

RELIGACIÓN Y RELIGIÓN

1

*La Filosofía de la Religión como heredera
de la Teología dogmática*

La Filosofía de la Religión es una disciplina moderna, que cristaliza en los cursos de Hegel, con la conciencia de ser la sucesora de la antigua Teología. Sin embargo, semejante conciencia es confusa, puesto que en la tradición escolástica la explicación filosófica de la religión (como religión natural) no formaba parte de la Teología natural (que era una disciplina metafísica), sino de la Moral (la religión como virtud, parte de la justicia). Hoy diríamos: de la Antropología filosófica, si bien hay que tener en cuenta que, en la tradición escolástica, a su vez, se suponía la subalternación de la Moral a la Metafísica. En este sentido, cabe decir que la Filosofía de la religión era una Filosofía teológica. A reserva de lo que diremos sobre este punto en la cuestión 12.ª, subrayaremos aquí el hecho de que la Filosofía de la religión de la época moderna, sigue siendo, en todo caso, teológica (incluso en los casos en los cuales, Dios comienza a ser interpretado como inmanente al espíritu humano). Y es en estos casos, en donde parece haberse alcanzado la situación más satisfactoria posible porque, otra vez, el orden filosófico y el orden sobrenatural, se habrán vuelto a encontrar. El filósofo cristiano de la religión recorrerá puntualmente el camino de la inmanencia, que lleva desde los estadios germinales embrionarios de la humanidad, hasta la progresiva maduración de su libertad, en la cual, él se diviniza; pero simultáneamente se

postulará la decisión de mantenerse (desde la ontoteología) en la creencia en el Dios cristiano trascendente, sin que en ello se encuentre mayor dificultad, y esto en razón de la premisa (de fe) según la cual, «Dios hizo el hombre a su imagen y semejanza». Ahora bien, si del hombre puede decirse, con Santo Tomás: *signatum est lumen vultus tui super nos* (*Summa Theologica* I, 79, 4) ¿no cabrá también decir que en la esencia del hombre está el querer ser como Dios? Entonces, el mismo ateísmo comenzará a poder ser considerado como una categoría o episodio de la Filosofía de la religión (aunque, en rigor, sólo lo será de la Teología dogmática): pues el ateísmo podrá contemplarse como la forma misma por la cual el hombre, al querer ser Dios, no quiere que Dios (un Dios distinto de él) exista. De aquí aquello que Scheler llamó «el ateísmo postulatorio»: Dios no puede existir si es que el hombre existe, libre, divino. «Si Dios existiera, yo no podría resistirlo; luego Dios no existe.» Es la libertad del hombre divinizado (su Voluntad de poder, en la doctrina de Nietzsche) lo que llevaría a la muerte de Dios. Por ello, el Papa puede decirle a Zarathustra: «Algún Dios dentro de ti es el que te ha convertido a tu ateísmo».

Éste es el camino de la Teología bíblica que, del modo más expeditivo, quedaba abierta también, al parecer, a la Filosofía de la religión cristiana. Aceptando en principio la identidad entre la filosofía y la teología dogmática, podría contemplar tal identidad desde el Dios tradicional. En el fondo, se trataría de «bautizar» a Hegel, o incluso a Nietzsche. Aun cambiando totalmente de sentido, lo cierto es que todos los conceptos filosóficos modernos pueden ser retraducidos recorriendo hacia atrás el camino que Hegel, o Nietzsche, habrían recorrido hacia adelante. (El Espíritu de Hegel, el Ateísmo de Nietzsche —incluso la Nada de Heidegger—, deberían desaparecer literalmente cuando se mantiene el Dios trascendente; pero siempre es posible jugar a dos barajas reclamando el ateísmo y, a la vez, la fe; reclamando la «angustia existencial» y, a la vez, la «esperanza», etc.)

Entre los teólogos protestantes de tradición luterana (Barth, Gogarten, etc.), el «bautismo» de la Filosofía de la religión, tiende a teñirla con una coloración «trágica», pues el «hacerse Dios» o el hacerse superhombre, serán vividos como empresas imposibles. Entre los teólogos católicos, ese «hacerse Dios» puede ser vivido, siguiendo la etimología, entusiásticamente, con el mismo «entusiasmo» que lo vivió Santo Tomás, desde la Teología dogmática. Porque ahora se llevará a cabo el programa de incorporación sis-

temática de contenidos masivos de la filosofía hegeliana o nietzscheana, a la esfera de la Teología dogmática o fundamental. Karl Rahner se ha destacado, en el terreno de la Teología dogmática, en la ejecución de este programa, con su doctrina del *existencial sobrenatural*. Xavier Zubiri se ha destacado por su intento de llevar a cabo la recuperación ontoteológica de la Filosofía de la religión antropológica, con su doctrina de la «religación».

La confrontación entre el concepto de *religación* de Zubiri y el concepto de *existencial [existenciario] sobrenatural* de Rahner, precisamente en tanto se mueven en planos distintos (filosófico y teológico-dogmático respectivamente), reviste un gran interés. Pues a través de esta confrontación nos es posible advertir la presencia de una misma, o similar, estrategia de utilización de ideas filosóficas disponibles (Santo Tomás, Kant, Heidegger...) Más aún: el análisis de los procedimientos que Rahner utiliza para habilitar conceptos que permitan formular la peculiar conexión que pretende establecer entre lo sobrenatural (la Gracia) y la naturaleza humana tiene, si cabe, y paradójicamente, más interés filosófico (al menos para una Filosofía materialista), que el análisis de la idea zubiriana de religación (pese a que esta idea se mantiene en el terreno filosófico). Se puede afirmar esto siempre que se acepte la analogía del problema de la conexión entre la Naturaleza y la Gracia (lo sobrenatural), y el problema de la conexión entre la Naturaleza y la Cultura. En efecto, desde este supuesto, los diferentes esquemas de conexión entre la Naturaleza y la Gracia propuestos por las diversas escuelas teológicas (la de tradición pelagiana, el dualismo escolástico, las concepciones de la llamada «nouvelle Theologie», Lubac y el llamado «Anónimo», la posición del propio Rahner...), resultan ser coordinables con los diferentes esquemas de conexión entre Naturaleza y Cultura propuestos por las diversas escuelas filosófico-antropológicas (sociobiología naturalista, historicismo, emergentismo...) El tragicismo teológico protestante (Barth, Gogarten), tiene su paralelo, por ejemplo, con el tragicismo antropológico (la lucha de la Naturaleza contra el Espíritu, o la lucha de la cultura contra el hombre, o la del Espíritu contra la vida: *Der Geist als Widersacher der Seele*, publicado por L. Klages en Leipzig, 1929).

A nuestro juicio, tanto el concepto de la religación metafísica, como el concepto del existencial sobrenatural, presuponen la fe cristiana. Pero mientras que la Teología fundamental, por ejemplo, acepta explícitamente su punto de partida (la Revelación, la Fe) y

regresa hacia «artefactos» filosóficos (F'), o científicos, por medio de los cuales las premisas de fe puedan quedar racionalmente coordinadas (no reducidas o racionalizadas), la Filosofía pretende partir de un análisis filosófico para, en su *progressus*, delimitar una configuración o «artefacto» F tal, que se adapte a la creencia «como el guante a la mano», a fin de que esa creencia quede racionalmente recubierta. Es obvio que no es necesario que F' sea idéntico a F y, de hecho, en nuestro caso, el artefacto F', no es idéntico al artefacto F. Pero ello es precisamente lo que hace interesante la constatación de la similitud de estrategias que conducen a F', y las que conducen a F.

El problema de Zubiri, diríamos, es el de habilitar conceptos que permitan dar cuenta filosófica de cómo la naturaleza humana, finita y temporal (la que consideran las ciencias biológicas, antropológicas, históricas) se encontraría ontológicamente, sin embargo, «en presencia de Dios» o, al menos, en disposición o apertura a la presencia del poder divino (cuya acción concreta, a través de Cristo, se manifestará en su momento al creyente). El problema de Rahner es encontrar conceptos que permitan «poner al descubierto» de qué modo la naturaleza humana, aun siendo espiritual, pero inserta en un orden natural puede, sin embargo, recibir lo *sobrenatural*, no como un mero «adorno postizo», o como un «piso sobreañadido» (como una super-estructura, en lenguaje marxista), sino como una determinación que, de algún modo, esté arraigada en la misma naturaleza. Estos problemas, así planteados, dan ciento y raya al problema de la cuadratura del círculo. ¿Cómo es posible que el Fundamento absoluto esté, sin absorberlo, determinando a un ser que está constituyéndose como una realidad finita?, ¿cómo es posible que lo Sobrenatural esté presente, sin anegarlo, en el ser mismo de lo que se ha declarado natural? A nuestro juicio, no es posible de ningún modo; pero los procedimientos de la Filosofía sirviendo a la Teología, o los de la Teología ordenándose a la Filosofía, pueden intentar abrir esta posibilidad según modos muy semejantes.

He aquí cómo procede Rahner (utilizamos nuestras propias coordenadas; no disponemos de espacio para justificar filológicamente la fidelidad de la interpretación, y nos arriesgamos ante los especialistas). Trata de evitar, tanto el dualismo sustancialista de cuño escolástico tradicional (natural/sobrenatural), como el reduccionismo (sobre todo, el ascendente —la reducción de lo natural a lo sobrenatural— aunque, sin duda, también el descendente, la

reducción de la Gracia a la Naturaleza). Por lo demás, el dualismo sustancialista corresponde a los dualismos según los cuales, en Antropología, la cultura es entendida como un reino irreductible, sobreañadido a la vida zoológica del primate humano (Rickert, Cassirer); el reduccionismo descendente en Teología se corresponde al naturalismo propugnado en nuestros días, por la Sociobiología de Wilson; el reduccionismo ascendente, se corresponde con el historicismo («el hombre no tiene naturaleza sino historia, de Dilthey, Ortega). Y no es fácil decidir siempre si un reduccionismo dado es ascendente o descendente: el modernismo, en la *Pascendi*, era condenado como reduccionismo descendente (la «inmanencia vital»); pero los modernistas no querían reducir hacia abajo, sino ver, en la propia vida, la presencia de Dios. El pelagianismo suponía una concepción dualista, por cierto, fácilmente aproximable al reduccionismo descendente: el pecado no destruye la naturaleza, y no por desprendernos de la cultura dejamos de ser hombres. Pero el dualismo no implica pelagianismo. El «dualismo sustancialista» implica, eso sí, una concepción de la naturaleza humana, como esencia autónoma y perfecta que recibe ulteriormente de Dios el don de la Gracia. Lo que, entre otras cosas, equivale a reconocer la legitimidad de que los hombres prescindan de toda revelación positiva, que les es añadida, y se dispongan a mantener su vida en el horizonte de la Tierra, en el que podrán alcanzar íntegramente su libertad y su dignidad. Evidentemente, los esquemas dualistas no satisfacen los contenidos del cristianismo, no descubren sus misterios, sino que los encubren aún más. Pues, entre otras cosas, el cristianismo es el dogma del pecado original y este dogma no se compagina bien con la tesis de una naturaleza humana autónoma y perfecta. Pero tampoco es posible prescindir de toda naturaleza humana, y menos hoy, cuando el desarrollo de las ciencias biológicas, sociológicas e históricas, nos demuestra que los hombres están sometidos ampliamente a una legalidad «mundana», ligada al cuerpo natural, próxima a la legalidad que preside las sociedades animales. Lubac y el llamado «Anónimo» —después de una crítica ampliable al dualismo—, intentan resolver la cuestión negando la naturaleza pura y declarando como constitutivo del ser o esencia del hombre, el deseo absoluto de lo sobrenatural, su ordenación intrínseca constitutiva a la visión beatífica. Pero es evidente que este camino que parece, en principio, un reduccionismo ascendente, puede simultáneamente desempeñar las funciones de un reduccionismo descendente. De

