

«EL CONFLICTO ENTRE LA RELIGIÓN Y LA CIENCIA»

1

Planteamiento de la cuestión

1. El sintagma titular de esta cuestión («El conflicto entre la Religión y la Ciencia») cristalizó en España, como fórmula que condensaba una enorme masa de debates, entonces en plena ebullición (la fórmula opuesta correlativa fue esta otra: «La armonía entre la Religión y la Ciencia») a raíz de la traducción de la famosa obra que Guillermo Draper (doctor en medicina y leyes, profesor en la Universidad de Nueva York, y autor de un tratado de Fisiología humana) había publicado en inglés, en 1873, con el título de *History of The Conflict Between Religion and Science*. Dos traducciones, promovidas por círculos kraussistas, se hicieron en español en el año 1876; una de ellas, anónima, en *La Biblioteca Contemporánea*, y la otra, traducida directamente del inglés por Augusto T. Arcimis, con prólogo copioso de Nicolás Salmerón. Por supuesto, siguieron otras traducciones de la obra de Draper: A. Gómez Pinilla, en la editorial Prometeo (patrocinada por V. Blasco Ibáñez) o, para citar la última, ya en nuestros días, la reimpresión en Altafulla (Barcelona 1987) de la traducción de Arcimis, coordinada por Alberto Cardín y asesorada, en la sección de Filosofía, por Alberto Hidalgo. También debemos referirnos a la edición microfilmada, junto con las principales obras españolas que reaccionaron contra ella, de *Pentalfa microediciones*, Oviedo 1987.

La obra de Draper suscitó en todo el mundo, como es sabido, una encarnizada polémica. Ateniéndonos a España, hay que cons-

tatar la abundancia de las respuestas críticas. La Real Academia de Ciencias Morales llegó, incluso, a convocar un concurso al efecto, aunque la obra de su ganador (Abdon de Paz, *Luz en la tierra*), no fue, ni mucho menos, la mejor. Más interés tuvieron las obras de José Mendive (*La Religión Católica vindicada de las imposturas racionalistas*, segunda edición 1887), la de Miguel Mir (*Harmonía entre la Ciencia y la Religión*, 1879; nueva edición, 1892), o la de A. Comellas Cluet (*Demostración de la armonía de la Religión Católica y la Ciencia*, Barcelona, 1880). La más famosa, seguramente, llegó a ser la del padre F. Tomás Cámara, *Contestación a la Historia del conflicto entre la Religión y la Ciencia* (Primera edición 1879). Sin embargo, este «género literario», estrictamente apologetico cuando era utilizado por cristianos, no tenía por qué reducirse a los límites de la polémica con Draper y se extendía, lógicamente, a horizontes más amplios. Acaso la obra más impresionante en este terreno, por el vigor de sus planteamientos, y sobre todo, por la sorprendente precisión de las reconstrucciones del «pensamiento enemigo», fue la obra del Cardenal González *La Biblia y la Ciencia*, en dos volúmenes (Madrid, Imprenta de Pérez Lubrill, 1891). El género puede considerarse consolidado, pero nuestro propósito no es continuarlo ni hacer su historia, sino únicamente fijarle a la cuestión enunciada algunas de sus coordenadas de fecha y lugar, con objeto de delimitar el sentido que pueda tener en cuanto cuestión «actual». Actual, aunque no sea más que porque también nuestro siglo ha producido una obra de inspiración y resonancia similar a la que correspondió a la obra de Draper en el siglo pasado: me refiero al libro de Bertrand Russell *Religión y Ciencia*, publicado en 1935, con varias ediciones y traducciones al español.

En cualquier caso, se trata de una cuestión sobre cuya actualidad es necesario reflexionar, porque se ha extendido la opinión, sobre todo en círculos de creyentes o de simpatizantes, de que hoy ya no está «de moda» hablar del «conflicto entre la Religión y la Ciencia», queriendo sobreentender que ya no hay conflictos, incluso, que la Ciencia corrobora hoy a la Religión, que la «Biblia tenía razón».

2. El planteamiento de nuestra cuestión no se mantiene, desde luego, en el mismo plano en el que tuvo lugar la polémica de Draper (y por ello hemos entrecomillado la fórmula titular). Por decirlo así, nuestro planteamiento no es de primer grado, sino de segundo grado (de ahí las comillas), puesto que no tratamos de

entrar en la «liza», sino más bien de analizar las condiciones según las cuales la polémica tuvo lugar del modo como lo tuvo, y las razones por las cuales ha dejado de tener en el presente la virulencia que tuvo antaño. Pero ¿puede concluirse, por ello, que la «cuestión del conflicto» ya no tiene actualidad? Es evidente que únicamente volviéndonos a la historia de la cuestión podemos alcanzar algunos criterios que nos permitan un juicio sobre la «actualidad» o «inactualidad» de la cuestión del conflicto o sobre sus aspectos actuales o inactuales.

El modo como tuvo lugar la polémica está reflejado en los mismos términos que componen el sintagma titular: «Religión y Ciencia». Es el modo de la abstracción univocista, de la generalización vinculada a los planteamientos del positivismo o racionalismo. Es el tratamiento de los conceptos Religión y Ciencia como si fuesen conceptos genéricos, porfirianos (unívocos), de los cuales fueran meras especies las religiones particulares y las ciencias particulares. Sólo para quien sobreentienda la idea de religión —o correspondientemente la idea de ciencia— como si fuera una esencia porfiriana, tendrá pleno sentido, un sentido autónomo, la fórmula titular de nuestra cuestión, o la fórmula correlativa, la que se refiere a las armonías. Para quien entienda la idea de religión como una esencia no porfiriana (y otro tanto habrá que decir de la idea de ciencia), entonces será preciso preguntar ya en el comienzo: «¿De qué religión estamos hablando, o de qué fase del curso de la Religión?» «¿De qué ciencia se habla (Ciencia o Filosofía), o de qué fase de la Historia de las ciencias?» Pues las relaciones, sean de conflicto sean de armonía, entre la Religión y la Ciencia no tienen por qué ser uniformes en todos los casos y, por consiguiente, el tratamiento global es simple confusionismo y aún oscurantismo, tanto cuando ese tratamiento tiene la intención de un ataque racionalista, como cuando tiene la intención apologética por parte de los creyentes.

