturaleza espiritual. Malebranche o William James, acaso pudieran incluirse en esta rúbrica.

4) El «Dios de los filósofos» de la llamada (por sus censores) *doble verdad*: Siger de Brabante y, según algunos, Kant (aun cuando, en todo caso, Kant subordinaría el Dios de la Religión al Dios de la Filosofía, contrariamente a lo que, en su siglo, debió hacer Siger de Brabante).

5) El «Dios de los filósofos» *intuicionistas*: la Filosofía puede alcanzar la idea de Dios siempre que sepa alimentarse de las intuiciones de la vivencia religiosa (*credo ut intelligam* de San Anselmo, la Razón «órgano de la Revelación» de Jacobi, «intuición emocional» de Scheler).

6) El «Dios de los filósofos» *racionalistas*, para los cuales Dios es una idea filosófica que acaso puede ser reconocida de forma alegórica en las religiones positivas. En esta rúbrica cabría citar, tanto a Raimundo de Sabunde, como a la idea averroísta de la Religión como «metafísica del pueblo», o incluso al propio Wilhelm Wundt.

7) El «Dios de los filósofos» *concordistas*. El Dios de los filósofos y el de las religiones positivas se intersectan en una zona común, que unas veces se pone en el terreno de la Razón (Santo Tomás, pero también Bodin por boca de Torralba o Leibniz), y otras veces en el terreno de los hechos (tradicionalismo).

8) El «Dios de los filósofos» *cósmicos*, en el sentido de que ahora el Dios de la Filosofía y el de las religiones positivas, serán considerados como manifestaciones de una totalidad envolvente a ambos. Entre los estoicos y los gnósticos podríamos encontrar ejemplos abundantes.

3. La dialectización (con la relativización consiguiente que ella comporta) de la idea de un Dios de los filósofos mediante una taxonomía dicotómica que logra descomponerla en ocho clases (para referirnos al modelo construido) que mantienen un significado diferencial plausible podría parecer, no sólo necesaria sino también suficiente, en orden a conseguir una comprensión acabada de los complejos contenidos denotados por el enunciado titular de esta cuestión, «el Dios de los filósofos».

Pero esta supuesta suficiencia habría que referirla, en todo caso, a la sistematización de un conjunto de teorías, de naturaleza polémica, que se nos muestran, mediante una taxonomía de índole porfiriana, enfrentadas en un mismo tablero y dispuestas, por tanto, a disputarse el campo de batalla. En efecto, las taxonomías de este género suelen albergar siempre una intención descriptiva («Historia natural») de las corrientes definidas, existentes o posibles, en un momento dado; pero tampoco puede pasarse por alto la circunstancia de que estas corrientes o «especies», precisamente si son vivientes (y no meramente abstractas o ficticias), suelen darse enfrentadas las unas a las otras, como ocurre con las especies

zoológicas. Enfrentamientos que incluyen alianzas, coaliciones y, eventualmente, coexistencias pacíficas, entre determinadas corrientes de la tabla (pongamos por caso: las corrientes intuicionistas de la línea 5, pueden aliarse con las fideístas de la línea 1, en su lucha con las corrientes racionalistas de las líneas 2 ó 6). Lo adecuado será, por tanto, utilizar la tabla taxonómica como definición de un campo polémico (de un campo de batalla) y, a partir de esto, tomar partido o hacer que jueguen los mutuos argumentos procedentes de unas y otras corrientes. Este tipo de comprensión dialéctica mutua (cuyo fundamento es sociológico-político, pues estamos ante la acumulación, en un mismo tablero sincrónico, de posiciones que proceden de diferentes orígenes y tienen diferentes sentidos), podría considerarse como marco de referencia, y aun razón de ser, de un «género literario» (de un género filosófico) bien cristalizado en la historiografía, para el tratamiento de las cuestiones de referencia, a saber, el género de los diálogos encadenados en torno a cuestiones religiosas. En lo esencial, consisten en introducir en un mismo escenario o tablero a diversos personajes, definidos como representantes de alguna corriente filosófica o de alguna confesión religiosa determinada (lo que significa para nosotros una dramatización de las líneas abstractas de nuestra tabla, o de otra parecida) para que intercambien sus argumentos (siendo muchas veces uno de los personajes el portavoz del autor). Así, en su *De pace fidei*, Nicolás de Cusa introduce a un griego (un bizantino), a un italiano (un romano), a un árabe, a un hindú, a un caldeo, a un francés, a un sirio y a un español, y, más aún, al propio Verbo Divino (que es en realidad el *Verbo cusano*). Las corrientes representadas por estos personajes no corresponden puntualmente a las líneas de nuestra taxonomía, puesto que los criterios de oposición son diferentes; pero, sin embargo, algunos personajes podrían interpretarse desde la perspectiva de alguna de nuestras líneas: así, el griego es un complementarista (3), o acaso un filósofo cósmico (8), mientras que el italiano parece que ataca desde posiciones fideístas (1). El *Colloquium Heptaplomeres* de Jean Bodin, nos presenta siete posiciones, dramatizadas por un católico, un calvinista, un luterano, Senamus (una especie de sociólogo funcionalista, diríamos hoy), un judío, un mahometano y Torralba, y allí es la Religión natural la que se ofrece como nexo común y necesario además para la paz política. Los *Diálogos sobre la Religión natural*, de David Hume, continúan este mismo género literario de aproximación al asunto, aunque ahora con sólo tres personajes (que se