hecho, Rahner subrayará alguna vez que si el deseo de beatitud es constitutivo de la naturaleza humana, habría que concluir que este deseo no es sólo sobrenatural, sino natural (es decir, desde nuestras coordenadas, estaríamos ante un reduccionismo descendente). El deseo de beatitud, ha de ser sobrenatural. Pero, ¿significa esto que haya de entenderse como sobreañadido a la naturaleza humana? No, pues ésta no ha de entenderse solamente como una esencia que haya tenido que ser creada, previamente, al don de la Gracia —como tampoco la creación de un ente cualquiera presupone un sujeto al que se le dé existencia. Rahner, desde nuestras coordenadas, procede de un modo similar al modo como procede la doctrina de la *anamórfosis* en la explicación de la transformación (no emergente) del primate humano en «ser cultural». Se trata de resolver, si es posible, la supuesta naturaleza y sus elementos, a fin de intentar refundirlos, de un modo adecuado, en el estado terminal del que habíamos partido. Rahner procede a negar la naturaleza humana como algo que haya existido en estado puro alguna vez. Es preciso, dice, partir del hombre en su estado de inserción en lo sobrenatural (diríamos nosotros: en la vida histórica, cultural). Entonces, remitiéndose globalmente a la causa eficiente (Dios), Rahner dirá que todo lo que por causalidad eficiente procede de Dios, puede ser natural respecto de alguna criatura, siendo lo sobrenatural, lo que se refiere sólo a la autocomunicación divina en el hombre (algo que tiene que ver con una causalidad cuasi-formal). Si no nos equivocamos, Rahner recorre el mismo camino que recorrió Fray Luis de León en su comentario, de los nombres de Cristo, al nombre *pimpollo*. Lo que, en el terreno antropológico significaría: que es imposible tratar de derivar la historia de la cultura a partir del primate humano, sin por ello tener que considerar a la cultura como descendiendo (aleatoriamente) de lo alto, o emergiendo (aleatoriamente) de lo más bajo; simplemente habrá que regresar más atrás del primate humano, hasta determinar causas eficientes o cuasi-formales adecuadas.

Rahner, por supuesto, no se orienta por estos paralelos antropológicos, sino que acude a fuentes ontológicas: por un lado, las del tomismo clásico (la teoría de la *Potencia obedencial*), y por otro, a la filosofía existencial. Así pues, Rahner encuentra que ese *deseo de lo sobrenatural* que, sin ser una «determinación debida» de la naturaleza humana (pues es gratuita), es connatural y constitutiva suya (no sobreañadida), cuando se la considera en su globalidad efectiva, existente, histórica, es un *existencial del hombre* (en

el mismo sentido en el que el *ser-para-la-muerte* de Heidegger, se dice que es un existencial del *Dasein* —*Das existential*, en cuanto contrapuesto a *Das existentielle*). Y así, Rahner propone el concepto de existencial («existenciario» en la traducción española de *Sein und Zeit*, de Gaos), como suficiente para «descubrir» el modo, según el cual, lo sobrenatural está inscrito en la propia realidad del hombre, como «...Das zentrale und bleibende Existential des Menschen wie er wirklich ist» (*Orientierung*, 14, 1950, p. 114).

Zubiri, por su parte, también trata sin duda de evitar el dualismo —ahora manifestado como dualismo entre la Ciencia y la Filosofía, la razón biológica o histórica, y la razón metafísica, capaz de «demostrar la existencia de Dios» como término que hubiera de sobreañadirse al horizonte del hombre ya constituido en sus estructuras biológicas o históricas. Sobre todo, Zubiri quiere evitar el reduccionismo, el reduccionismo de la razón finita a la razón metafísica, es decir, en este caso, el ontologismo. Zubiri, recurriendo a conceptos de Kant, tal como fueron remodelados por Heidegger (lo «constitutivo trascendental»), habilitará, *ad hoc*, el concepto de «religación». Así pues, mientras la obra de Rahner, o afines, se mantiene dentro de un horizonte teológico dogmático (que también nos interesa por sus paralelos con la Antropología filosófica), la obra de Zubiri (sin ocultar su referencia a la fe cristiana), quiere mantenerse en el terreno estrictamente filosófico, y es aquí donde tenemos que analizarla. Pues la teoría de la religación metafísica significa, sobre todo para nosotros, un intento voluntarioso de mantener la concepción de la religión en función de Dios, a través de la idea de la religación metafísica, sobreentendiendo, además, que esta concepción es la única concepción filosófica posible de la religión. Desde nuestras coordenadas, ello equivale a defender la tesis según la cual, la Filosofía de la religión se encuentra implantada en el horizonte de las religiones terciarias, aunque sin dar a esta implantación el sentido dialéctico que nosotros hemos propugnado en *El animal divino*. El punto de vista de Zubiri contempla la idea de religión como algo que ha de definirse en el contexto de la idea del Dios terciario. Dado que nuestra perspectiva es diametralmente opuesta —desde ella son las religiones terciarias las que han de ser filosóficamente entendidas desde las primarias y secundarias—, parece necesario comenzar examinando críticamente la teoría de la religación metafísica en el contexto general de la Filosofía de la religión. En la cuestión 2.ª, antes expuesta, nos ocupamos de la teoría de la religación a título de

ilustración del concepto, previamente esbozado, de una filosofía capaz de desarrollarse en función de determinadas creencias. Ahora nos atendremos al análisis de la teoría de la religación metafísica en el contexto de la misma Filosofía de la religión, tratando de demostrar cómo esta idea de religación metafísica (al margen de su eventual inconsistencia filosófica) no tiene capacidad para asumir las funciones de principio atribuibles a una Filosofía de la religión. Sería preciso restituir la idea de religación a sus quicios ontológicos, si es que ella quiere ser utilizada, y aun reivindicada por una Filosofía positiva de la religión. Es obvio que lo que digamos ahora está, en cuanto al fondo de la cuestión, estrechamente ligado con lo que dijimos arriba (en la cuestión 2.^a); pero la perspectiva es diferente. Por decirlo así, si en la cuestión 2.^a nos ocupamos de la religación en su sentido metafísico, desde la perspectiva genérica del análisis de la debilidad originaria de los procedimientos de una filosofía escolástica (la religación era allí un ejemplo de estos procedimientos, y podrían haberse escogido otros, como la idea de persona, de alma, o de sustancia), en esta cuestión 5.^a nos ocupamos de la religación metafísica desde la perspectiva específica de una Filosofía de la religión. Nuestro propósito de ahora es analizar críticamente las capacidades de esta idea, en orden a la construcción de una Filosofía de la religión. El examen crítico de esta idea —la idea de religación— comportará también, como conclusión, una fortificación de la tesis crítica (respecto de las religiones terciarias y de la autoconcepción de la religión que lleven asociadas) de la inexistencia del nexo, entre la idea de religión y la idea de Dios.

2

Crítica de la teoría de la religación metafísica

1. La doctrina de la religación, construida por Zubiri, podría considerarse, desde una perspectiva genética (según dijimos al final de la cuestión 2.^a), como un doblete o réplica obtenida a partir de la doctrina kantiana de la apercepción trascendental que el propio Zubiri menciona (si bien a título de mera ilustración de su propia construcción). La clave de la doctrina kantiana, condensada en su

famosa *Lehrsatz* del final de la Lógica trascendental, reside en el establecimiento de la conexión necesaria entre la conciencia pura (aunque empíricamente determinada) de mi propia existencia subjetiva y los objetos exteriores dados en el espacio (*Dass bloss, aber empirische bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir*). Lo que hace Zubiri podría reducirse a los siguientes pasos: sustitución de «conciencia de mi existencia» (*Dasein*) por «persona» (que, además de la conciencia, incluye voluntad, sensación, cuerpo...), sustitución de «espacio de los objetos» por Dios (o, con más cautela, por *ente fundamentante*, o bien por Poder último de lo real). Procederá a continuación a postular la interposición de una conexión trascendental entre los términos sustituyentes, paralela a la que Kant estableció entre la conciencia y los objetos del espacio-tiempo. A esta conexión, así postulada, es a lo que Zubiri llamará «religación». Siguiendo el molde kantiano podremos decir, por ejemplo, que así como los objetos (apotéticos) del espacio-tiempo no son algo sobreañadido (tras su re-presentación) a la conciencia, sino que son constitutivos de ella, tampoco la deidad, o el Fundamento, será algo sobreañadido a la persona, sino constitutivo de la misma; y así como el mundo exterior no puede considerarse como contenido de una tesis demostrable (puesto que su presencia está presupuesta en toda la demostración), del mismo modo, la deidad no será algo que pueda ser demostrado, puesto que ella está presupuesta en toda demostración (que tampoco, por lo demás, se rechaza). Esto último recuerda, a su vez, la célebre tesis kantiana sobre el argumento ontológico, en cuanto presupuesto por los demás argumentos disponibles para demostrar la existencia de Dios, el cosmológico y el teológico. Además, la manera de *poner* esa deidad (como trascendentalmente vinculada a la persona), se aproxima bastante al argumento ontológico, tal como lo exponen los ontologistas, especialmente Maret, Rosmini o el padre Gratry. Pero (se diría) Zubiri no quiere recaer en una posición que ya había sido condenada por Roma. Se apresurará, por tanto, a aclarar que su tesis no significa que «tengamos experiencia de Dios en sí mismo», sino, a lo sumo, la experiencia de Dios como *Ser fundante* (o como *poderosidad*, dirá años después). Por lo demás, a lo largo de la ejecución de este doblete de Kant, Zubiri tendrá ocasión de incorporar con facilidad muchos elementos de la Fenomenología de Husserl, o de la filosofía existencial, puesto que estas filosofías eran, a su vez, en gran medida, no ya réplicas cuanto re-peticiones

(como dice el mismo Heidegger) de Kant. Citemos el concepto de «intencionalidad» de Husserl, o el concepto de «ser-con-los-otros», o el de «ser-en-el-mundo» de Heidegger (Zubiri: «Existir es existir "con"» —con cosas, con otros, con nosotros mismos. Este «con» pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo). Pero Zubiri, precisamente por estar refiriéndose, no ya a las cosas del mundo empírico, sino a una deidad o ser fundante respecto del cual, el hombre, la persona, estaría *viniendo* continuamente (como dice en su artículo primerizo), ya no tiene por qué apreciar en ese «estar fundado» el matiz del famoso «estar arrojado» existencialista, sino que, por el contrario, podrá ver en ese *estar viniendo* la realidad de un «apoderamiento» que me acoge, me cobija, me *religa*. Si utilizásemos la distinción entre el *estar* y el *ser* propia del español, cabría acaso exponer fielmente la idea de religación de Zubiri diciendo que la persona *no está religada* (como está obligada), sino que *es religada*, su ser es *religación* (no *arrojamiento*).