La generalización de la fórmula titular la entendemos, por nuestra parte, como una generalización a las diferentes fases del curso de la Religión de los problemas suscitados precisamente en torno a las religiones terciarias y, más precisamente, en torno al catolicismo, y esto sin perjuicio de paralelos o precedentes en religiones propias de otras fases del desarrollo histórico de las religiones positivas. A nuestro juicio, no es esto un detalle accidental, sino algo que está ligado a la propia naturaleza de las relaciones de conflicto o de armonía implicadas en la cuestión. Porque la

Religión aparece aquí en función de la Ciencia y la Ciencia no es una formación intemporal o inespecial, sino una formación cultural que se desarrolló precisamente en un horizonte cristiano. Por este motivo, hablar, en general, del «conflicto entre la Religión y la Ciencia» es tanto como eliminar componentes específicos esenciales de la dialéctica histórica de las relaciones de referencia. El mismo padre Cámara ya se había dado cuenta de que Draper, en rigor, no se refería a los conflictos entre la Ciencia y la Religión en general (dado el trato benévolo que, según Cámara, Draper otorga al Islamismo), sino a los conflictos de la Ciencia con la Iglesia Romana; llega hasta el punto de insinuar que Draper no escribió por propia iniciativa, sino por iniciativa y cuenta de Bismarck, a raíz del Concilio Vaticano I, y que *Los Conflictos* son sólo una batalla dentro del *Kulturkampf*.

La generalización de que hablamos (la fórmula abstracta: «Los conflictos o armonías entre la Ciencia y la Religión»), no ha de ser interpretada necesariamente como efecto de un mero proceso psicológico de simplificación, de eliminación de detalles. Cuando nos acogemos a las premisas de una Teoría General de la Religión capaz de diferenciar etapas o fases sistemáticas en su desarrollo (una teoría general con generalidad atributiva que comprende diversas partes específicas sucesivas), y a las premisas de una Teoría de la Ciencia capaz de proporcionar criterios precisos de distinción entre el conocimiento científico y el filosófico, entonces es posible que la generalización de referencia tenga que ver con la dialéctica misma del desenvolvimiento de la Religión (en su fase de Religión terciaria), en la medida en que este desenvolvimiento tenga, a su vez, que ver con la cristalización de eso que suele ser llamado «racionalismo moderno». Pues una tal cristalización depende también de la evolución de las religiones terciarias y de las ciencias positivas (categoriales).

Desde este punto de vista, la cuestión titular se nos plantea, ante todo, como la cuestión misma del desarrollo evolutivo, histórico, del tema del «conflicto de la Religión y de la Ciencia», como el modo de comprender su alcance efectivo a partir de los propios planteamientos emic, aunque tratado sistemáticamente desde una perspectiva etic determinada. Tras la exposición de esta Historia sistemática, podemos intentar establecer nuestros propios puntos de vista, ahora gnoseológicos, relativos al alcance de la intrincación entre la Religión y la Ciencia, en sentido estricto, el que supone la disociación entre la Ciencia y la Filosofía. Éste será el objetivo del

artículo primero. Y puesto que en este artículo acabamos postulando la necesidad de descomponer el complejo ciencia-filosofía, en el tratamiento gnoseológico de nuestro tema, será preciso suscitarse, como asunto aparte, el de las relaciones de conflicto o armonía entre la Religión (considerada ahora como una especie particular de creencia) y la Filosofía. Éste será el objetivo del artículo segundo.

Artículo 1.º

Evolución Histórico-sistemática del tema: «Conflicto (o armonía) entre la Religión y la Ciencia»

1. Tomamos el «conflicto entre la Religión y la Ciencia» *in medias res*, a partir del libro de Draper. Pero, como hemos dicho, la relación de conflicto ha de entenderse como un miembro de un sistema más amplio de relaciones, de las cuales, la que cobró forma inmediatamente (en la polémica con Draper) fue la relación recíproca de «armonía» entre la Religión y la Ciencia (Mir, Comellas, etc.). En esta polémica, además, la relación de conflicto no se ajustó estrictamente al formato de una relación simétrica. Draper, y en general el positivismo racionalista, entendió, desde luego, el conflicto como si estuviese originado por la misma existencia de la Ciencia que, aun sin quererlo, suscitaba el *casus belli*, ante la resistencia sistemática que le oponía el oscurantismo. La Historia de la Ciencia —decía Draper— no es un mero registro de descubrimientos aislados, es la narración del conflicto de dos poderes antagonistas: «Por una parte, la fuerza expansiva de la inteligencia del hombre; la comprensión engendrada por la fe tradicional y los intereses mundanos, por otra». Fue la Ciencia la que, por así decir, se creía en la obligación de mostrar a la Religión su condición de obstáculo, como oscurantismo anticientífico (añadía Draper: «Nadie ha tratado hasta hoy esta materia bajo tal punto de vista y, sin embargo, así es como actualmente se nos presenta»). Es a la Ciencia a la que corresponde jugar el papel de «agresor». La Religión, no respondió entonces tanto contraatacando, cuanto más bien defendiéndose (apologética), incluso, intentando negociar la paz y mostrando (a nuestro juicio con alguna razón) que la dicotomía de Draper era simplista. La Religión intentaba mostrar la armonía, sin

reconocer la verdadera causa de una guerra, o simplemente se replegaba (nueva hermenéutica bíblica, distinción entre sentido alegórico y literal de los textos con un alcance más radical que el que la tradición había permitido). No es nada fácil, sin duda, establecer una línea divisoria capaz de separar la *apologética* de la *armonía* y, menos aún, la *armonía del repliegue* de la nueva hermenéutica. Por ello, preferimos englobar inicialmente los tres procedimientos bajo la rúbrica general de «relación recíproca» (pero no simétrica) a la relación de conflicto. Una relación que por su intención emic acaso podría llamarse de «concordia religiosa», de pacificación, como definición de una actitud muy frecuente a la que tendería la Religión ante el ataque de la Ciencia.