refractan, sin embargo, los unos en los otros): Filón, Demes y Cleantes; personajes que pueden incluirse cómodamente en algunas de las corrientes de nuestra tabla taxonómica, por lo que, los *Diálogos* de Hume podrían verse como un fragmento del desarrollo de una dialéctica clásica general (Filón parece claramente un fideísta; Demes es un tradicionalista, acaso un católico romano, tal como Hume lo percibe; mientras que Cleantes explícitamente, por el epílogo, portavoz de Hume, aunque esto es discutido, es un armonista, y mejor, un gnóstico, pero siempre que el Dios filosófico se haga consistir en el Dios de la quinta vía de Santo Tomás, más que en el Dios de la tercera).

Este género literario de tratamiento dialéctico del tema, o su correlato escolástico-abstracto, aunque sea necesario, sobre todo en una perspectiva polémica, nos parece filosóficamente insuficiente. Se diría que el supuesto desde el cual procede este género es la confianza en que, después de recorrido el sistema de alternativas posibles, podremos quedarnos con las más plausibles. Pero la suficiencia que podría sugerir el carácter total y adecuado de la taxonomía es aparente. En efecto:

a) El carácter total de esta taxonomía, deriva formalmente del método dicotómico. Pero, como es sabido, las totalizaciones dicotómicas incluyen siempre un círculo vicioso, porque la clase complementaria $\neg A$ de una dada A , sólo se delimita (es decir, no es meramente infinita) cuando el universo lógico ($= 1$) está predefinido ($A \cup \neg A = 1$). Un universo lógico que puede hacerse corresponder, en algún caso, con lo que hemos llamado «*horizonte*» (cuando utilizamos los criterios más generales, heterogeneidad/homogeneidad). Pero además, ocurre que los criterios o rasgos de las clases son siempre abstractos, no agotan el material (salvo extensionalmente) y ello, aun en el supuesto de que sean siempre complementarios, el criterio homogéneo/heterogéneo sigue siendo vago. Concretamente la taxonomía no reconoce directamente al «Dios de los filósofos» *ateos*, que queda fuera de la tabla, puesto que este Dios no puede considerarse tal desde el *horizonte clásico* (el ateo es simplemente un necio, no un filósofo, diría San Anselmo). Y, sin embargo, el «Dios de los ateos» es un Dios de los filósofos, al menos en sentido dialéctico. Por otro lado, la diferenciación que la tabla ofrece de las ocho corrientes, aparentemente bien definidas, se mantiene en un plano muy abstracto, como lo prueba la circunstancia de los reagrupamientos ulteriores, muy significativos, que es posible establecer entre esas corrientes; por

ejemplo, las corrientes 1 y 5 se aproximan en el momento en que introducimos criterios genéticos. Por tanto las corrientes 1 y 5 se reagrupan frente a la 2 y a la 6.

b) De hecho, el modelo taxonómico presentado (que está construido a escala de oposiciones clásicas tales como fideísmo/deísmo) no puede ser considerado como un marco autosuficiente. Las corrientes que él contiene aparecen todas en un mismo plano acrónico (dramáticamente, sincrónico) utilizado, a efectos polémicos, como hemos dicho, en un momento histórico determinado, pero que encubre importantes determinaciones referentes al orden genético; un orden que no es una determinación extrínseca, sobreañadida, a la estructura sistemática, puesto que, junto con el orden genético, se arrastran muchas relaciones internas, necesarias para perfilar el significado de las corrientes; y que, sin embargo, resultan externas a la estructura sistemática taxonómica. Otro tanto se diga de los argumentos polémicos mismos, que no pueden figurar todos en la tabla y que tienen que ser buscados fuera de ella.

c) En tercer lugar, en el supuesto de que lleguemos a creer poder dar argumentos de peso en favor de alguna de las opciones de la tabla, seleccionándola como la opción verdadera, habría que concluir inmediatamente que la tabla no era homogénea, puesto que, en virtud de la dialéctica dicotómica, si una opción se toma como verdadera, las otras serán erróneas. El horizonte que envuelve a todas las opciones de la tabla es, en cierto modo, aparente pues él contiene referencias a entidades reales (por ejemplo, las religiones verdaderas) y a meras opiniones.

d) En cuarto lugar, del análisis de alguna de las opciones de la tabla, puede concluirse que la tabla no es autosuficiente.