Y, por supuesto, como también hemos dicho, Zubiri está utilizando, aunque no se refiera explícitamente a ello, elementos importantes de la filosofía tradicional. Sobre todo estos dos: la idea de *actualización* (de supuestas virtualidades o potencialidades) y la idea de *relación trascendental*. Pues el concepto de relación trascendental (si nos atenemos a la versión que de él nos dio Francisco Suárez), es una relación *secundum esse* y no *secundum dici*, es una relación que no se circunscribe a la categoría estricta de relación, puesto que «vaga» por todos los predicamentos. Por ejemplo (Suárez, *Disp. met.*, 47, III, 11, etc.), será trascendental la relación de inherencia aptitudinal del accidente a la sustancia; pues ella afecta a la acción, en cuanto se refiere al paciente, a la cualidad en cuanto inclinación y propensión del grave al lugar medio, o a la ciencia, en cuanto se refiere al objeto. (Precisamente aquí, encontramos el paralelo escolástico más cercano a la de *apercepción* de Kant); pero, sobre todo, afecta a todas las sustancias finitas (y éste sería el paralelo más cercano a la idea de *religación metafísica* trascendental), puesto que éstas son criaturas, efectos creados y conservados en cada millonésima de segundo, y en todo su ser (esencia y existencia) por la Causa divina. Aquí, además, podemos ver un punto de intersección muy profundo entre la trascendentalidad de la tradición escolástica —lo que «vaga por todas las categorías» y no ya sólo a título analógico distributivo, sino a título analógico atributivo, con la causalidad divina como primer analogado—, y la trascendentalidad de la conciencia en la filosofía kantiana —que

también «vaga» por todas las categorías y formas *a priori* de la sensibilidad, que «antecedan a la experiencia y la hacen posible».

Tocamos con esto, un punto de la mayor importancia en el contexto de nuestra presente cuestión: la trascendentalidad, desde la cual se nos define la religación metafísica, respecto del *ens fundamentale*, ¿no afecta intrínsecamente a todo ser fundamentado y no sólo al hombre, o a la persona humana? Zubiri parece reconocerlo así: «La religación no es algo que afecta exclusivamente al hombre, a diferencia y separadamente de las demás cosas, sino a una con todas ellas». Lo que no parece es haber reconocido también las consecuencias (de las que nos ocuparemos más tarde).

No estará de más, una vez establecidos estos precedentes kantianos, puntualizar que la construcción de la doctrina de la religación es, en todo caso, enteramente heterodoxa respecto de la filosofía crítica. Y lo es en un sentido, paradójicamente, que habría que llamar prekantiano (metafísico). Es como si el teorema de la *Crítica de la razón pura* se hubiese tomado como molde para reexponer un teorema dogmático, en el sentido de Kant, es decir, metafísico. En efecto, la *Crítica de la razón pura* concluye precisamente declarando las ideas de Alma, de Mundo y de Dios, como ideas «segregadas» por la Razón pura (cuando está dejando al margen las referencias empíricas, «gira» sobre sí misma en sus silogismos categóricos, hipotéticos o disyuntivos, respectivamente). Unas ideas mediante las cuales, dice Kant, se lleva a cabo una totalización de las experiencias: la totalidad de las experiencias de los órdenes más heterogéneos: relativas al sujeto, mediante la idea de Alma; la totalización de la serie de condiciones fenoménicas, mediante la idea de Mundo; y la totalización de todos los conceptos posibles mediante la idea de Dios, «ideal de la Razón». Pero estas totalizaciones de las experiencias, no constituyen, a su vez, una experiencia y, por consiguiente, la tendencia a poner como existentes al Alma, al Mundo y a Dios, es sólo una «ilusión trascendental». Es cierto que en la *Crítica de la Razón práctica*, Kant reexpone el significado de estas tres ideas de forma tal, que su mera función regulativa (que tiene lugar, desde luego, al margen de la cuestión de su existencia) aparece ahora determinada como constitutiva del objeto de la razón práctica, el *Sumo Bien*. Y, de este modo, se postulará la realidad del Alma como sustancia indestructible; se postulará la realidad del Mundo como campo de la libertad, y se postulará la realidad de Dios, como garantía del orden moral. No entramos en la cuestión de la interpretación semántica

de estos postulados (el postulado de la inmortalidad del alma no tendría por qué ser entendido al modo del espiritualismo, sino, por ejemplo, como expresión de la característica in-finita de un orden segundo genérico; cuando el postulado del Mundo, podríamos referirlo a la totalización de los fenómenos, primogénicos, y el de Dios, a la unidad de las relaciones terciogénicas implicadas en el orden moral). Pues cualquiera que sea la interpretación semántica, lo que nos importa es reconocer que los postulados prácticos kantianos, tal es el «giro copernicano», ponen al orden moral práctico como *fundamento* de las ideas trascendentales —como si este orden fuera el *ens fundamentale*. Tras la crítica kantiana, habría que decir que el hombre pone estas ideas (en particular, la idea de Dios) como fundamento de la ley moral, pone a Dios, como *ens fundamentale* de la persona (identificada con su conciencia moral). La doctrina metafísica de la religación pasa por alto, según esto, la crítica de la razón, para recorrer, en sentido contrario, el camino crítico de Kant, recayendo, por tanto, en las posiciones de la metafísica escolástica, prekantiana.

2. Hemos considerado (en la cuestión 2.ª) la teoría de la religación metafísica, como ejemplo de construcción, internamente inconsistente, por motivos genéricos. Nos corresponde ahora aplicar este análisis genérico al contexto específico de la Filosofía de la religión. Tratamos, así, de calibrar el alcance teórico, gnoseológico, que la doctrina de la religación metafísica puede tener en el conjunto de los problemas que constituyen el campo estricto de una Filosofía de la religión, tal como entendemos las responsabilidades propias de esta Filosofía (a las que nos referiremos en la cuestión 11.ª).

Las pretensiones de la doctrina de la religación metafísica son obvias: constituirse en el centro, o doctrina central, de una verdadera Filosofía de la religión que, además, sea Filosofía verdadera. Esto supuesto, es decir, aceptando hipotéticamente tal pretensión, esto es, suponiendo que la doctrina de la religación fuera el centro de la verdadera Filosofía de la religión, vamos a proceder, en nuestro análisis, tanto regresivamente (estableciendo las premisas que sería preciso introducir en Filosofía de la religión para que ese centro se mantuviese como tal), como progresivamente (determinando cómo consecuencias derivadas de esa doctrina debieran ser consideradas como contenidos de la Filosofía de la religión de referencia). Nuestra estrategia crítica prevé que, tanto las premisas de esas doctrina central, como sus consecuencias ineludibles, sellan

por completo el campo de la Filosofía de la religión, o simplemente lo hacen intransitable, desde un punto de vista filosófico. Anticipando y resumiendo el resultado de nuestra crítica, diremos que la doctrina de la religación metafísica, no puede ser tomada, no ya como centro de una Filosofía verdadera de la religión, sino ni siquiera como un ensayo de la verdadera Filosofía de la religión. La doctrina de la religación metafísica no es, sencillamente, una Filosofía de la religión, sino la ideología (nematología, o teología escolástica) característica de las religiones terciarias. Por decirlo en términos aún más precisos: la doctrina de la religación metafísica es, antes religión —religión terciaria prolongada como Teología natural— que Filosofía.

1) Crítica a la doctrina de la religación metafísica, en función de las premisas de esta doctrina.

Me limitaré a las dos más importantes premisas que, sin duda, están a la base de la doctrina de la religación metafísica: la premisa sobre la existencia de un *ens fundamentale* de naturaleza divina, y la premisa según la cual este *ens fundamentale* de naturaleza divina, es el correlato de la relación trascendental implicada en la religión. Es evidente que si la primera premisa, o la segunda, o ambas, son rechazadas, la doctrina de la religación metafísica quedará minada en sus propias bases.

A) La premisa primera nos pone, desde luego, ante el primer punto de la Teología natural: *¿Existe Dios? (¿An sit Deus?)* Es tesis común, entre los escolásticos, que la Teología natural tiene que demostrar su propio «objeto» —salvo que se diese por inmediatamente evidente, según diversos grados de claridad, incluyendo aquellos a los cuales nos dan acceso las pruebas basadas en planteamientos semiontologistas. Es, por tanto, imposible tratar de desentenderse de la cuestión de las «pruebas de la existencia de Dios», una cuestión que, en cualquier caso, pertenece a la Teología natural (a la Ontología), más que a la Filosofía de la religión. Solamente en el supuesto de que estas pruebas no prueben, es decir, en el supuesto de que la Teología natural sea una disciplina sin objeto, podríamos considerar las pruebas incorporadas a la Filosofía de la religión (por ejemplo, como un momento de la crítica de las religiones terciarias).