Así las cosas, se nos hace evidente que este sistema mínimo de relaciones, el par constituido por el conflicto científico y la concordia religiosa, aunque sirve para cubrir el horizonte en el que se mantienen las posiciones en polémica a finales del siglo pasado y comienzos del presente (diríamos: los cincuenta años jalonados por la guerra franco-prusiana y la primera guerra mundial), no agota todas las relaciones posibles que han de considerarse como componentes del mismo sistema de relaciones alternativas. Por ejemplo, y muy principalmente, las relaciones inversas a las citadas, a saber, aquéllas según las cuales la Religión es la que lleva la iniciativa en el conflicto (ahora un conflicto «religioso») y es la Ciencia (o el complejo ciencia-filosofía) la que responde con gestos de concordia (replegándose, reinterpretao, cediendo). Hay, sin duda, más alternativas implicadas en el mismo sistema, por ejemplo, las relaciones de conflicto mutuo, las de armonía mutua, o simplemente las relaciones de ignorancia recíproca, o no recíproca. Se hace preciso, por tanto, un *regressus* desde el planteamiento de las relaciones del conflicto por el positivismo racionalista, hasta el sistema completo de las posibles relaciones alternativas del cual aquéllas constituyen sólo un fragmento, aunque singularmente significativo.

2. Significativo, entre otros motivos, porque él está siendo el punto de partida históricamente dado de nuestro *regressus*, y no por azar, sino por una razón «estructural» que ciframos en la naturaleza ordenada, según un cierto orden de sucesión, de las alternativas que constituyen el sistema de relaciones de referencia. Si esto es así, nuestro *regressus* cobrará inmediatamente la forma de un *regressus* histórico. Que no entenderemos, obviamente, en el sentido de un mero regreso hacia los precedentes cronológica-

mente determinables que, sin duda, gravitan sobre la polémica *draperiana*, sino en el sentido de una ulterior exposición de aquellas alternativas abstractas en tanto ellas puedan ser presentadas como fases a través de las cuales se despliega el sistema de las relaciones del conflicto o armonía entre la Religión y la Ciencia.

Por lo demás, nuestro propósito, no es el de emprender una investigación histórica *in forma*, ni siquiera algo que se le parezca. Lo que nos proponemos es trazar las líneas generales de un sistema de relaciones alternativas ordenables sucesivamente que pueda servir de marco para eventuales ulteriores investigaciones históricas. Las escasas referencias empíricas que figuran en nuestra exposición deben ser interpretadas como meras ilustraciones del alcance que damos al sistema esquemático ofrecido, antes que como fragmentos de una Historia moldeada según ese sistema.

3. A efectos de poder llevar a cabo la ejecución, con categorías históricas, de esta sucesión sistemática de relaciones cuasi funcionales entre la Religión y la Ciencia —es decir, entre formas diferentes de Religión y Ciencia—, deberemos presuponer los correspondientes «parámetros materiales», puesto que solamente cuando éstos están dados, cabrá hablar de esta ordenación y coordinación sistemática con un alcance histórico-cultural. La determinación de estos parámetros, aunque llevada a efecto desde nuestras propias coordenadas, nos remitirá, ante todo, a ciertos «contenidos» o presupuestos ontológicos (es decir, intencionalmente ontológicos, que podríamos llamar ontológicos-emic) ligados a tales parámetros. En la medida en que estos presupuestos ontológicos figuran como presupuestos emic de las propias épocas o fases sistematizadas, pueden ser también considerados como fenoménicos, al menos, en la medida en que no nos consideremos comprometidos en «ellos». Nos ponen delante de la Ontología ligada intencionalmente a los contenidos de los parámetros, no al acto de introducir estos mismos parámetros desde coordenadas ontológicas y gnoseológicas propias.

Sea nuestro primer «parámetro» el concepto mismo de Ciencia —como construcción racional operatoria procedente de las tecnologías de fabricación que, al cerrarse, delimitan círculos categoriales— en tanto que concepto clase cuyos primeros «elementos», identificables como tales, se dan precisamente en la Grecia clásica (la Geometría de Euclides y, en parte, la Astronomía geométrico-cinemática, pero no, por ejemplo, la Física, Química o Termodinámica). Se trata de un concepto restringido de Ciencia, que deja

fuera a otra forma de organización y sistematización de conocimientos, racionales, considerados también, a veces, como ciencias pero que, al no cumplir la definición, llamaremos aquí *doctrinas* o *tecnologías* (políticas, mecánicas); y también excluirémos a la Filosofía, desde luego cuando ésta se toma en sentido lato (equivalente a *Weltanschauung*) pero incluso, en el límite, cuando se toma en sentido estricto. Porque la Filosofía, tal como aquí se la entiende (sentido estricto), y sin perjuicio de su racionalidad (suponemos que no alcanza la posibilidad de cristalizar o cerrar en un círculo categorial), desborda todas las categorías, y si bien tiende a darse a sí misma una forma sistemática, la concatenación de las partes afectadas por este sistematismo no puede ser confundida con la concatenación propia de un *cierre categorial*. En este sentido, la Filosofía no es una Ciencia. Sin embargo, cuando tomamos el término filosofía en su sentido histórico estricto, a saber, la Filosofía de tradición antigua (Parménides, Heráclito, Platón...), será preciso subrayar que, sin perjuicio de la no científicidad de los sistemas filosóficos, subsiste una profunda conexión genética y analógica entre la Ciencia y la Filosofía «académica». Los más importantes filósofos griegos han sido también grandes geómetras y se dice que Platón escribió en el frontispicio de su Academia: «Nadie entre aquí sin saber Geometría». Desde esta perspectiva, se comprende la proximidad que la Filosofía, en sentido estricto, ha mantenido casi siempre con las ciencias categoriales, hasta el punto de que, según una tenaz tradición (que llega desde luego hasta Kant, pero que no termina con él, puesto que renace en Hegel o Husserl —la Filosofía como Ciencia rigurosa— *strenge Wissenschaft*), la Filosofía ha sido considerada también como una Ciencia, acaso incluso como la Ciencia primera (sea a título de fundamento, sea a título de cúpula de las restantes ciencias). Así, Aristóteles, Descartes o Leibniz. Éstas son las razones por las cuales, si bien nos prohibimos (teniendo en cuenta nuestro primer parámetro) las referencias a las «ciencias» del Egipto faraónico o a las «ciencias» mesopotámicas, chinas o mayas (y, por supuesto, las referencias a las más cercanas ciencias «mariológicas» o «jurídicas»), cuando pretendemos establecer un sistema dialéctico mínimamente riguroso de las relaciones de la Ciencia con la Religión (puesto que no consideramos homologables estas relaciones, sin perjuicio de paralelos o analogías interesantes), en cambio, nos creemos obligados, a efectos de delimitar nuestro parámetro desde su perspectiva emic, a asociar, de algún modo, a la Filosofía, en su sentido estricto

(académico), con el término Ciencia, lo que haremos (para mantener explícita la distinción), introduciendo el concepto de «complejo ciencia-filosofía».