Así, la opción (1), sólo de un modo aparente (en el plano gramatical, en el que cabe hablar de un contagio de las otras posiciones, el plano en el que se dibuja la idea de una «comunidad de filósofos» que no lo es en absoluto), pertenece a la tabla, porque si el fideísmo niega el sentido mismo del Dios filosófico, habrá que pensar que no tiene sentido hablar allí de un Dios de los filósofos *religionarios*, expresión que no dice más que «círculo cuadrado». Estos «*religionarios*», o bien no son filósofos, al menos en lo que a Dios afecta, o bien su experiencia no tiene por qué considerarse referida a Dios. El Dios de los filósofos *religionarios* es una opción límite de la dialéctica taxonómica que, sin embargo, debe recogerse, como se recoge el concepto de distancia nula (que es la no distancia) en Geometría. Pero el recogerla no puede hacernos ol-

vidar que la tabla está aludiendo a realidades que se dan ya fuera del horizonte de la tabla (del *horizonte clásico*), está refiriéndose a religiones que propiamente no cuentan con la idea de Dios (al menos del Dios filosófico) entre sus contenidos, de religiones, por tanto, en este sentido, ateas (un ateísmo que sólo es un concepto que puede cobrar sentido desde la perspectiva del teísmo).

Mutatis mutandis, también la línea 2, que contiene el Dios de los filósofos *deístas*, obligaría a considerar como exterior a la tabla, al conjunto de las religiones positivas, puesto que este Dios ya no tiene que ver con ellas.

Consideraciones de este tipo de circunstancias serían suficientes para obligar a desbordar el *horizonte clásico*, a regresar más atrás, a recomponer las diferentes especies o corrientes distinguidas de otra manera. No como modulaciones dadas en las coordenadas de una Filosofía y de una Religión teológicas, sino en coordenadas diferentes y tales que las propias ideas teológicas —y en particular, el Dios de los filósofos— puedan aparecer como una determinación de su propia luz. Pero esto equivale a abrir la posibilidad de entender algunas de las especies teóricas de nuestra tabla (las teológicas) a partir de otras especies en ellas representadas, en tanto son especies exteriores a la tabla (no teóricas), identificables con determinaciones de la religión misma; por tanto, esto equivale a intentar entender la función y significado del Dios de los filósofos en el ámbito del proceso evolutivo de una religión positiva que comienza por ser una religión no teológica, pero que se determina como teológica precisamente a través de la Filosofía. Y esto es lo que nos arroja en el ámbito de un *horizonte moderno*.

II. *La dialéctica de la idea de un «Dios de los filósofos» en un horizonte moderno*

1. Hemos intentado mostrar cómo los supuestos «clásicos», a partir de los cuales se desarrolló la tabla o taxonomía dialéctica, no permiten que acojamos en ella, salvo a título de situaciones límite, que nos sacan propiamente fuera del *horizonte clásico*, a las posiciones 1 y 2, es decir, a las corrientes en las cuales, o bien la Religión se autorrepresenta al margen de la idea del Dios de los filósofos, o bien la idea filosófica de Dios se presenta al margen de las religiones. Estas situaciones abren la posibilidad de invertir la perspectiva de la tabla taxonómica de forma tal que, en lugar de

proceder como si las posiciones límite 1 y 2 hubieran de ser consideradas a partir de las posiciones centrales (como posiciones de-*fectivas* o de-*generadas*), procediésemos de suerte que sean las posiciones centrales aquellas que aparezcan como posiciones originarias. La realización de esta posibilidad depende de los mismos materiales históricos y culturales que consideremos. En cualquier caso, si ello fuera así, ya no podríamos seguir utilizando las ideas de religión o de filosofía como si se tratase de «estructuras globales» que, de modo «enterizo», hubieran de contener, también independientemente, la determinación teológica (la idea de Dios). Por el contrario, desde el momento en que partimos de la posibilidad de religiones sin Dios (posibilidad que la investigación etnológica deberá confirmar), así como de la posibilidad de filósofos (incluso de filósofos teólogos) sin religión (y también esta posibilidad deberá ser confirmada por la Historia de la Filosofía), se suscitará inmediatamente la cuestión de la determinación teológica de las religiones y de las filosofías como una cuestión en torno a las razones, causas o motivos, en virtud de las cuales, formas culturales tales como las religiones, que se suponen viviendo al margen de la idea de Dios, alcanzan en su desarrollo una dimensión teológica; o correspondientemente, figuras culturales como las filosofías, que se suponen originadas al margen de la idea de Dios, llegan a presentarse a sí mismas como culminando en una teología (que, sin embargo, por sí misma, no tendrá por qué tener implicaciones religiosas). Planteada de este modo la cuestión, habría que considerar como inexplicable —salvo una apelación a la armonía preestablecida— que, tanto las religiones como las filosofías se desarrollen precisamente en el sentido de alcanzar, de un modo, al parecer, independiente o absoluto, cada una en su línea, la idea de Dios. La explicación teológico-religiosa, remite a la tesis de una Revelación primitiva en la cual (tras la amnesia derivada del pecado original), podría darse la recuperación de la Religión y la Filosofía como Teología positiva o natural. Lo único razonable filosóficamente, es tomar en serio la hipótesis de la co-determinación, hipótesis que puede adoptar, por lo demás, formas muy distintas. Por ejemplo, suponiendo que el desarrollo teológico de las religiones determinará, por «inducción», el Dios de los filósofos (con lo cual la aparición de la Teología natural o la Filosofía podría ya ser atribuida a motivaciones culturales precisas); o también, suponiendo que el desarrollo de la Filosofía como Teología, cualquiera que sea su motivación, induce a la teologización de las

religiones; o por último, suponiendo las dos cosas a la vez, es decir, la co-determinación o intersección del desarrollo teológico de la Filosofía y la Religión.