Como no corresponde a este lugar la discusión de estas pruebas, tendremos que limitarnos a presuponer, como un lema, la inanidad de las mismas (nos referimos, tanto a las cinco vías, como a las diferentes versiones del argumento ontológico, desde la ver-

sión de Leibniz, hasta la de Malcolm). No pretendemos quitar todo valor a estas pruebas, que son muy diferentes entre sí, como si fueran meros sinsentidos, o simples sofismas. Desde nuestro punto de vista, lo que necesitamos es constatar que el Ser, o el Fundamento del ser, al cual, tanto las pruebas *a priori* como las pruebas *a posteriori* apuntan, no tiene por qué ser un ente de naturaleza personal, dotado de conciencia o de voluntad. El Ser necesario de la tercera vía tomista ¿por qué tendría que ser determinado como consciente? Más aun, lo que nosotros negamos es que ese «fundamento de fundamentos» pueda siquiera ser, según su concepto, una entidad de naturaleza consciente o personal, dado que la conciencia, o la personalidad, son «figuras» del ente finito, y cuando se desarrollan fuera de todo límite, cuando se desmesuran, desaparecen —como desaparece, o se desfigura, la figura de la circunferencia en el momento en que su radio se hace infinito. Nicolás de Cusa, que conoció perfectamente este proceso dialéctico, no quiso sacar sus consecuencias, asumiendo voluntariamente la contradicción y tomándola precisamente como cifra de la idea de Dios, en un acto —para decirlo con palabras de Sartre— de *mala fe* intelectual. La posición de Nicolás de Cusa no ha de confundirse, sin embargo, con la otra alternativa dialéctica que habría sido ya abierta por Aristóteles: la concepción de ese *ens fundamentale*, el Primer motor-Acto puro, como «conciencia de su propia conciencia». Pues, teniendo en cuenta que fue el propio Aristóteles quien negó, explícitamente, que la conciencia absoluta, tuviese conocimiento del mundo o de los hombres, cabe interpretar objetivamente (al margen de cuál fuera la intención de *su mente*) la construcción de Aristóteles, como un procedimiento dialéctico característico, mediante el cual se está formulando, en forma afirmativa, un contenido que es pura negatividad, la clase vacía (como ocurre en las ciencias formales cuando se define la clase vacía como la intersección de clases disyuntas, es decir, de las clases definidas por la ausencia de toda intersección mutua).

La idea de un ser que es «pensamiento de su propio pensamiento» es, literalmente, la forma dialéctica límite de negar que el Acto puro sea un ser pensante, de negar que sea Dios. Es decir, es la formulación positiva del límite del teísmo, la formulación misma del ateísmo, como ya hemos dicho otras veces. Desde nuestras coordenadas, la demostración de la inexistencia de Dios, el ateísmo, en el sentido terciario, debe seguir este camino —puesto que otros caminos, por ejemplo, el de Findlay (que parte de la crítica

de la aplicación del concepto de *necesidad* fuera del terreno proposicional: «La necesidad afecta a las proposiciones por lo que está fuera de lugar hablar del ser necesario») suelen entrar en el juego de la Teología natural. En efecto, parecería que está tratándose de impugnar en bloque todo lo que la Teología construye, por ejemplo, el «ser necesario»; cuando de lo que se trata, al menos desde el punto de vista de la Filosofía de la religión, es de impugnar la divinidad de esos contenidos ontológicos afectados por la Teología natural. Además, sólo de este modo, la oposición entre teísmo (terciario) y ateísmo puede mantenerse como posición contradictoria. Ateísmo ya no significará «negar la posibilidad de Dios o de su existencia» en general, sino negar que el *ens fundamentale*, pueda ser llamado Dios. Aquí no cabe, según esto, un reconocimiento racional del agnosticismo, a la manera como todavía lo reconocía Bertrand Russell contra el padre Copleston (en *Por qué no soy cristiano*, Russell negaba la validez de las pruebas de Dios, pero sostenía que no podía demostrarse su inexistencia). Pero tampoco viene a cuento el proponer aquí la negación de la racionalidad del agnosticismo, tal como ha sido desarrollada por Norwood Russell Hanson («*What I D'ont believe*», en la revista católica *Continuum*, v. V, 1967, pp. 89-105). Ante todo, porque Hanson no distingue (es decir, confunde) el Dios de la Teología natural, el Dios absoluto, infinito, y los dioses finitos secundarios (dios secundario es, en efecto, ese Zeus que supone va a aparecerse entre las nubes, acompañado de truenos horribles, el próximo martes después del desayuno). Hanson, por consiguiente, confunde el ateísmo terciario y el secundario. Y el agnosticismo al cual él se refiere, es un agnosticismo secundario («¿existe Dios?», es entendido según el formato lógico de una proposición existencial: «Existe un A que es B»). Esto supuesto, Hanson argumenta, de modo plausible, que cuando no hay razones, ni hay una buena razón para suponer que todavía quedan buenas razones, para afirmar la existencia de un «A que es B», entonces es irracional, gratuito, afirmarlo. Sin duda, se trata de «argumentos de abogado» (la carga de la prueba corresponde al que afirma, no al que niega...), y no de argumentos filosóficos. Y, en todo caso, estos «argumentos de abogado» (es decir, legales, procesales, de discusión), se refieren a los dioses secundarios, finitos, sean antropomorfos (tipo Zeus), sean zoomorfos, como el monstruo del lago Ness, o el unicornio, que el mismo Hanson cita en su artículo. Cuando nos volvemos al Dios terciario, el «argumento de abogado» de Hanson

se disuelve. ¿Cómo mantener que no hay una buena razón para discutir la cuestión del Dios terciario? ¿No son unas buenas razones, precisamente, las mismas religiones terciarias, en tanto son formaciones históricas de una importancia indiscutible y cuya realidad sería ridículo ignorar o menospreciar? Es en el terreno de esas religiones terciarias, en cuya atmósfera respira la Teología natural, en donde hay que situarse para discutir la realidad del agnosticismo, en favor, precisamente, de un ateísmo terciario —o, si se quiere, de un «Dios ateo», para utilizar la fórmula de Unamuno.

B) La segunda premisa es la que afirma la función «religadora», o «apoderante», de ese Dios terciario respecto del hombre, de la persona humana. Es obvio que si damos por retirada la premisa primera, conserva poco sentido el discutir la segunda. Pero supongamos, por hipótesis, que la primera cuestión fuese mantenida. Se trata de ver aquí, en esta hipótesis, que no por ello la segunda premisa podría mantenerse ni, por tanto, la doctrina de la religación metafísica. El argumento central es éste: un ser personal infinito (aun en el absurdo de que fuese consciente) no puede ser «religador» de la conciencia, o de la persona humana. La razón es que la absorbería, anegándola en su infinitud. El «apoderamiento» es absurdo, un mero *flatus vocis*. Como es absurda la posición *extra causas* del efecto de una causa que se supone infinita y personal, y que habría de contener, por tanto, en su conciencia infinita, a todas las conciencias finitas que estuviesen religadas a ella. Que se postule, por vía voluntarista, este absurdo no quiere decir que el absurdo haya desaparecido: permanece «encapsulado» en su propia fórmula («apoderamiento»). Por lo demás, no se trata de un absurdo inaudito que estemos describiendo ahora por primera vez; tiene la figura de un absurdo que ha sido ya conocido, como secreto a voces, en toda la tradición escolástica, pero especialmente en las discusiones sobre «ciencia divina» (¿cómo puede la ciencia divina conocer mis actos libres sin destruir esta libertad?), y sobre la «premonición» física divina (¿cómo puede ser Dios quien determina en acto segundo, mi acción, siendo ésta libre?) Se trata siempre del mismo absurdo vinculado a la posición *extra causas* del efecto, respecto de la supuesta causa infinita envolvente. Construir el concepto de «acto libre causado por Dios» (que lo causa «en cuanto es libre») —o bien: «Relación trascendental del efecto finito a la causa primera que ha creado ese efecto»—, es tanto como construir una fórmula explícitamente destinada a «encapsular» la misma contradicción. Si en vez de hacer estallar esa

cápsula, «desactivamos» la contradicción (causación de lo otro, creación, apoderamiento...), utilizando la fórmula por su «envoltura» positiva («premoción física», «relación trascendental de la criatura al Creador»), es gracias a la influencia de las mismas creencias religiosas en un Dios que, desbordando los límites de las divinidades secundarias finitas, tiende a mantener su núcleo personal, aun a costa de incorporar todas las contradicciones. Según esto, la doctrina de la religación metafísica será, como hemos dicho anteriormente, antes que una doctrina filosófica, un episodio ideológico del desarrollo de las religiones terciarias. Filosóficamente, es decir, en una verdadera filosofía de la religión habría que seguir el camino inverso: solamente probando que el argumento ontológico es absurdo, podremos despejar el horizonte de las religiones positivas, liberándolas de la niebla que sobre ella proyecta la idea del Dios terciario.

2) Crítica a la doctrina de la religación metafísica en función de las consecuencias de esta doctrina en la esfera de la Filosofía de la religión.

La doctrina de la religación metafísica —tal es nuestra tesis—, y al margen de su consistencia interna, es inservible como doctrina capaz de desarrollarse en la forma de una Filosofía de la religión. Podemos resumir las razones en las que apoyamos nuestra tesis de este modo: la doctrina de la religación metafísica prueba (si es que puede probar algo) demasiado, en orden a la construcción de una Filosofía de la religión. *Quid nimis probat, nihil probat*. Y prueba demasiado porque en el momento en que nos dispusiéramos a utilizar la idea de religación metafísica, habría que concluir que todo este finito está religado, y que ningún ente finito puede dejar de estarlo. Ahora bien:

A) Si todo ente finito ha de estar religado (pues evidentemente las razones por las cuales se aplicaba la idea de religación a las personas habría que aplicarlas a todos los entes), y si la religación pretende ser utilizada como fundamento de la religión, entonces habría que concluir que, no ya todos los hombres, sino también todos los animales, todas las plantas y todos los seres inorgánicos, son religiosos, y que las aves cuando trinan, las plantas cuando abren sus flores, o las rocas cuando se derrumban «cantan la Gloria de su Creador», es decir, elevan una «plegaria cósmica», son *religiosos*, por tanto. Sin duda, esta visión tiene una tradición muy arraigada en el cristianismo, sobre todo en sus corrientes franciscanas. Es una tradición que constituye la contrafigura literal del

panteísmo. Pues, aunque ahora todos los seres están envueltos en una atmósfera religiosa, no lo están a título de divinidades, sino a título, por decirlo así, de fieles. Cuando el padre Nürenberg habla de las virtudes sobrenaturales —fe, esperanza, caridad— de los elefantes, no por ello los diviniza; los mete, en cierto modo, en el templo, pero no para situarlos en el altar, sino entre los bancos. En lugar de *panteísmo* habría que hablar de *pansebeia*, y ello sin perjuicio de reconocer las grandes probabilidades de su mutuo entretejimiento.

Ahora bien: la *pansebeia* —o como quiera que se le denomine—, es un fenómeno que la ciencia o la filosofía de las religiones puede considerar como determinación emic de ciertas religiones, pero no como una determinación etic, reconocida por la ciencia o la filosofía (materialista) de la religión. La *pansebeia*, que debiera lógicamente derivarse de la doctrina de la religación metafísica (si ésta se aplicase a la construcción de una Filosofía de la religión) equivaldría a la introducción de un confusionismo caótico entre los materiales estrictamente religiosos y los que no lo son, y obligaría a desdibujar la propia disciplina «Filosofía de la religión», porque ya no sería una disciplina antropológica, sino también geológica, astronómica, botánica, etc.