Nuestro segundo parámetro, referente al término Religión, no es menos restrictivo que el parámetro Ciencia, tal como lo hemos establecido. Puesto que por Religión entenderemos aquí Religión terciaria y, eminentemente, en su forma de Religión cristiana y occidental. El motivo de esta restricción es un supuesto, sin duda, muy fuerte, de índole histórica: que la Ciencia —mejor el «complejo Ciencia-Filosofía»—, sin perjuicio de haberse originado en un ámbito «antiguo» (griego precristiano, y no egipcio o mesopotámico), se ha desarrollado, sin embargo, en un ámbito cristiano. Y esto pese a los fundados motivos por los cuales puede afirmarse, que el Islam es una religión más «filosófica» (desde la perspectiva helénica) que el cristianismo. Pero el desarrollo de la ciencia helénica, durante la Edad Media, fue muy precario, y los importantes desarrollos o transformaciones de la ciencia antigua, llevados a cabo por bizantinos o musulmanes, acabaron por confluir en la cultura cristiana occidental en la época del Renacimiento, cuando el Islam fue replegándose, por un lado (acabando por marginarse del proceso histórico de la gran Ciencia), y por otro fue empujando a los eruditos bizantinos hacia el área latina o germánica. La Ciencia, en el sentido moderno, la de los siglos XVI en adelante y, por tanto, el «complejo ciencia-filosofía», se desenvuelve en el ámbito cultural de la cultura cristiana, en el ámbito de la Europa de Carlomagno o de Alfonso VI, si queremos tomar alguna referencia de la Historia político-cultural medieval. Es pues la cultura europea del cristianismo romano germánico, el escenario que tomamos como parámetro del despliegue del sistema de las relaciones Ciencia-Religión, con un significado histórico dialéctico completo, huyendo del mero significado dialéctico abstracto, cuasi gramatical, que alcanzaría un sistema de alternativas de las relaciones entre la Religión y la Ciencia con referencia una vez a la cultura china, otra vez a las escuelas védicas y una tercera a la cultura de los mayas.

En cualquier caso, la introducción de estos parámetros, no debe entenderse como consecuencia de una decisión «etnocéntrica» tendente a restringir nuestro tema al ámbito de las ciencias de estirpe helénica y al de las religiones de sello cristiano, puesto que en este caso no sería preciso hablar siquiera de parámetros. El sistema dialéctico de relaciones Ciencia-Religión que queremos

desarrollar, según una presentación seriada de situaciones (que sólo en algún caso podrán considerarse fases o etapas, pues no son excluyentes ni irreversibles), tiene por lo demás la pretensión de universalidad, en el sentido de que él podría ser aplicado, no sólo a la cultura «europea», sino también a todas las demás. Sólo que ésta aplicación habría que entenderla como una extensión o propagación de las relaciones desplegadas en el ámbito del cristianismo moderno y contemporáneo, a las demás culturas. El proceso corresponde histórica y sociológicamente a la propagación de los métodos científicos (de Galileo, Descartes, Newton, Lavoissier, Dalton, etc...) a los círculos europeos orientales (por ejemplo, la Rusia de Pedro el Grande) o a los chinos, hindúes, o americanos. Pero las relaciones de esta Ciencia en propagación, a través de la Revolución Industrial, con las religiones terciarias de las culturas receptoras (cuando quepa hablar de religiones terciarias y no meramente de animismo o fetichismo), aunque han afectado profundamente a las religiones de tales culturas, no habrán hecho otra cosa sino reproducir, en su escala, el sistema de relaciones que ya tuvieron lugar en el ámbito del cristianismo occidental.

4. Los contornos de la primera situación (que incluye la cultura antigua griega y romana hasta prácticamente el siglo IV d.n.e.) se nos determinan, con un automatismo casi formal, a partir de la circunstancia de que el primer parámetro (el complejo ciencia-filosofía antiguo), se ha constituido con anterioridad a la aparición de nuestro segundo parámetro (la Religión terciaria y eminentemente el cristianismo). Dado, pues, el primer parámetro, no podemos, obviamente, establecer relaciones que sean partes formales del sistema que nos ocupa hasta tanto no supongamos dado el segundo parámetro. Sin embargo, de aquí no cabe concluir que debamos, sin más, «esperar», por el mero flujo de los siglos, a la constitución de nuestro segundo parámetro, aunque no fuera más que porque éste, como veremos, no se configura de un modo enteramente independiente del primero. En efecto, la dogmática cristiana —con los precedentes del judaísmo de Filón y otros— incluyó, no ya sólo a través de tardíos teólogos o concilios, sino en el propio evangelio de San Juan, importantes materiales del «complejo científico-filosófico» griego. El *Logos* de Heráclito y de los estoicos, aparece en el cuarto evangelio (escrito en Efeso, patria de Heráclito), como definición de Cristo: «In principio erat Verbum» (para decirlo con la Vulgata). Además, aun cuando la Religión terciaria de nuestro parámetro no está dada en esta fase de la

cultura antigua, esto no significa que no haya que considerar las relaciones muy ricas, entre el complejo ciencia-filosofía antigua, y las religiones correspondientes. Pues, aunque estas relaciones tengan un alcance muy peculiar y distinto (como trataremos de probar), no por ello hay que dejar de tener en cuenta que muchas de estas relaciones, en tanto iban asociadas al complejo ciencia-filosofía, sirvieron de modelo a las relaciones entre este complejo ciencia-filosofía y las religiones terciarias.