2. La hipótesis de la co-determinación puede formularse en términos de un proceso de confluencia de la Religión (en algunas de sus corrientes) y de la Filosofía de modo tal, que pudiera afirmarse que la Religión (a partir de una cierta fase de su desenvolvimiento) se desarrolla teológicamente, precisamente, por la mediación de la Filosofía, y que la Filosofía se desarrolla teológicamente por la mediación de la Religión (sin perjuicio de que el Dios de los filósofos tienda a disociarse de ella). Según esto, la Religión y la Filosofía no confluirían en su intersección teológica, al modo como podrían tomar contacto dos círculos, cada uno de los cuales contuviese ya a la deidad monista (aunque ésta estuviese coloreada, en cada círculo, de manera característica) porque el contacto habría de verse siempre como externo, *meta-mérico*. Más bien habría que pensar que la confluencia es *dia-mérica*, entretejiéndose las partes de una con las de la otra. Son las «partes», más o menos numerosas, de las religiones, las que llegarán a recibir un enlace mutuo a través de una Filosofía teológica (un proceso que corresponde a la sistematización de las religiones «superiores»); y son las «partes» de la Filosofía, aquellas que resultan coordinadas y sistematizadas por medio de la idea de Dios. Y si esto fuera así, las restantes posiciones de la tabla clásica habrán de interpretarse como fenómenos o apariencias, algo más, sin embargo, que meros errores teóricos, puesto que aquellas apariencias ya podrían considerarse como derivadas del proceso mismo del desarrollo teológico co-determinado de Religión y Filosofía. De este modo, podríamos reinterpretar y reordenar la tabla taxonómica, que establecía los tipos de conexión entre Religión y Filosofía, en términos de las alternativas constitutivas de lo que venimos llamando *conceptos conjugados*. Son, en efecto, *conceptos conjugados* aquellos pares de conceptos que se muestran emparejados pero no ya en virtud de relaciones de mera contradicción (ser/nada) o de contrariedad (caliente/frío), o de correlatividad simple (causa/efecto), sino en virtud de una relación esencial más compleja, una relación de unidad que llamamos *diamérica*, puesto que cada término aparece como nexo de unión entre partes de la estructura del término conjugado que, sin embargo, adopta, en un plano fenoménico, las formas de relación propias de la unidad global entre dos términos (a saber, las relaciones de yuxtaposición, las de articulación de ambos tér-

minos en un tercero que permanece fuera de ambos, o la reducción de cada término a su conjugado). Parece que conceptos tales como reposo/movimiento, alma/cuerpo, conocimiento/voluntad, etc., podrían tratarse como *conceptos conjugados*. Y también acaso, el par de conceptos razón/fe (o Filosofía/Religión), en cuanto van referidos a la idea de Dios.

Según lo anterior, podríamos reinterpretar la tabla taxonómica desde la perspectiva de los *conceptos conjugados*. Las diversas opciones abiertas por las oposiciones dadas en la tabla (descontando las opciones 1 y 2 que suponen la anulación de algún término), aparecen precisamente como situaciones propias de una conjugación de conceptos. En efecto, las opciones 3 y 4, son opciones de yuxtaposición. Incluso la opción 4, que expresa una incompatibilidad, puede considerarse etic como resultante de una yuxtaposición, en cierto modo factual (históricamente: la yuxtaposición de Aristóteles y de Cristo). Las opciones 5 y 6 corresponden evidentemente a las dos formas de reducción (de la Religión a la Filosofía, o de la Filosofía a la Religión). Las opciones 7 y 8 corresponden a las opciones de articulación en un *tertium* (7), o de *fusión* de un todo envolvente (8).

Pero la aplicación de la metodología de los *conceptos conjugados* es un ejercicio crítico, es decir, un ejercicio que lleva implícita la interpretación de las formas de conexión *metamérica* como formas aparentes (siempre que pueda llevarse a cabo, efectivamente, la forma de conexión *diamérica*). Lo que significaría, en nuestro caso, que sería preciso poder salir del *horizonte clásico*, y partiendo de religiones y de filosofías no teológicas, llegar a encontrar, en la confluencia entre ambas, la Idea de Dios, como el resultado de una determinación *diamérica*.