La doctrina de la religación metafísica, utilizada como punto de partida para la construcción de una Filosofía de la religión, sólo puede desarrollarse mediante dos «saltos mortales», es decir, dos pasos gratuitos que, en lugar de reconstruir internamente los estratos del campo de las ciencias y de la Filosofía de la religión los introduce *ex abrupto*, disimulando la yuxtaposición con la cobertura de una idea metafísica sin capacidad constructora. Nos referimos, en primer lugar, al salto que es preciso dar desde la religación universal genérica (*pansebeia*) —que no puede llamarse religión en sentido antropológico—, hasta la religación personal, la que corresponde a la religación estricta (aunque en un sentido aún genérico abstracto); y en segundo lugar, nos referimos al salto desde la religación personal, hasta las figuras de las religiones positivas (primarias, secundarias, terciarias). El «primer salto mortal» equivale a yuxtaponer al concepto genérico de religación universal, el concepto específico de una religión propia de la raza humana, o de la persona, estableciendo, por ejemplo, que la religación del ente inteligente-sentiente, tendría caracteres específicos (lo que equivaldría a afirmar que la religión tiene varias especies: geológica, botánica, humana) y, a lo sumo, que la religión humana

(la religión natural o personal) es la religión en sentido estricto (lo que sólo podría establecerse en virtud de una simple estipulación arbitraria). El segundo «salto mortal» tendría lugar al pasar de la religión natural a las religiones positivas. Pero ¿acaso es posible pasar del concepto de una religión «personal» a los conceptos de las religiones positivas?

Por lo demás, hay que reconocer que estos «saltos mortales» no se le plantean sólo a un cristiano como Xavier Zubiri. También ha tenido que darlos un musulmán (aunque absolutamente independiente de su paralelo cristiano) como lo es el señor Abu Al'Ala al-Mauduni, cuando en su libro *Los principios del Islam* (Granada, Centro español-musulmán, 1977) comienza informándonos que «Islam» significa, ante todo, sumisión, obediencia entera de todos los seres del universo a la ley de Dios («Islam» se nos muestra así, como una idea de la misma escala que la idea de la «religación metafísica») y que «musulmán» no significa otra cosa que el que posee el «Islam» (traduciríamos: «Musulmán es ante todo aquel ente que está religado a Dios»). Por ello, dice nuestro autor (p. 11): «El Sol, la Luna, la Tierra y todos los demás cuerpos celestes son, pues, *musulmanes*, todo como el aire, el agua, el calor, los minerales, la vegetación, los animales». Y ahora viene el primer «salto mortal» que, desde Granada, da el señor Abu Al'Ala al-Mauduni, el salto desde el «musulmán cósmico» (la *pansebeia*) hasta el «musulmán humano». Un salto dado, sin embargo, punto y seguido de la exposición anterior diciendo: «Todo en el universo [pero ahora este «todo» universal denota anafóricamente la universalidad humana] es musulmán... su lengua incluso cuando, por ignorancia, niega la existencia de Dios, o adora numerosas divinidades, es ahora naturaleza musulmana». El segundo «salto mortal» —el salto desde la religión natural o personal («todo hombre es musulmán») a las religiones positivas estrictas—, se da apelando a la necesidad de hombres *expertos*, *profetas*, en este caso (p. 38), que pueden indicar a los demás «caminos musulmanes» más expeditivos. (Al parecer, en virtud de la libertad, la «musulmanidad» de todos los hombres no garantiza a todos los posibilidad de conocer adecuadamente la tendencia por la que se ven, en todo caso, «apoderados».) Hay una gradación de profetas, y el que pertenece al escalón más alto es, desde luego, Muhammad. Por mi parte, me atrevo a declarar que todas estas cuestiones serán muy respetables y tendrán que ser respetables en un Estado democrático; pero no me parece legítimo considerarlas como filosóficas, ellas son con-

tenidos dogmáticos de una religión, o teología terciarias. Propiamente, son la negación, la parodia de la Filosofía de la religión. Ahora bien: pero la construcción de la idea de *religión* a partir de la idea de *religación metafísica* sigue los mismos pasos que la construcción de la idea de «musulmán» a partir de la idea del «Islam». Ergo...

B) Si todo ente finito está religado (es decir: si todo ente finito es musulmán), ningún ente finito (por tanto ningún hombre) podrá ser religioso (o bien: podrá de ser musulmán). Pero entonces ¿cómo es posible el impío, y en particular, el ateo? Propiamente no es posible. El ateo no sabe lo que dice al afirmar «no existe Dios». En palabras de San Anselmo: el ateo es un *insensato* (*insipiens*). Nuestro autor musulmán viene a decir: el ateo es un *cafre* (un infiel = *kafir*, p. 20). Pero entonces, ¿cómo es posible el ateo? Pues en esta categoría habrá que incluir a todos los hombres que no son religiosos (más estrictamente: que no son fieles de una religión terciaria). De otro modo, el ateísmo, desde el punto de vista de la Filosofía y la Ciencia de la religión, no denota sólo el fenómeno moderno representado por los que, perteneciendo al círculo cultural de una religión superior se han liberado de referencias terciarias, sino que también denota a todas las culturas que sean ateas o incluso religiosas no terciarias. De otro modo, el problema del ateísmo es, para la doctrina de la religación metafísica, el mismo problema implicado en el que hemos llamado «segundo salto mortal»: ¿por qué si todos los hombres están religados, según su específica forma humana, no todos los hombres son religiosos, y por qué las religiones positivas no son todas ellas terciarias? El señor Abu Al'Ala al-Mauduni resuelve la dificultad mediante un contra-modelo *ad hoc*: porque, dice, en virtud de la libertad, el hombre puede convertirse en un *cafre*, en un infiel (aunque es justamente esta posibilidad la que no se comprende). El señor Zubiri, resuelve la misma dificultad, como es lógico, por el mismo procedimiento de la fabricación de un contra-modelo *ad hoc*. Sólo que su teoría le lleva a una formulación todavía más absurda, in terminis: el ateo no es otra cosa sino el hombre *desfundamentado* (vid. *Naturaleza, Historia y Dios*, p. 366). La *pansebeia* de Zubiri se nos aproxima ahora al panteísmo de los krausistas, al «panteísmo moderado» de Salmerón. También Zubiri hubiera podido decir que su doctrina de la religión es una «pansebeia moderada».

Reconstrucción de la idea de religación como religión positiva

(1) Hemos considerado la idea de religación, en cuanto idea metafísica (la «religación metafísica»), como una idea inconsistente según su misma ley de construcción, que resulta de un compromiso entre exigencias que consideramos irreconciliables: Dios y la criatura. Pero no es una idea carente de sentido, por cuanto la idea de religación metafísica puede entenderse, al menos, como el límite de un proceso de construcción de relaciones trascendentales, en el sentido tradicional de la expresión, entre términos dados. La idea de religación metafísica contiene, pues, ciertas características formales llenas de sentido que resumimos en las dos siguientes:

A) Ante todo, la característica de la religación en cuanto envuelve la idea de relación trascendental, de la que ya hemos hablado. Utilizaremos el siguiente criterio de distinción entre una *relación categorial* (por ejemplo, la relación «a la derecha de», o la relación «entre»), y una *relación trascendental*: que mientras en la relación categorial (o predicamental) los términos de la relación se suponen constituidos previamente a la relación (la cual, por así decirlo, se sobreañade a ellos), en cambio, en la relación trascendental, al menos uno de los términos se constituye como tal por la mediación de la propia relación. Este criterio sigue muy de cerca, por lo demás, nos parece, al que utiliza Francisco Suárez, en un lenguaje arcaico («sustancia», «accidente», «naturaleza...»), en su disputa 47, III, 11: «El oficio de la relación predicamental, que es un accidente, es referir formalmente un término a otro, mientras que el oficio de la relación trascendental es constituir la forma o naturaleza causante de algo, o de la que opera de algún modo respecto de la cosa a la que dice «habitud».

Las relaciones trascendentales, precisamente por «vagar» por las diversas categorías (ejemplos escolásticos: es trascendental la relación de la materia a la forma, en la categoría de la sustancia, y en ésta también, la relación de la criatura al Creador; es trascendental en la categoría de la cualidad la relación de la gravedad al lugar medio, etc.), son muy heterogéneas. Manteniéndonos en una perspectiva formal, podríamos clasificarlas en dos rúbricas: simétricas y asimétricas. La relación de «sinexión» es, en principio, simétrica, si sinexión es el nexa necesario y recíproco entre térmi-

nos diferentes (del tipo: anverso/reverso, o yo/tú). La «religación» la entenderemos, inicialmente, como relación asimétrica o, al menos, no-simétrica, puesto que de «A está religado a B» no se sigue que «B esté religado a A» o recíprocamente.

B) En segundo lugar, destacaremos la característica formal de la genericidad de la idea de religación con respecto a la idea de religión, en sentido estricto, antropológico. Si la idea de religación se aplica a las religiones positivas, también puede aplicarse en otras esferas fuera de su ámbito, esferas a las que no es posible atribuir propiamente una coloración religiosa, en sentido estricto.

Estas dos características formales de la idea de religación nos parecen de la mayor importancia en relación con un sistema posible de Filosofía de la religión. Pues partiendo de ellas, la religión podría quedar analizada, en cuanto relación, a partir de una estructura interna (la asimetría trascendental), cuyo contexto, por su carácter genérico, exigirá además su alineación junto con otras determinaciones antropológicas. Estas dos características justifican, a nuestro juicio, la reutilización del término «religación» en Filosofía de la religión.

Pero es obvio, si nos atenemos a las críticas que hemos dirigido a la versión metafísica de esta idea, que tendremos que reconstruir la idea de religación revisando sus mismos contenidos, aun conservando sus características formales. Habrá que detener, en todo caso, la tendencia a desarrollar estas características hasta esos límites suyos, que consideramos inadmisibles. A fin de evitar las aberraciones metafísicas que hemos señalado, la reconstrucción podría proceder del siguiente modo:

A) Ante todo, rectificando el uso del concepto de relación trascendental en su servicio de vinculación de términos infinitos (como puedan serlo el mundo creado y su Creador, o dos atributos divinos). Esta rectificación no nos conducirá a situaciones inauditas. También los escolásticos utilizaban las relaciones trascendentales para expresar conexiones entre términos finitos, por discutibles que fueran sus resultados (acción y sujeto paciente, cuerpo grave y lugar medio). Restringiremos, pues, las relaciones trascendentales reales (*secundum esse*) a un campo de términos finitos y positivos (tipo anverso y reverso de una moneda). Cuando los términos, aunque finitos, no sean concretos sino puramente abstractos (tipo triangularidad y trilateralidad), las relaciones serán consideradas como *secundum dici*.