Podrá objetárse nos que nuestro planteamiento establece una diferenciación excesiva entre las religiones antiguas y la Religión cristiana (o musulmana) y que, por tanto, una vez sentado el primer parámetro (la ciencia), podían estimarse como secundarias las diferencias por parte del segundo término, de la Religión. Sin duda, tanto las religiones antiguas como las medievales, pueden englobarse en categorías genéricas más amplias (mitos, «creencias»), por lo que podría pensarse que las relaciones dialécticas que estamos explicando se establecen sobre los momentos genéricos que las religiones antiguas comparten con las medievales, y que estas relaciones podrían desenvolverse en forma de una repetición cíclica (al estilo de las fases de Brentano o de Spengler, o de Masson-Oursel). Por nuestra parte, no negamos, desde luego, la efectividad de múltiples momentos genéricos comunes a las religiones antiguas y medievales (sin contar a las orientales), momentos genéricos determinables, no sólo en el terreno sociológico, sino también en el terreno epistemológico y dogmático. Precisamente por reconocerlos, acabamos de decir que las relaciones del complejo ciencia-filosofía con la Religión en esta primera etapa antigua, conforman alternativas a las que puede atribuirse una función moldeadora de alternativas sistemáticas ulteriores. Sin perjuicio de lo cual, afirmo que, el plano en el que se establecen estas relaciones es distinto del plano precursor en el que se dibujan las relaciones antiguas, y ello debido a diferencias no sólo sociológicas, sino dogmáticas, que afectan al mismo complejo ciencia-filosofía. En este sentido, nuestra tesis llega a considerar como oscurantista el empeño de prescindir, en este caso, de las diferencias, en nombre de unos caracteres genéricos que no se niegan.

Las religiones antiguas (y nos referimos a las religiones positivas, y no a ciertas doctrinas teológicas de los filósofos que, en modo alguno, y a pesar de la opinión de W. Jaeger, pueden ser puestas en el mismo plano en el que vivieron las religiones positivas), se mantienen en el estadio que venimos llamando secundario

o mitológico. Grosso modo, las religiones del politeísmo, aunque dentro de este estadio hayan alcanzado el grado de transformación antropomórfica más elevado compatible con la naturaleza numinosa de una entidad cualquiera. Este grado último no excluye, por supuesto, los otros, incluso los más cercanos a las religiones primarias. Por ejemplo, en los misterios de Dionisios o Baco se comía la carne de un animal previamente identificado con la divinidad, ceremonia que ha inducido a alguien —así G. Allevi, *Misterios paganos y sacramentos cristianos*, Barcelona, 1961— a comparar la homofagia con la comunión cristiana. Pero en general, cabría hablar de una evolución de los númenes hacia formas antropomórficas *egoiformes* (que designaremos por la letra E), entre cuyos atributos figura, sin embargo, casi siempre (como conviene a los resultados de una metábasis por inversión), la referencia explícita a términos zoomorfos (Zeus, convirtiéndose en toro en el momento de raptar a Europa; Hércules dominador del león; Mithra —originariamente un toro sagrado asimilado al sol, que se inmolaba y consumía en comunión— llegará a ser el matador del toro). Y esto, sin perjuicio de que estas diversas divinidades o númenes mitológicos se estratifiquen según diversos criterios, por ejemplo, el consabido de las tres funciones que Dumezil atribuyó a los dioses indoeuropeos (en nuestro caso: Zeus/Hércules/Plutón, o bien Júpiter/Marte/Quirino). Una estratificación que no es una mera clasificación inerte, puesto que puede desempeñar un papel analítico en la construcción teórica propia de las ciencias de la Religión. Por ejemplo, podrá deducirse que el culto imperial romano extenderá en las colonias sobre todo las divinidades de la primera función, asociadas al Estado, respetando en cambio las divinidades indígenas, de la tercera función (estas deducciones, por supuesto habrían de ser confirmadas con los hechos).

La tesis acerca de la naturaleza *secundaria* de las religiones antiguas tiene una enorme trascendencia para el asunto que nos ocupa. No es una tesis neutral en el momento de analizar las relaciones de estas religiones con el complejo científico-filosófico de referencia. En efecto: la naturaleza secundaria de estas religiones está ligada a determinadas características, no sólo ontológico-intencionales, sino también epistemológicas y sociológicas, que interfieren profundamente con características de lo que venimos llamando «complejo científico-filosófico» antiguo.

La principal característica, de orden ontológico-intencional, es la subordinación de los númenes y de las divinidades secundarias

a un «mundo impersonal». No solamente por el motivo de que estos númenes y divinidades, al ser finitas y corpóreas, han de estar recluidas en un hábitat más o menos preciso (Tetis en el Océano, Perséfone en el Hades, Zeus en el Olimpo) —su libertad se define como capacidad para cambiar de lugar, para viajar, como Hermes o Afrodita, dentro de ese conjunto de lugares que constituyen el mundo (llamémoslo *Mi*)—, sino también porque este mundo de las formas (*mundus aspectabilis*) suele ser concebido, de un modo u otro, como manifestación o encarnación de ciertas realidades impersonales (llamemos a su conjunto *M*) que tienen que ver con el Hado o con el Caos o con el Apeirón primordial. Caos o Apeirón que envuelven al mundo de las formas y, desde luego, a su través o directamente, a las divinidades «egoiformes» (que hemos englobado bajo la letra *E*). Si estas relaciones «envolventes» las expresamos, con el riesgo de esa rigidez que es inherente a toda formalización, mediante la relación lógica «inclusión de clases» (*c*), podríamos transcribir la «ontología intencional» de las religiones secundarias antiguas por medio de la fórmula [*E c Mi c M*].