3. Nos liberamos del *horizonte clásico* en el momento en que nos consideramos en disposición de dejar de tratar las ideas de Religión (el Dios de los creyentes) y de Filosofía (el Dios de los filósofos) como estructuras globales uniformes, enterizas, como esencias porfirianas cuyas notas esenciales debieran extenderse a todo y a sólo lo definido. Pero esta liberación de las cadenas «clásicas», nos arrojaría a una situación de mera negatividad (de escepticismo), si las estructuras porfirianas de referencia quedasen simplemente desmembradas. Esto ocurriría si la Filosofía y la Religión (y la propia idea de Dios) quedasen disueltas en las diversas religiones o filosofías, consideradas autónomas, y de suerte que pudiese decirse que sólo estaban nominalmente, artificialmente

unidas; como si Filosofía o Religión (o su Dios respectivo) se entendiesen como términos equívocos y, por tanto, como si fuesen puras palabras. Aquí supondremos que, incluso cuando «Religión», «Filosofía» o «Dios» se desmembran por una línea divisoria, que pase precisamente por las modulaciones mismas de la idea de Dios —incluso cuando consideramos religiones o filosofías que no hagan figurar entre sus contenidos a Dios, por oposición a las filosofías o a las religiones que cuentan a Dios entre sus contenidos—, será posible mantener la unidad de estas *disjecta membra* de cada una de las grandes significaciones consideradas. Esta unidad podrá entenderse, por lo demás, de modos muy diversos. Uno de ellos, que presenta un gran paralelismo con los esquemas utilizados por la Biología transformista (que logró desbordar el fijismo clásico, porfiriano, de Linneo), es el modo evolucionista. Las partes de la Filosofía y de la Religión y, por tanto, de la misma Deidad, distinguidas, mantendrán entre sí la unidad propia de las partes de un proceso evolutivo de transformación, en virtud del cual, unas «partes» nos conducen a otras, sin que para ello sea preciso abdicar de la perspectiva filosófica esencial. Será preciso reconocer *esencias* no porfirianas, esencias entendidas como algo que se da en los procesos mismos de transformación de un *núcleo* originarios esencias *plotinianas*. Esencias que, en todo caso, no son privativas del reino de lo viviente, puesto que también presiden la construcción de procesos puramente matemáticos (las «esencias aritméticas» —para hablar en términos platónicos—, que son los números naturales, se transforman para dar lugar a los números negativos, a los fraccionarios, a los reales, a los complejos...; las esencias o estructuras geométricas tales como puedan ser las circunferencias, se transforman en rectas, hipérbolas...)

A fin de mantenernos dentro de los límites más estrictos de nuestro tema (el Dios de los filósofos en su intersección con el Dios de las religiones) nos atendremos tan sólo a las modulaciones de la idea misma de Dios que, en el *horizonte clásico*, se tomaba como formando parte del núcleo de las estructuras porfirianas «Religión» y «Filosofía». Hablaremos de «modulaciones» porque las «partes» de la idea de Dios que distinguimos, se conciben, desde luego, como momentos o fases de una estructura transformativa global. Ahora bien, en la medida en que las partes nombradas no quedan internamente ordenadas (por falta de esquemas de transformación) sólo se nos abrirá la posibilidad de construir con tales partes otra taxonomía intemporal que, aunque no sea clásica,

seguirá, sin embargo, siendo porfiriana, como la de antes. Aquí vamos a considerar, tan sólo, por razones de esquematismo, las situaciones centrales o puntos de inflexión de tales momentos — a la manera como cuando en Geometría consideramos sólo elipses o hipérbolas— sin por ello dejar de reconocer que hay rectas, puntos, etc...

Distinguiremos, esquematizando al máximo, solamente dos modulaciones de la Idea del Dios de las religiones positivas (designadas por *DR1* y *DR2*) así como también, solamente tendremos en cuenta dos modulaciones de la Idea del Dios de los filósofos (designadas por *DF1* y *DF2*).

DR1 es el «Dios concreto», en singular, de las religiones positivas (primarias y secundarias); por ser «concreto», en virtud de su formato lógico, se comporta como el elemento de una clase (en este caso de un panteón, por ejemplo, la clase de los dioses olímpicos). Las modulaciones de este Dios religioso corresponden, *grosso modo*, a las religiones politeístas (en el siglo XIII, en Castilla, hablando de los dioses paganos, era usual la forma «los Dioses», lo que dio lugar al reproche de politeísmo por parte de los judíos españoles; sólo más tarde se introdujo el plural analógico «dioses»). Desde luego, los dioses concretos de las religiones, no deben ser pensados exclusivamente como dioses de la fe, o como dioses mitológicos, puesto que son también contenidos de juicios negativos, ellos mismos religiosos (las religiones positivas suelen dudar o negar a los dioses de otras religiones positivas). *DR2* es el Dios metafísico, el Dios único monoteísta, en el plano emic, el Dios de las religiones terciarias, definido por su ubicuidad, incorporeidad, unicidad, etc. El Ser a quien invocan, con nombre característico, las llamadas religiones superiores y que, al menos gramaticalmente, es distinto que el Dios filosófico (el Acto puro, Motor inmóvil), aunque los teólogos digan que es el mismo Ser. Sin embargo, es evidente que aunque Santo Tomás diga que el Acto Puro o Motor Inmóvil es aquello que llamamos «Dios», no son sustituibles en la plegaria, la expresión religiosa «¡Oh Dios mío!», o la expresión «Padre nuestro», por sus pretendidas equivalencias «¡Oh Acto Puro mío!», o bien «Motor Inmóvil nuestro». Puede sostenerse, desde el punto de vista genético, que este Dios terciario de las religiones procede de la Filosofía. W. Wundt defendió la tesis según la cual, por ejemplo, el Dios metafísico, que es el del monoteísmo genuino, no es un contenido religioso, sino que sólo existe en el terreno de la Filosofía: ni siquiera en el pueblo de Israel