Entre las relaciones trascendentales asimétricas destacamos la

relación R de sentido entre dos términos ϵ y τ , dados en un plano fenoménico entre los cuales medie un intervalo temporal y tales que ϵ figure como una cierta multiplicidad de partes físicas, y τ sea la razón formal de la unidad entre las partes de ϵ . Si se da la conexión R (ϵ , τ), diremos que τ es el *sentido* de ϵ , como relación trascendental asimétrica. Por ejemplo, la relación de «instrumento-para» puede ser considerada una relación de sentido: el sentido de las tijeras (ϵ) es cortar la tela, el papel (τ), puesto que este proceso da *sentido* a la misma morfología de las tijeras (que perderán su sentido o significado, o su razón de ser, es decir, se convertirían en un sinsentido, cuando se desvinculan de la acción o destino que les es propio, así como se convertirían en un contrasentido cuando se utilizan, por ejemplo, para «cortar el aire»). El *síntoma*, en su acepción hipocrática, es una relación de sentido que nos remite desde una multiplicidad fenoménica (un estado del organismo) a una enfermedad; la relación del significante al significado, en el concepto saussuriano es una relación de sentido, en las condiciones dichas, así como es una relación de sentido, la relación de finalidad (o de teleología inmanente) el sentido de las alas de un ave es volar. O, sencillamente, el sentido de un vector que supone la dirección de la fuerza o del movimiento (en el papel de sujeto ϵ de sentido) siendo τ cada una de sus posibles orientaciones. Redefiniendo la relación de la criatura al Creador en términos de este concepto de *sentido*, cabría decir, que la Causa última (τ), en el sistema ontoteológico tomista, es quien confiere sentido a la conexión de la esencia y de la existencia del ente finito (ϵ).

B) En segundo lugar, rectificando el «radio», también prácticamente infinito (indefinido), del campo de la religación, y evitando que él se extienda a «todas las criaturas». A este efecto, limitaremos el dominio de la relación trascendental asimétrica a la clase de los términos humanos, a los sujetos humanos, a los hombres o, ulteriormente, a las personas humanas (teniendo en cuenta la imposibilidad de identificar «hombres» con «personas humanas»: pues aunque decimos «hombre de Neanderthal», no podemos en cambio hablar de «persona de Neanderthal»). Es evidente que una restricción tal del dominio de una relación, sería gratuita si comenzásemos a entender la religación como relación trascendental de la criatura a su Fundamento. Bajo este respecto, la religación en la ontoteología creacionista, tanto afecta a los seres humanos, como a los que no lo son. Y hemos visto que, partiendo de esta universalidad o genericidad de la relación de religación, es imposible

construir internamente una relación que se aproxime a la escala propia de los fenómenos religiosos positivos, que suponemos se mantienen en el terreno antropológico. En este terreno hay que buscar, por tanto, los *principia media* de nuestra construcción. Y si, partiendo de ellos, regresamos hacia el concepto genérico de una relación trascendental asimétrica, como componente genérico eventual de la religión, no lo hacemos con la pretensión de derivar (en el *progressus*), de esta relación genérica, un concepto filosófico de religión (como ocurre necesariamente con la doctrina metafísica de la religión). Lo haremos únicamente con la pretensión de desbordar la esfera de la religión, mantenida dentro del campo antropológico, mediante la determinación de componentes genéricos que nos permitan coordinar y comparar los fenómenos religiosos con otras determinaciones antropológicas. Con esto, evitaremos una conceptualización de los fenómenos religiosos tal que estos fenómenos pudiesen quedar organizados como si subsistiesen en un círculo aislado sin posibilidad de conexión con el sistema dialéctico de otros círculos de fenómenos antropológicos entre los cuales se desenvuelven los fenómenos religiosos.

Tenemos explicitados, con lo que precede, los requisitos de un concepto positivo de religación, el concepto de una religación finita o positiva que, en cuanto opuesta a la religación metafísica, podríamos expresar por medio de la definición siguiente:

Religación positiva (en cuanto concepto contradistinto al de religación metafísica), es toda relación trascendental asimétrica (que prácticamente, en todos los casos, se comporta como una relación de *sentido* —sin que ello implique que toda relación de *sentido* haya de ser siempre de religación—) cuyo dominio (generalmente coordinable a los términos ϵ) está constituido por los sujetos humanos, tales como son tratados por la Antropología (lo que implica, desde luego, la consideración de su intersección con otros órdenes del reino zoológico) y su codominio (generalmente coordinable con términos τ) por cualesquiera de los términos finitos pertenecientes a las clases que forman parte del «*espacio antropológico*». (Para el concepto de «*espacio antropológico*», remito a *Etnología y utopía*, Júcar, 2.ª ed., Epílogo.)

(2) De la definición precedente cabe obtener, inmediatamente, un criterio interno para la clasificación del concepto de religación positiva, por determinaciones del codominio de la relación (los términos que hemos puesto en correspondencia con los términos τ de las relaciones de *sentido*), mediante la utilización dialéctica del

mismo rasgo constitutivo del dominio de la relación (coordinado con términos ϵ humanos o personales), en tanto que, a su vez, se mantienen en el contexto de otras realidades exteriores al dominio de referencia. Según ello, distinguiremos, por un lado, los términos τ cuando puedan considerarse como contenidos inmanentes al propio campo antropológico, de los términos τ cuando tengan que ser considerados como exteriores o trascendentes respecto de ese campo (aunque, evidentemente, sigan formando parte del espacio antropológico); y, por otro lado, distinguiremos los términos τ cuando ellos sean homogéneos con la característica ϵ del dominio, a saber, cuando los términos de la relación de religación, sean ellos mismos *subjetuales*, es decir, relativos a sujetos humanos o no humanos (lo que no implica que tengamos que apelar a subjetividades concebidas al modo de la psicología mentalista —ésta es la razón por la cual acudimos al adjetivo «subjetual», en cuanto contradistinto del adjetivo «subjetivo»—), de los términos τ , que sean heterogéneos respecto de esa misma característica (por tanto, no subjetuales, «impersonales»).

De acuerdo con estas distinciones obtenemos, por desarrollo, una clasificación de la relación de la religación positiva según los siguientes cuatro géneros:

1.—*Religación del primer género*: la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos (personales, etc.), y términos no subjetuales (impersonales), *etic* o *emic*, pero inmanentes al campo antropológico. Citaremos, como ejemplo tipo, la relación del sujeto humano, a través de sus manos, a las herramientas o útiles culturales, que en cada momento sean constitutivas de su propia subjetualidad. Según esto, la relación del sujeto humano a su herramienta, podría estimarse como una relación de religación («la mano hizo al hombre»). También es una relación de sentido: el sentido de la actividad manual humana (ϵ) puede ser, según esto, la herramienta (τ). No se confunde esta relación de sentido, dentro de la religación, con la relación de sentido recíproca, que, en este caso, no es una relación de religación (el «sentido de la herramienta», es la acción de la mano humana, pero la herramienta no está religada al sujeto humano).

2.—*Religación de segundo género*: la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos y términos subjetuales e inmanentes al campo antropológico, es decir, otros sujetos humanos. Como quiera que la relación de religación la hemos definido como asimétrica, la relación yo/tú, en la medida en que se considere

simétrica, no será relación de religación (aunque sea relación de sinexión). Más cerca de la religación estarán en cambio las relaciones del esclavo al señor, o del niño al adulto.

3.—*Religación de tercer género*: la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos y términos no subjetuales y, además, trascendentes al campo antropológico, es decir, entre términos no humanos. Así la relación entre los hombres y los astros, considerados, no ya tanto por sus efectos gravitatorios —que afectan a los hombres no en tanto sujetos, sino en tanto que son cuerpos—, cuanto en sus efectos moldeadores del mundo *apotético* perceptual de los sujetos humanos, podrán considerarse como relaciones de religación.

4.—*Religación de cuarto género*: la que puede darse por establecida entre sujetos humanos y términos subjetuales, pero trascendentes al campo antropológico, es decir, sujetos no humanos, pero finitos. Ejemplos emic de estas relaciones de religación de cuarto género, las relaciones entre los hombres y los dioses olímpicos ejemplos de religación de cuarto género que consideramos efectivos (y no meramente intencionales), las relaciones de los hombres paleolíticos con los animales mastozoos de los que ellos dependían.

Las relaciones de primer y tercer género se engloban en lo que venimos llamando «*eje radial*» del espacio antropológico; las relaciones del segundo género pertenecen al «*eje circular*» y las relaciones del cuarto género pertenecen al «*eje angular*».

4

Teoría de teorías de la religión en función de la idea de religación positiva

1. El desarrollo de la idea de religación que hemos expuesto en el párrafo precedente, nos da pie para abarcar la enorme variedad de concepciones filosóficas de la religión, tal como han sido propuestas a lo largo de la historia del pensamiento. Y, por descontado, para clasificarlas según criterios muy ajustados, por cierto, a sus propias líneas teoréticas (en sí mismas, y en sus oposiciones mutuas). Puede ser esto una contraprueba —si bien, tomada del terreno gnoseológico (el terreno de las *teorías filosóficas*), más

que del terreno ontológico (el terreno de los hechos, incluso el de las ciencias de la religión)— de que la idea de religación positiva expuesta, a diferencia de lo que ocurría con la idea de religación metafísica, se mantiene en «la escala» de la Filosofía de la religión, y esto era lo que en realidad queríamos demostrar.

2. En efecto, no sólo podemos coordinar los diferentes géneros de religación con concepciones clásicas fundamentales bien definidas (como si la línea directora de cada una de estas concepciones fuese precisamente algún género de religación de los expuestos, y las oposiciones entre estas concepciones se correspondieran con las oposiciones entre aquellos géneros), sino que las mismas reclasificaciones supragenéricas de la religación (por ejemplo, las que regresen a la oposición inmanente/trascendente) son también pertinentes para clasificar las grandes concepciones de la religión que nos ofrece la Historia de las ideas. A efectos de ajuste terminológico, llamaremos «*concepciones culturalistas*» a las concepciones de la religión que proceden como si todas las religiones o, al menos, las religiones consideradas nucleares, pudieran ser reducidas esencialmente al primer género de religación; llamaremos concepciones «*circularistas*» (o humanistas) a aquellas que ponen la esencia, o núcleo, de las religiones en las relaciones entre los hombres; concepciones «*naturalistas*» serán todas aquellas que ven en las religiones positivas, fundamentalmente, la forma de contacto entre los hombres con el mundo de los seres naturales que les rodean y, por último, llamaremos concepciones «*angulares*» de la religión a todas aquellas concepciones que pongan la esencia de la religión en la conducta intencional o efectiva de los sujetos humanos ante otros sujetos no humanos (dioses, demonios, *númenes*). Como caso particular límite de estas concepciones *angulares* podremos poner, precisamente, a las autoconcepciones de las religiones terciarias, en cuanto hablan de la religación a un Dios infinito y personal; puesto que, aun cuando, desde nuestras coordenadas, es imposible que lo infinito sea personal, sin embargo, intencionalmente al menos, lo personal puede tender a ser concebido como infinito.