Pero ésta es, nos parece, la Ontología que corresponde emic al complejo científico-filosófico asociado a la Antigüedad. La ciencia antigua, y en rigor, toda Ciencia, implica, al menos, el fragmento [*Mi c M*] de esta Ontología, en la medida en que, en este fragmento, vemos representada la objetividad, no tanto por abstracción, cuanto por neutralización o absorción del sujeto operatorio (coordinable también con *E*), en la trama de las relaciones materiales del mundo físico geométrico (*Mi*). Asimismo, la Filosofía griega se habría movido toda ella, desde la metafísica presocrática hasta los sistemas de Platón y de Aristóteles, pero también de los atomistas y de los estoicos, en el ámbito total de esta Ontología intencional. (Una exposición más amplia de esta tesis en *La Metafísica presocrática*, Pentalfa 1975, p. 85.) Ello no quiere decir que las relaciones entre el complejo ciencia-filosofía antiguo y las religiones clásicas hayan sido siempre de armonía o de plena concordancia, hasta el punto de hacer buena la tesis que mantuvo W. Jaeger, en su *Teología de los primeros filósofos griegos*, según la cual la Filosofía griega habría que entenderla como una suerte de episodio interno de la misma religiosidad antigua, por virtud del cual ésta se ha purificado de sus escorias mitológicas. La función de los filósofos griegos equivaldría, según esto, a la de los grandes teólogos escolásticos, San Agustín o Santo Tomás, por respecto de la Religión cristiana. Desde nuestras coordenadas, las relaciones son de otro

tipo. Ante todo, sería preciso deshacer ese complejo científico-filosófico, a fin de constatar el hecho de que, efectivamente, entre la ciencia griega y la religión antigua no hay especiales relaciones de conflicto, pero no tanto por la congenialidad de sus ontologías, sino porque la masa de lo que podría considerarse Ciencia estricta estaba muy poco desarrollada (propiamente, sólo la Geometría) y muchos de los contenidos incluidos en el rótulo «ciencia griega» no podrían llamarse propiamente científicos. «El Sol no es Helios, sino sólo una especie de roca incandescente», de Anaxágoras, o bien: «Los dioses populares no son desde siempre y para siempre, sino que son seres terrestres, grandes hombres de tiempos remotos civilizados», de Evehemero; estos contenidos, aunque por sí mismos, intencionalmente, no son filosóficos sino categoriales, tampoco son científicos. Por tanto, su conflicto eventual con dogmas o mitos de la religión griega no puede aducirse como una muestra del conflicto entre ciencia griega (englobada con la Filosofía, englobada en el concepto vago de «pensamiento griego») y Religión, en el sentido de W. Nestle, *Del mito al logos*. El conflicto tuvo lugar, es cierto, pero en el terreno del pensamiento filosófico. En efecto, sin perjuicio de la congenialidad, al menos parcial, de la Ontología de la religión griega con la Ontología ambital de la filosofía antigua, es muy difícil mantener la tesis de la armonía. Los procesos por *asebeia*, impiedad, a los que fueron sometidos filósofos de primer orden, como Protágoras, Anaxágoras o Sócrates, inclinan la balanza más a favor de Nestle que de Jaeger. El conflicto fue constante y sistemático, puesto que dimanaba de la misma naturaleza de la filosofía griega, de su racionalismo abstracto, que definiremos más tarde, precisamente en función de la eliminación de las relaciones de parentesco como forma habitual de nexo utilizado para organizar los fenómenos de la experiencia terrestre o celeste. El conflicto procedía desde luego de las tendencias monistas de los jonios o eléatas, cuyas ideas metafísicas —el agua, el Aperión o el Ser— tenían la pretensión de «disolver» a todos los dioses, corpóreos y múltiples, del panteón politeísta. Si «todo está lleno de dioses», como dicen que dijo Tales, ¿qué podría significar el designar como dioses algunos seres en particular?; decir, con Jenófanes o Parménides, que «el ser es uno y la multiplicidad apariencia», ¿no es tanto como decir que Zeus y Afrodita son apariencias también? Pero el conflicto procedía no menos del pluralismo (Empédocles, Anaxágoras, o más tarde Aristóteles o Epicuro) y esto en virtud de las reconstrucciones racionalistas (en el

sentido dicho, como eliminación de nexos de parentesco) características del estilo de las escuelas filosóficas, incluso de las más religiosas (como la escuela estoica, por su alegorismo). Es el propio Plotino quien ataca la demonología helenística y no es sólo Aristóteles, cuya teología monista no puede confundirse con una reconstrucción o fundamentación filosófica de la religión griega (puesto que constituye precisamente la negación de la religión monoteísta, según veremos en la cuestión 3.^a), sino Epicuro quien, sin perjuicio de su politeísmo filosófico (los dioses existen como cuerpos hermosísimos, compuestos de átomos especiales, «flotando» entre los mundos), representa las posiciones más impías que cabe imaginar en la Antigüedad. Pues la *pietas* —una virtud paralela a la justicia, pero que la desborda— es dar a los dioses (o a los hombres) lo que les corresponde: negar el homenaje a los dioses es *impietas* y excederse en este homenaje es *superstitio* (la que Plinio, en su carta a Trajano, encuentra en las dos diaconias cristianas a quienes ha interrogado y torturado: *superstitionem pravam et inmodicam*, es decir, un exceso perverso y desmesurado). Pero ¿acaso es superstición pedir a los dioses que nos ayuden en nuestras necesidades o agradecer sus beneficios? ¿No es más bien impiedad? Porque los epicúreos niegan la posibilidad de una intervención caprichosa de los dioses en la marcha del mundo, y por tanto niegan también el sentido a las operaciones de los hombres (plegarias verbales, danzas religiosas, etc.) dirigidas a mover su voluntad, es decir, niegan la religión. Lucrecio hace a la religión positiva responsable de los males sociales y políticos: *tantum potuit religio suadere malorum*. El conflicto entre la filosofía griega y las religiones populares es, puede decirse, la forma ordinaria según la cual tuvieron lugar sus relaciones. Cabría afirmar, sin embargo, que el reconocimiento de la belleza y perfección de los dioses celestiales y ociosos —que llevaba a los epicúreos incluso a entrar en los templos para serenarse y gozar de la contemplación de las estatuas de Fidias, trasunto de una belleza y perfección mucho mayores, aunque no en grado infinito— es una forma de piedad religiosa llevada a un límite en el que desaparece, convertida en goce estético.