habría existido jamás un monoteísmo estricto (*Elementos de la Psicología de los pueblos*, Madrid, Jorro, 1926, p. 11). Pero la alternativa para conferir una coloración religiosa al Dios monoteísta, a la tesis de Wundt, no es sólo la del padre Schmidt (poner a Dios en el principio del curso de las religiones, lo que implica hacer tomistas a los pueblos naturales y hacer recorrer a los salvajes, convertidos en «filósofos autodidactas», las cinco vías de Santo Tomás, a fin de que puedan llegar al monoteísmo primitivo), sino la de poner a Dios al final del curso de las religiones históricas. Un curso que precisamente se caracterizaría por su interferencia con la Filosofía. (La distinción entre dioses concretos y dioses metafísicos, corresponde a la distinción que, con criterios epistemológicos, introdujo R. Carnap, entre dioses mitológicos y dioses metafísicos.)

DF1 podría ser llamado el Dios finito (óntico) sobre el cual los filósofos discuten, aunque sea a título de hipótesis o de mito. Por ejemplo, el *Demiurgo* del *Timeo* platónico, los dioses corpóreos de los epicúreos, el Dios antropomorfo de Cleantes (de los *Diálogos* de Hume), incluso, el Gran Ser de Augusto Comte, o el Zeus de Hanson.

DF2 podría ser llamado el Dios absoluto (infinito, ontológico) que los filósofos también consideran, sea para aceptarlo, sea para negarlo. Es el Acto Puro de Aristóteles, el Uno de Plotino, el Dios del argumento ontológico de San Anselmo, pero también el Dios de Gaunilon, el Dios de las cinco vías de Santo Tomás, el Dios de Leibniz o el Dios panteísta, o, si se quiere, el Dios panenteísta. Es también el Dios de Kant, aquél que, según él, se prueba siempre mediante un argumento ontológico que, por los demás, no es válido (cuando Kant habla de tres vías hacia Dios, la vía cosmológica, la vía ontológica y la vía teológica, no está refiriéndose a un Dios finito, sino al Dios absoluto; puesto que Kant mismo dice que los dos primeros argumentos, presuponen el tercero). En realidad, la distinción trimembre kantiana podría entenderse como resultado de la combinación de dos dicotomías, la que opone los argumentos basados en la posibilidad o esencia a los argumentos basados en la realidad o existencia del mundo, y la que opone los argumentos basados en un concepto determinado a las que se basan en un concepto indeterminado. El Dios absoluto es, en resumen, tanto el Dios de los teístas como el Dios de los ateos, cuando nos referimos a la famosa polémica de la postguerra (Russell, Copleston, Malcolm, Hanson...): el Dios absoluto, tanto es el

Dios de Norman Malcolm, como el Dios de Hanson (*DF1*, sin embargo, no es propiamente el «Dios factual» de Hanson, opuesto al «Dios posible», *DF2*, puesto que también *DF2* es concebido como un dios factual o existente, aun cuando su existencia derive de su esencia). El concepto de *Dios absoluto* cubre, por tanto, al Dios de los filósofos ateos y al de los filósofos teístas. Pero, en todo caso, el ateísmo, referido al Dios absoluto, deberá ser distinguido del ateísmo como negación de Dios, en el sentido finito. Un teísta absoluto puede ser ateo relativo («Sócrates, ese ateo que sólo cree en un Dios»), y un teísta relativo, puede ser un ateo absoluto. Desde la perspectiva de estos conceptos, podríamos reexponer la posición de Hanson, frente a la posición de Russell, como la composición de un ateísmo absoluto, con un agnosticismo óntico. Hanson, en efecto, pretende rectificar el agnosticismo ontológico de Russell, calificándolo de un sinsentido lógico, y el objetivo de su «misil de creencia», lanzado al principio de su escrito *En lo que no creo* es la defensa del ateísmo —pero reconociendo la plausibilidad del agnosticismo óntico. Tendría sentido (dice Hanson) —reproduciendo, por cierto, una situación dibujada ya en la parte III de los *Diálogos* de Hume— pensar que un día una voz procedente de las nubes, un Zeus radiante, dijera: «Convéncete, Norwood Russell Hanson, que yo existo» (el Cleantes de Hume decía: «Supón que se oyera en las nubes una voz articulada mucho más fuerte y más melodiosa que cualquier voz que el arte humano pudiera jamás emitir»). La situación descrita por Hanson, sin perjuicio de sus connotaciones mitológicas (Zeus, etc.), podría considerarse como intersección de un Dios concreto (*DR1*) y de un Dios óntico (*FR1*). En cambio, cuando Arnauld rechazaba enérgicamente el *Pater noster*, que Leibniz le leía en su casa, dentro de su proyecto de unión de las Iglesias, objetándole que en él no se mencionaba el nombre de Jesucristo, la oposición que estaba jugando es la que media entre un Dios concreto, el de Arnauld (o el de Pascal) y un Dios absoluto, el de Leibniz, la *Primera mónada*.