3. Las concepciones inmanentes (respecto del campo antropológico) de la religión tienen en común la decisión de mantener el núcleo esencial de las religiones positivas en el interior del recinto antropológico, considerando, por tanto, las manifestaciones religiosas que intencionalmente, al menos, pretendan mantenerse en contextos trascendentes a ese campo, como meras apariencias o

fenómenos, o maniobras de la falsa conciencia, episodios de la alienación de la conciencia. Por ejemplo, como resultado de la «proyección» de contenidos antropológicos sobre pantallas cósmicas, astronómicas, o metafísicas («el hombre hizo a los dioses a su imagen y semejanza»). Podríamos caracterizar a las concepciones inmanentes de la religión por la tendencia a tratar el núcleo esencial y verdadero de la religión como algo que se mantiene en el contexto de las relaciones de «lo humano con lo humano».

Es preciso mantener siempre las diferencias, sin embargo, entre el momento cultural objetivo, y el momento subjetual (individual o social) de esta inmanencia, puesto que estas diferencias tienen como correlatos a los dos primeros géneros de religación que hemos distinguido, a la religación de primer género (cultural), y a la religación de segundo género (circular); géneros que, a su vez, podemos poner en correspondencia con dos tipos, en principio bien diferenciados, de concepciones filosóficas de la religión. La necesidad de mantener estas diferencias es una necesidad crítica, dada la posibilidad (que también reconocemos ampliamente) de yuxtaponer ambos momentos, según diferentes formas de compromiso. Pero ya las tendencias a la reducción mutua, de lejana tradición, demostrarían que la línea divisoria entre ambos momentos no es el resultado de la simple clasificación de la religación en cuatro géneros. Así, puede constatarse por un lado, la tendencia a reducir la cultura objetiva a la condición de mera expresión de la subjetividad (la música, por ejemplo, como expresión del sentimiento, lenguaje expresivo; o bien, la consideración de las pirámides como mero reflejo de la estructura jerárquica del Egipto faraónico). Esta reducción, practicada en nuestro caso, equivaldría a dudar de la efectividad de la religación a la cultura objetiva. Se dirá, por el contrario, que es preciso *humanizar* la religión (la cultura), es decir, reducirla al horizonte de la subjetividad. A veces, se predicará la necesidad de destruir la misma cultura objetiva, cuando se la considera como fuente alienadora de la propia conciencia humana (en este sentido caminan muchos movimientos contra-culturales —cinismo, epicureísmo, roussonismo— inspirados, muchas veces, por un ideal religioso, ascético). Pero también puede constatarse la tendencia a reducir (en lo que a la religación característicamente humana concierne) el reino de la subjetividad humana al reino de la cultura humana, considerando el primero como un dominio más próximo a la vida estrictamente zoológica (menos humana, por tanto). La «religación de la cultura», cuando la cul-

tura no se interpreta como mera expresión de la subjetividad (por ejemplo, al modo como Susanne Langer, discípula de Cassirer, afirma que es ilegítimo entender a la música como un mero lenguaje, o simple expresión de sentimientos, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Harvard University Press, 1951, pp. 228-229), sería la más característica determinación del hombre. Tesis que puede mantenerse sin perjuicio de que, con frecuencia, pueda utilizarse el adjetivo «humano» por referencia al momento subjetivo al mismo tiempo que se considera el momento objetivo, como un reino des-humanizado, ya se entienda esta deshumanización como un contravalor («no se ha hecho el hombre para el «sábado»»), ya se entienda como un valor (a la manera del llamado «movimiento por la deshumanización del arte»).

4. Lo que, por nuestra parte, queremos subrayar es la capacidad del concepto de religación del primer género para englobar a un conjunto de concepciones o teorías de la religión, sin duda, muy dispersas (precisamente porque ellas no han recibido una sistematización equivalente a la que encontramos a propósito de los otros tres géneros de religación), pero que están ahí y no pueden ser confundidas con las otras. En este sentido, cabe interpretar como una contraprueba de adecuación de esta clasificación en cuatro géneros (a efectos de la fundamentación de una teoría de teorías de la religión), precisamente su capacidad de agrupar a estas concepciones «dispersas». Se confirmaría lo anterior si tenemos en cuenta la conexión (en la que hemos insistido en otras muchas ocasiones) entre la idea moderna de un «Reino de la cultura» y la idea cristiana de un «Reino de la Gracia». Que la *Cultura* pueda polarizar un conjunto muy disperso de concepciones sobre la religión, se explicaría entonces por la misma génesis de esa idea de *Cultura*.

Para evitar la prolijidad, me atenderé en esta exposición tan sólo a la región de la cultura objetiva que suele ser denominada «arte», y no solamente por razones meramente coyunturales, sino porque es el arte aquella región de la cultura objetiva que, con más frecuencia, ha sido puesta en conexión con los valores religiosos, divinos, o diabólicos («el puente del diablo»). Tenemos que constatar aquí, sin embargo, una dificultad: que muchas veces, la conexión entre la cultura, como arte, y la religión, no se establece inmediatamente, sino a través de los valores *estéticos* (en tanto éstos también podrían ser encarnados por la realidad natural, no

cultural). Desde este punto de vista, parecería más adecuado englobar a los contenidos culturales objetivos y a los naturales (es decir: a los contenidos dados en el espacio *radial* del espacio *antropológico*), a fin de coordinarlos con una «concepción estética de la religión». Esta posibilidad daría un motivo para preferir una teoría trimembre de las teorías de la religión —radiales, circulares, angulares—, a la teoría de los cuatro géneros que estamos exponiendo. En esta línea, podemos referirnos a la construcción que ofreció Eduard Spranger, de la figura de un *homo aestheticus* (*Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, Segunda parte, 3): pues al tipo estético, corresponde un panteísmo, o panteísmo estético. Dios es, para el *homo aestheticus*, la suprema energía ordenadora e informadora, un alma que respira en el mundo mismo. El universo es una armonía, un mar de belleza, tal como, continuando el desarrollo de los pensamientos platónicos, lo han concebido Bruno, Leibniz, Shaftesbury, Schelling, Hobbes, y Goethe mismo. Spranger cita a Schleiermacher («No puede negarse que el análisis de la religiosidad que hace Schleiermacher, en la primera edición de sus discursos sobre la religión, expone un tipo de religión preponderantemente estético»), y a Hölderlin («religión es amor a la belleza»; «lo más bello es también lo más santo»).

Sin perjuicio de reconocer la posibilidad y la realidad de amplias zonas de intersección, a través de la clase de los valores estéticos, entre la religación cultural y la religación natural (cósmica), intersección que habrá tenido evidente influencia en la formación de determinadas concepciones sobre la religión, no por ello dejamos de mantener la diferenciación, entre unos valores estéticos culturales (encarnados sobre todo en los bienes artísticos) y unos valores estéticos naturales. Pues esta diferenciación, puede tener un significado muy distinto también en el momento de disponernos a dar cuenta de la naturaleza de la religión (habría que reconocer, en todo caso, estirpes de religiosidad muy diferentes, aun cuando en ulteriores fases de su desarrollo, pudieran convenir en determinadas cualidades estéticas). La razón principal para mantener la susodicha diferencia es la siguiente: que las concepciones *radiales* de la religión que se mueven en la dirección de la «Naturaleza», no siempre toman apoyo en los valores estéticos. Muchas veces la naturaleza se considera divina, y no precisamente por sus connotaciones formalmente estéticas. En cambio, las concepciones *radiales* de la religión que se mueven en la dirección de la Cultura y, en

particular, del Arte, difícilmente podrían ser desconectadas de sus connotaciones estéticas (sublime, bello, des-graciado, feo). Y esto sin contar que, muchas veces (sobre todo en el Romanticismo), es en el Arte —por contraposición explícita a la Naturaleza—, en donde suelen ponerse las verdaderas virtualidades religiosas de los valores estéticos (el Arte como liberación de la Naturaleza, como manifestación de lo infinito, o de la vida espiritual...)

Por último, y sin perjuicio de sus indudables afinidades, habrá que separar también la interpretación religiosa de los fenómenos culturales y la interpretación cultural de los fenómenos religiosos. Aquella interpretación puede tener lugar, de hecho, en el contexto de una Filosofía de la religión de carácter teológico (correspondiente no ya al primer género, sino al cuarto género de religación). Sea suficiente este testimonio del abate Gaume: «Las artes son hijas de la religión: el artista que no cree en otra vida, que no ve sobre su cabeza un mundo más perfecto que el nuestro en que su imaginación y su alma vayan a buscar modelos y a recibir inspiración, ha muerto ya en esta vida; para él no hay poesía, ni porvenir, ni gloria; la antorcha del genio sólo se enciende en el altar de la fe, y aún durante el Gentilismo, todas las obras maestras de poesía, de arquitectura y de música, son debidas a las inspiración religiosa. Lo mismo sucede en las canciones modernas, con la diferencia de que las obras de arte son tanto más perfectas en cuanto es más divina la religión que las inspira... Las Vírgenes de Rafael, la cúpula de San Pedro en Roma, las catedrales góticas, la música de Mozart, de Pergolesi, de Hayden, el canto del Prefacio, el *Te Deum*, el *Stabat*, el *Lauda Sion*, el *Dies irae*, todos estos portentos y otros mil, son hijos del culto católico... Al culto católico debemos los más hermosos instrumentos de música, el órgano y la campana...» (*El catecismo de perseverancia*, t. VII, 1857, p. 21 y ss.).