Desde el punto de vista sociológico, a pesar de las obvias analogías entre los procesos por *asebeia* y los procesos de la Inquisición, las diferencias entre el comportamiento mutuo de la Religión y la Filosofía, en el mundo antiguo y medieval, son esenciales y no sólo de forma. La diferencia fundamental hay que ponerla en

la circunstancia de que, en el mundo antiguo, no hubo una Iglesia organizada, ni siquiera un sacerdocio supraciudadano, capaz de imponer una dogmática coherente a la Filosofía, o de incorporar algunas tesis de los filósofos a su propia dogmática. Jaeger no tiene en cuenta que ni Parménides ni Aristóteles, grandes teólogos-filósofos, tuvieron la posibilidad sociológica de ser canonizados, como San Anselmo o Santo Tomás. En consecuencia, la presión social que los colegios sacerdotales o el Estado (sobre todo en la época imperial, en la cual el culto al emperador, principal motivo de discordia con los cristianos, corre a cargo de la administración pública) pudieron ejercer sobre los filósofos, fue de género muy distinto al de la presión que la Iglesia o el Estado ejercieron en la Edad Media o en la Moderna. Aquella, se refería principalmente al culto externo, a la religión civil, más que a la dogmática. En la Edad Media, hubiera sido inconcebible el debate entre Eutifrón y Sócrates, y, por supuesto, la constitución y propagación de las escuelas epicúreas.

Por último, desde el punto de vista epistemológico, mientras que los filósofos griegos, aunque están sometidos a una indudable presión política y control social, no tienen que atenerse a textos sagrados (las autoridades teológicas más próximas, como Homero, comienzan muchas veces por reírse de los propios dioses) —por consiguiente, sus razonamientos no presuponen una fe dogmática sin que por ello quepa hablar de un *Logos* puro, al margen de toda ideología o creencia—, en cambio, los filósofos cristianos parten en su actividad de una fe previa, de una dogmática explícita, que en todo caso, ellos tendrán que reinterpretar.

5. La segunda situación —que constituye nuestra segunda fase (en realidad, la primera en la que ya cabe hablar de relaciones dadas entre los dos parámetros de referencia)— corresponde a la época del cristianismo y, como correlato suyo, a la del Islamismo. En el análisis de esta época, debemos operar con el primer parámetro (el complejo ciencia-filosofía heredado de la Antigüedad y recuperado inicialmente por los musulmanes de Bagdad, Córdoba o Toledo). Desde luego, también con el segundo parámetro, es decir, con el cristianismo, como religión que sólo alcanza su verdadero significado histórico a partir de su paulatino reconocimiento por el Estado Romano y más tarde por los Estados «sucesores».

Esta segunda situación no debe considerarse como un simple «escenario» en el que poder asistir al despliegue de una parte del sistema de las relaciones, conflictivas o armónicas, entre la Religión

y el complejo ciencia-filosofía. La nueva situación moldea esa parte del sistema, explica su génesis, a partir de la fase precedente y, hasta cierto punto, se define también por los mismos contenidos que ella ha contribuido a moldear. Pues la nueva situación incluye evidentemente una ideología (lo que luego llamaremos una «nebulosa ideológica», ligada a los intereses de la Iglesia romana), una nueva concepción del mundo, que constituye el verdadero ámbito en el que se desplegará esa parte del sistema de relaciones entre la Religión y la Ciencia que estamos considerando. La Ontología emic de esta nueva fase podría formularse del siguiente modo (si mantenemos los términos *E*, *Mi*, y *M*, sin perjuicio de sus profundas transformaciones, que hemos utilizado para establecer la Ontología de la cultura antigua): [*Mi c M c E*]. El significado más global de esta fórmula podría declararse de este modo: el mundo (el *mundus adspectabilis*, *Mi*), es decir, el mundo de las formas (bosques, mares, animales, ciudades, demonios, planetas), se considerará incluido siempre en una materia (*M*) capaz de tritularlo: fugacidad de las formas, contingencia de los entes, mortalidad de toda «cosa nacida» (de aquí saldrá la idea de la *Nada*, según expondremos en la cuestión 4.^a). Pero, a su vez, esta materia se considerará ella misma creada y conformada por un Dios *egoiforme*, que ya no es el Dios aristotélico (que desconoce el Mundo y sus formas), sino un Dios personal (Padre, Hijo, Espíritu Santo) «dador de las formas» del *mundus adspectabilis*, así como también del mundo invisible de los ángeles.

Es mucho más que el *Nous* de Anaxágoras, un mero demonio «clasificador» (en el sentido de Maxwell) de formas infinitas ya preexistentes en la *migma*. Por este motivo, cabe poner, con algún sentido, la relación de inclusión de clases «*c*» en la forma dicha, puesto que, de algún modo, la «clase de las formas de *Mi*» está incluida en la «clase de las ideas de *E*». Las funciones trascendentales de *E* están ahora desempeñadas por la persona del Espíritu Santo, en cuanto Dios creador y vivificador, que conoce al mundo y, además, ha enviado a su Hijo (la Segunda Persona) a fin de que, encarnándose en la Madre Virgen (¿la Tierra, antes de ser hollada por el arado humano?) pueda dar lugar a un proceso cósmico de crecimiento (que Fray Luis de León comparó con el del *pimpollo*) por el cual, el mundo creado pueda volver a retornar a su creador (*E*). También es verdad que este creador *egoiforme* (*E*) tiende constantemente a transformarse en una suerte de materia impersonal, como ya ocurría en Aristóteles. Escuchemos, por ejemplo, lo

que dirá, ya en la época moderna, Fray Luis de Granada en el libro primero, capítulo V, de *La Introducción al símbolo de la Fe*: «Mas vos, Señor, sois infinito, no hay cerco que os comprenda, no hay entendimiento que pueda llegar hasta los últimos términos de vuestra substancia, porque no los tenéis. Sois sobre todo género y sobre toda especie y sobre toda naturaleza criada, porque así como no reconocéis superior, así no tenéis jurisdicción determinada. A todo el mundo, que criasteis en tanta grandeza, puede dar vuelta por el mar Océano un hombre mortal; porque aunque él sea muy grande, todavía es finita y limitada su grandeza. Mas a vos, gran mar Océano ¿quién podrá rodear? Eterno sois en la duración, infinito en la virtud y supremo en la jurisdicción. Ni vuestro ser comenzó en tiempo ni se acaba en el mundo, sois ante todo tiempo y mandáis en el mundo, porque llamáis las cosas que no son, como las que son». En cualquier caso, si la fórmula $[E c M i c M]$ nos sirvió para definir la Ontología emic de la cultura antigua, tendrá algún sentido decir que la Ontología de la nueva situación histórico-cultural, una vez «cristalizada», es una transformación de la anterior que, tras parciales «permutaciones» (aunque también cabría decir: subversiones), ha encontrado su estado de equilibrio en la ordenación expresada por la fórmula $[M i c M c E]$.