En resolución: la idea de un «Dios de los filósofos» se nos despliega ahora en una dialéctica de posiciones muy distintas a las que recogimos en un «horizonte clásico», puesto que, en este momento, el Dios de los filósofos, no sólo se opone al Dios de las religiones —y no sólo en términos de verdad y error—, sino que también se opone al Dios de otros filósofos, a la manera como el Dios de las religiones se opone también al Dios de otras religiones. Pero si mantenemos los conceptos establecidos, esta multiplicidad

de oposiciones (oposiciones que unas veces implican incompatibilidad, otras veces la excluyen, y aun suponen la intersección) no tendrá por qué ser considerada como un caos. Podremos confiar en alcanzar una combinatoria finita de opciones, que algunas veces llevan inherente la posibilidad de intersección, y otras veces, la de incompatibilidad o exclusión. A fin de acoger el mayor número de matices históricos, preferimos valernos de los operadores de clases, reunión (U) e intersección (\cap) a utilizar funtores proposicionales (incompatibilidad, conjunción, etc.), teniendo en cuenta que la reunión de clases ($A \cup B$) contiene la posibilidad de que una de las clases sea vacía (lo que reproduce, en cierto modo, y mejor que a través del funtor incompatibilidad, la situación en la que una religión positiva postule una clase A de dioses, y niegue otra clase B).

En la tabla siguiente se contiene, de un modo sinóptico, el total de oposiciones de la combinatoria. En esta tabla, hacemos figurar las operaciones reunión (U), e intersección (\cap), según un modelo de referencia. Cuando el Dios filosófico y el Dios religioso, sean «de la misma escala», es decir, en los cuadros de la diagonal principal, pondremos \cap ; en otros casos pondremos U .

Tabla de las relaciones del Dios de las religiones y el Dios de los filósofos

El Dios de las religiones	DR1 (Dios concreto)	DR2 (Dios metafísico)
El Dios de los filósofos		
DF1 (Dios óntico)	DF1 \cap DR1 (1)	DF1 U DR2 (2)
DF2 (Dios absoluto)	DF2 U DR1 (3)	DF2 \cap DR2 (4)

Desde la perspectiva de esta tabla, el «Dios de los filósofos», no puede ya ser considerado como una Idea única, disociable o

asociable al Dios de las religiones. Hay un Dios finito (filosófico), que intersecta plenamente con el Dios concreto (1), pero también se opone al Dios metafísico (2); hay un Dios absoluto que se intersecta con el Dios metafísico (4), pero que se disocia de los dioses concretos (3).

La taxonomía de oposiciones dadas en el «horizonte moderno», constituye una dialéctica abstracta, y esto por razones similares a las que vimos a propósito de la taxonomía del «horizonte clásico», a saber, que en la tabla, aparecen simultáneamente (sincrónicamente, o mejor, acrónicamente), al margen de todo orden genético evolutivo, los diferentes componentes (DF1, DF2...) y sus combinaciones. Y no solamente no se muestra el nexo histórico genético que los une, sino tampoco, por tanto, la determinación crítica de los cuadros de la tabla, de una crítica que tenga significado para la Filosofía de la religión, en tanto que ella exija un planteamiento evolutivo.

Solamente cuando los cuadros de la tabla, y sus componentes, puedan aparecer, no ya como posiciones intemporales (posibilidades desconectadas las unas de las otras), sino como transformaciones de algunas a partir de otras —lo que requerirá, eventualmente, regresar a componentes de la religión previos a la misma Idea de Dios, que en la tabla nos ha servido de referencia—, sólo entonces, la combinatoria se nos mostrará como reflejo de un proceso dialéctico, a través del cual la Idea del Dios de los filósofos (al margen de sus servicios polémicos), pueda desempeñar unas funciones características en la propia comprensión filosófica de la religión.

4. Desde nuestras premisas, la idea de un «Dios de los filósofos», puede ser considerada como un episodio del propio desarrollo histórico evolutivo de la Religión, así como de la Filosofía, en tanto son formaciones culturales. En *El animal divino* hemos intentado, oponiéndonos a la práctica totalidad de las llamadas «Filosofías de la religión» contemporáneas (tanto las de inspiración fenomenológica: Scheler, Gründler, H. Dumery, como las de inspiración analítica: Flew, A. Plantinga...), llevar a cabo, de modo sistemático, la rectificación del exclusivista planteamiento de los problemas de la Filosofía de la religión en términos teológicos «clásicos». Con este propósito, no hemos pretendido hacer otra cosa, por lo demás, sino reivindicar el significado filosófico de la tesis evolucionista (que la Escuela de Viena pretendió haber liquidado) según la cual las formas primeras de la religiosidad no pueden ser de naturaleza teológica, puesto que la idea de Dios, al