Ahora bien, el primer tipo de teorías de la religión (correspondientes al primer género de religación) consistirá, esencialmente, en la tesis según la cual es el desarrollo del arte aquello que constituye el núcleo de la religiosidad más pura y verdadera. Todo lo que no pueda incluirse en este género de religiosidad debiera interpretarse como alienación, como impostura o degeneración del auténtico núcleo. «Somos poetas —escribía Gustav Landauer (*Auf ruf cum Socialismus*, Berlín, sec. edic., 1919)— y queremos desembarazarnos de las imposturas de la ciencia, de los marxistas, de los fríos, de los vacuos y ayunos de espíritu, para que la visión poética, el crear artístico, concentrado el entusiasmo y la profecía, encuen-

tren dónde elaborar, dónde crear y construir.» Desde esta concepción cultural-artística de la religión, podría intentarse la reinterpretación de las religiones positivas como cauces que han hecho posible el desarrollo de los valores estéticos. Es la misma idea del abate Gaume, que hemos citado, aunque recorrida en sentido contrario. Se diría entonces, por ejemplo, que lo verdaderamente valioso de la iglesia romana sería, no ya el habernos conducido a través de la obra de Miguel Ángel en San Pedro hacia la deidad terciaria, sino el habernos llevado desde la deidad terciaria a la Capilla Sixtina.

Dentro de este orden de ideas, cabría reinterpretar, como un ejemplo eminente de concepción artístico-cultural de la verdad de la religión, ciertas ideas de Epicuro. Pues Epicuro después de haber recusado los cultos supersticiosos, sin embargo, aconsejaba a sus discípulos entrar en los templos, no ya para intentar mover, con gesto absurdo, la voluntad de los dioses inmutables, sino para contemplar sus efigies —las estatuas de Fidias, de Praxiteles—, y alcanzar con ello, quizá, el estado de religiosa serenidad que la misma belleza de esas estatuas inspiraría.

En cualquier caso, dentro de las artes, acaso sea la música aquella que con más frecuencia ha sido puesta en relación con ideas de la constelación religiosa —y ello no deja de producir una cierta sorpresa. Sería posible reconstruir, con materiales muy dispersos, pero abundantes y apuntando siempre en la misma dirección, una suerte de «concepción musical de la religión verdadera», concepción que, indudablemente, habría que incluir dentro de las del primer género de religación. Y esto, del modo más eminente debido, sin duda, a la circunstancia de que, entre todas las artes, la música es aquella que tiene menos paralelos en la naturaleza. Las grandes cavernas habitadas por los hombres del Paleolítico inferior, constituyeron un espacio interior, parcialmente visible, en el que puede verse la prefiguración de los espacios artificiales delimitados en época histórica por las catedrales góticas. Pero ¿cuál es el equivalente *natural* de la *Misa en Si menor* de J. S. Bach? La música es, sobre todo, arte temporal, pues el ritmo (como decía Schelling) es la «música de la música». Y sería por ello por lo que la música resultaría ser el arte más lejana de la corporeidad, al presentarnos el movimiento puro (W. G. Schelling, *Philosophie der Kunst*, vol. III, de S. W., Leipzig, 1907, p. 150). Cuando este movimiento puro sea aprehendido (como al parecer lo aprehendía Mozart) sin conciencia de estar ante una sucesión dispersa, sino con la concien-

cia de estar ante una «sucesión simultánea», entonces será también casi imposible no relacionar la música con la famosa definición de la eternidad divina (que en otras ocasiones hemos comparado con el concepto bergsoniano de la *durée real*) debida a Boecio: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

¿Cómo explicar la larguísima y tenaz tradición que pone en conexión la música con la divinidad? Sabemos que esta tradición es pitagórico-platónica, pero la «música de las esferas» no suena. Diríamos que la música de las esferas es un puro «artefacto» teológico. Para que la «religión de la música» —utilizando la expresión de C. Mauclair— pueda tomar la forma de una «religión positiva», serán precisos instrumentos artificiosos de aire, o de teclado, gobernados por «sabias manos», y «a cuyo son divino, el alma, que en olvido está sumida, torne a cobrar el tono y memoria perdida». Beethoven dejó dicho en su testamento, de *Heiligtadt*: «La música es una revelación más alta que la Filosofía». Pero no sólo Beethoven. En nuestro siglo, Arnold Schönberg ha escrito que la música lleva un mensaje profético que revela una forma de vida más elevada, hacia la cual evoluciona la humanidad. Y Ernesto Ansermet ha llegado más lejos (*Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, Neuchâtel, 1961), afirmando que «la ley tonal —cuyo fundamento es la relación de tónica-dominante— es la misma ley ética de la conciencia musical, que no puede ser violada sin destruir la propia conciencia, por lo que la pérdida de este fundamento equivale para la conciencia musical la muerte de Dios».

5. No nos extenderemos en la exposición de la rúbrica «teorías circulares de la religión», asociada al segundo género de religación; dado que esta rúbrica cubre la mitad (por no decir las dos terceras partes) de las teorías sobre la religión que han sido propuestas a lo largo de la historia del pensamiento. Únicamente insistiré en cómo la idea de religación, en tanto es una relación asimétrica, nos orienta a buscar los fenómenos religiosos y, correspondientemente, las teorías sobre ellos, no ya en el contexto de relaciones simétricas (tipo yo/tú), sino en el contexto de relaciones que, aun establecidas dentro del círculo de los seres humanos, impliquen, de algún modo, una asimetría significativa. Por ejemplo, las relaciones entre los *grandes hombres* (en el sentido de Evehemero), y los individuos ordinarios que los han divinizado con el paso del tiempo, o bien, las relaciones del individuo con el grupo social, en el sentido de Durkheim; o, por último, las relaciones entre los indi-

viduos de un pueblo dado y los de otro pueblo victorioso, que ha sometido al primero a la esclavitud o a la servidumbre.

6. La religión, concebida a través de los géneros trascendentes de religación que hemos establecido (la religación *cósmica* y la religación *angular*) nos pone delante de una idea de religión según la cual, ésta se nos da como una determinación por la que los hombres mantienen un contacto real (siempre que suponga que la religión es «verdadera») con entidades reales y distintas de ellos mismos. En cuanto religiosos, los hombres ya no se nos dan ahora como seres que se relacionan «consigo mismos» (a través de relaciones aparentes con dioses o démones), sino como sujetos que se relacionan con seres no humanos, con los cuales ha de suponerse están religados.

Los dos correlatos trascendentes posibles de la religación, en esta nueva hipótesis son, según hemos dicho, los siguientes: o bien los seres naturales, no subjetuales, incluidos en lo que llamamos «Naturaleza» (o «Cosmos») —cuando hablamos del tercer género de religación— o bien, los seres naturales, «personales» o, mejor, subjetuales, incluidos en lo que llamamos «reino de los númenes», cuando hablamos del cuarto género de religación.

Entre estos dos correlatos de la religación trascendente (en servicio de hilo conductor para alcanzar todas las teorías posibles sobre la religión), hay un paralelismo muy estrecho, a efectos del análisis y comparación de las referidas teorías. Porque, tanto el «conjunto de los entes impersonales», como el «conjunto de los entes subjetuales», puede ser tratado, a estos efectos, o bien como multiplicidades de partes heterogéneas y diversas entre sí, y por supuesto finitas, o bien como una totalidad global, dotada de unicidad, e incluso de infinitud. En el primer caso, la religación positiva tiene muchas interpretaciones posibles (aun cuando será necesario demostrarlas); en el segundo caso, la religación ya no puede ser interpretada como religación positiva, sino a lo sumo, como religación metafísica (dado que el término de la relación es in-finito). En cambio, se presentará, por su unicidad, con una apariencia de realidad y apremio mayores. En efecto: de la hipótesis de una religación sinecoide (*sinecoide* es la conexión binaria de un término dado con los términos de un conjunto de alternativas) no podemos inferir la religación efectiva entre el término antecedente y un término determinado del codominio de la relación. Esto deja a la religación como relación indeterminada con respecto a correlatos dados; la determinación habrá de establecerse

por métodos especiales y no apriorísticos. En cambio, si la religación se supone dada entre el hombre y un término único y omniabarcador (el «mundo», o «Dios») que figura, por otros motivos, como real y envolvente, entonces la religación entre el hombre y esa totalidad omniabarcadora (la religación del hombre al mundo, o del hombre a Dios) se nos aparecerá como evidente e ineludible. Pero esta evidencia se reduce a la que corresponde a una petición de principio. En este caso, la petición de una relación entre la parte y el todo que se ha supuesto «envolviendo» a aquella parte, pues esto es tanto como «envolver», a la relación entre la parte y ella misma a través de una totalidad establecida *ad hoc*.

Por estas razones, hemos considerado la religación del hombre a estas totalidades absolutas como un mero caso límite o, si se prefiere, como una forma confusa de la religación positiva. Y ello, sin perjuicio de que, en el plano de las teorías de la religión (más que en el plano de las religiones mismas), estas situaciones metafísicas hayan inspirado, en muchas ocasiones, concepciones de la religión bien conocidas. Así, refiriéndonos a las relaciones con los correlatos no subjetuales, su desarrollo metafísico nos conducirá a la concepción de las religiones como formas de la religación de los hombres con el «Cosmos» (acaso representado por la bóveda celeste estrellada, según la concepción de A. Lang), a la concepción cósmica de la religión. Una concepción que puede equiparse prácticamente con lo que solemos llamar «panteísmo», en todas sus variedades —desde el panteísmo atribuido a ciertas direcciones del estoicismo, hasta el panteísmo que pueda estar disimulado en algunas variedades del «ecologismo» de nuestros días. Pero cuando nos referimos a las relaciones en función de sus correlatos subjetuales, el «desarrollo metafísico» nos conduce, desde luego, a una concepción terciaria clásica de la religión, a la concepción de la religión como «religación del hombre con Dios, en cuanto *ens fundamentale*».

Ahora bien: de acuerdo con lo que hemos dicho, estos desarrollos metafísicos describen, más que a religiones positivas, a filosofías o teologías de la religión. Entre las religiones positivas no encontramos instituciones propiamente religiosas (plegarias, ceremonias, etc.) cuyo ejercicio pueda considerarse referido a estos correlatos absolutos. Solamente un metafísico adorará el «cosmos» —en cambio, en muchas religiones positivas, constatamos la adoración al Sol, a la Luna, o a la alta montaña. Solamente un teólogo adorará el Acto puro, en cambio, en muchas religiones positivas,

constatamos la adoración a las personas divinas, que son positivamente concretas y delimitadas (Zeus, Cristo).

De hecho, las teorías naturalistas de la religión que pretenden apoyarse en las ciencias positivas de la religión, van referidas a contenidos concretos de la Naturaleza (el sol, los astros, etc.), según la llamada «Escuela mitológica de la naturaleza», de F. Creuzer y O. Müller —o, después, la «Escuela panbabilonista».

Finalmente, una teoría de teorías sobre la religión, no puede ser confundida con una doctrina filosófica sobre la religión. Ésta tiene que elegir entre las teorías posibles, ofreciendo los fundamentos de la elección, e impugnando, dialécticamente, los argumentos de aquellas opciones que se hayan abandonado.