menos la Idea del Dios absoluto, como la idea de «hipercubo», es una idea demasiado sutil y abstracta para que pueda haber estado presente en los hombres del Paleolítico inferior. La idea del Dios absoluto no aparece en el principio, no es un *Primum* que haya de encontrarse en el origen de las religiones, sino que aparece en el proceso de su desarrollo histórico sin perjuicio de llegar a presentarse como un *Summum*. Nuestra concepción adopta este principio, pero lo radicaliza, si cabe, con una segunda tesis. Tesis que no será siempre aceptable para algunos antropólogos evolucionistas y «progresistas», para quienes el Dios terminal, es efectivamente el *Summum* religioso, el contenido de la religión más depurada y perfecta, el «Dios de los primeros filósofos griegos» (tal como W. Jaeger los interpretó): la idea de Dios aparece, cierto, no ya en el origen, pero sí en el final del proceso de desenvolvimiento de las formas religiosas, como un final que no tiene un sentido meramente cronológico, sino sistemático y dialéctico (a saber, acaso el final de su consumación y muerte), el final que corresponde a la que llamamos *fase terciaria* de las religiones positivas. Esta fase, según *El animal divino* constituiría, precisamente, no ya el punto más alto (o *Summum*) de las religiones, cuanto su punto más bajo, aquél en el cual las religiones se autodestruyen y se desvanecen, consumiéndose precisamente en torno al Dios de los filósofos por antonomasia, el Dios absoluto (como pueda serlo el de los filósofos griegos, de los que Jaeger hablaba). Según esto, la Filosofía de la religión no habría que entenderla como una suerte de Teología, o recíprocamente. Y ello porque la religión, como conjunto de religiones positivas, no tendría que ver originariamente con Dios (el Dios de los teólogos), sin que por ello hubiese que concebirlas como meros procesos psicológicos alucinatorios o psicosociales. Tras las etapas *primaria* y *secundaria*, la evolución de la Religión intersecará con el proceso de la Filosofía monista. Con ella, la crítica de los dioses mitológicos, en nombre de un Dios único, que tiende a ser incorpóreo (o por lo menos, sin figura concreta), y finalmente infinito, llegará a su último extremo. Es cierto que recibirá de los dioses secundarios, que ha criticado, la coloración religiosa. El Dios de los presocráticos es, en cierto modo, a la vez, un Dios filosófico y un Dios religioso, como se ve por Jenófanes o Parménides. El Dios terciario *DF2* es, pues, un Dios metafísico, producto, él mismo, de la razón monista, la generadora del Dios absoluto de los filósofos. Un Dios esencialmente ambiguo y contradictorio, porque su dialéctica nos lleva a una etapa final de

purificación de los dioses mitológicos mediante una teología filosófica que resulta ser, de hecho, incompatible con la religión. El prototipo de este Dios, como ya hemos dicho en otras ocasiones, es el Dios de Aristóteles, que muchos, con razón, han podido considerar como el grado más perfecto al que ha llegado la Teología filosófica. Sólo que, al propio tiempo, él es un principio profundamente antirreligioso, como ya fue advertido por los mismos cristianos trinitarios y, en especial, por el averroísmo latino. Pues la teología metafísica de Aristóteles ¿acaso es otra cosa sino la forma positiva de establecer que el Dios de los filósofos es incognoscible e intangible por vía religiosa, la manera de decir que el Dios metafísico no es Dios (como cuando los matemáticos dicen que lo que no es distancia es una distancia cero)? La Metafísica de Aristóteles ¿acaso no es pura y simplemente, en cuanto a su contenido, un agnosticismo o si, como sostiene Hanson, el agnosticismo es lógicamente imposible, un ateísmo? Como ha subrayado Aubenque últimamente (aunque la tesis es ya antigua), sólo Dios (y no el hombre) es, según Aristóteles, teólogo, pues sólo hay Teología de Dios (en el doble sentido subjetivo y del objetivo del genitivo). Un ser que piensa, pero cuyo pensamiento recae sobre sí mismo, que no conoce al mundo, ni a los otros, es un ser que nos es totalmente desconocido. En modo alguno es un Dios antropomorfo, «proyección» de la autoconciencia humana, de la *Selbstbewusstsein* (como tantas veces se ha pretendido: Russell, Ortega); es una construcción teológica, una autoconciencia límite, no humana, porque, precisamente, constituye la crítica de esta conciencia como posibilidad misma de conciencia autárquica y feliz, como se ve por la *Ética a Nicómaco*. Un ser que podría ser terrible, como el abismo, si nos fuera posible llegar a él; un ser que, en todo caso, ya no puede amarnos, pero a quien tampoco podemos amar; por tanto, un ser con quien no podemos tener esa religión que los cristianos conciben, sobre todo, como Amor. En el libro VIII, cap. VII de la *Ética a Nicómaco*, estas consecuencias parecen extraídas explícitamente por el propio Aristóteles: en el género de amistades que contienen desigualdad entre las partes (padre e hijo, marido y mujer, gobernante y gobernado), cada parte no pretende ni debe pretender de la otra idéntica cosa. En esta amistad, el querer es proporcional: el mejor, debe ser más amado de lo que ama. Cuando una de las partes se halle muy distante (a distancia desmesurada, sin proporción), como ocurre entre Dios y el hombre, cesa la posibilidad de la amistad. «Por ello los amigos no quieren que sus amigos lleguen a ser dioses, porque cesaría su amistad.»