Pero es evidente que no se trata de transformaciones, permutaciones o subversiones, meramente algebraicas. Las transformaciones algebraicas son tan sólo una «proyección gráfica plana» de otras transformaciones históricas y sociales, con las cuales habrán de ponerse en correspondencia. Y como motor específico de la subversión real más importante —a saber, la que ha dado lugar a la «correspondiente» permutación de $[E c M]$, contenida en la fórmula primaria en virtud de la transitividad de «c» en $[M c E]$ — pondremos a la Iglesia Romana. Decimos la Iglesia Romana, y no meramente el cristianismo, en tanto venimos suponiendo que sólo por la mediación de la Iglesia Romana el cristianismo ha alcanzado su condición de Religión histórico-universal. La Iglesia Romana, en cuanto institución efectiva que se extiende por encima de los Estados políticos, coordinándolos y tendiendo a subordinarlos por los procedimientos más variados (por ejemplo, por la «donación de Constantino»), logró, de hecho, dirigir, ortogenéticamente, múltiples impulsos, formando frente común contra el Islam. Para decirlo con palabras de Alfred Von Martin: «Y la Iglesia pudo servirse precisamente de la idea feudal, asociándola a su idea universal o unitaria, en el postulado político-eclesiástico de un impe-

rio feudal unitario con el Papa como Señor Supremo en la cúspide. Tanto en lo político como en lo cultural, representa la Iglesia la unidad sobre la abigarrada multiplicidad medieval» (*Sociología de la Cultura Medieval*, Madrid, 1970, p. 40-41).

Ahora bien, la conexión entre Iglesia Romana y el motor del proceso de transformación de las fórmulas que buscamos, lo encontramos en la relación de identidad que suponemos media entre la Iglesia Católica, como contenido político-cultural, y el Espíritu Santo, como contenido dogmático, representado por *E* en la fórmula transformada. El fundamento evangélico de esta tesis podría buscarse en San Pablo, a través de la idea del cuerpo como «templo del Espíritu» y de la Iglesia como «cuerpo místico de Cristo» («¿No sabéis —dice en I, Corintios 3, etc.— que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?», o bien —I, Corintios, 6— ¿«O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?») Se diría que, según San Pablo, Cristo, enviado por el Padre, ha fundado el Cuerpo de la Iglesia (el Cuerpo místico) y que este Cuerpo, en tanto tiende a volver al Padre, está animado por el Espíritu Santo. Por lo demás, la relación de identidad entre la Iglesia y el Espíritu Santo habría sido reconocida emic, al menos parcialmente, por algunas escuelas heréticas como la de los sabelianos (Sabelio enseñó, en efecto, que el Espíritu Santo es precisamente la Iglesia). Escuelas heréticas pero que sirven al menos de prueba de ajuste de escala entre una tesis etic y una interpretación emic que, en principio, pudiera parecer inconmensurable con aquélla. Sólo un creyente confesional tendrá derecho a impugnar, por principio, nuestra tesis, y a darla como tesis disparatada. Pues él creará que el Espíritu Santo es la Tercera Persona eterna, mientras que la Iglesia Católica es temporal, en cuanto Iglesia «militante». (Con todo, San Agustín habría comprendido la continuidad substancial entre la Iglesia militante y la triunfante, identificada ya plenamente con el Espíritu Santo, de lo que hablaremos más detalladamente en la cuestión 10.º). Pero, ¿no le quedará al no creyente otra alternativa que terminar entendiendo al Espíritu Santo como un simple mito, como un contenido «puramente mental» y, por tanto, sin eficacia causal específica posible? Le quedará la alternativa (si quiere conservar la eficacia con-formadora que, emic, se atribuyó al Espíritu Santo) de sobreentender, con Sabelio, que el Espíritu Santo es la Iglesia Católica, una entidad, por tanto, «real y verdadera», que ya es capaz, desde luego, de llevar a cabo (por mecanismos que incluyen la persuasión, pero

también la violencia: *Compelle intrare* de San Pablo) la transformación ideológica, y no meramente algebraica, de la que venimos hablando.

La Ontología intencional de la nueva situación se ha transformado porque se han transformado también las condiciones sociales y políticas y, por tanto, a su vez, las coordenadas epistemológicas en las cuales habrá de desenvolverse el «complejo ciencia-filosofía» heredado de la cultura antigua. La verdad suprema será ahora la verdad revelada, despositada en la Iglesia Romana a través de su divina jerarquía. La verdad ya no se definirá por la presencia de las cosas, una vez descubierto el velo de apariencias que la cubren —la *aletheia*— ni tampoco por la adecuación entre el entendimiento y la realidad (puesto que esta adecuación, si se entiende como isomorfismo —*homoiosis*— sería absurda, dado que un entendimiento operatorio no puede adecuarse a realidades que él no ha fabricado). Santo Tomás de Aquino, es cierto, pareció asumir, en alguna ocasión de exaltado «racionalismo positivista», la célebre definición de verdad de Isaac Israeli (*adaecuatio intellectus et rei*); pero él mismo vendría a reconocer que, si la adecuación es posible se deberá a que, a su vez, las cosas están «mensuradas» por el Entendimiento Divino, lo que es tanto como decir que la verdad vendría a ser la adecuación o isomorfismo (ahora ya con pleno sentido) a través de las cosas del entendimiento humano con el Entendimiento Divino (*E*). Un Entendimiento que se manifiesta a Adán, pero que, después de la caída, sólo puede seguir manifestándose a los hombres, a través de las cosas creadas naturales, de un modo muy oscuro e imperfecto, es decir, de un modo que necesita prácticamente, para no desviarse o torcerse, la regla (aunque sea negativa) de la Fe administrada por la Iglesia.

¿Cuáles serán las relaciones entre la Religión y el complejo Ciencia-Filosofía que tenderán a prevalecer en esta nueva situación? En general, cabrá definir las por oposición rigurosa a las relaciones que tendrán lugar en el momento de la época contemporánea en la cual Draper cristalizó la polémica en torno a la cual gira nuestra cuestión. Pues durante la época medieval, habrá que reconocer una inicial situación de conflicto, pero de conflicto suscitado «por parte de la Religión», y no por parte de la Ciencia o de la Filosofía. Y, en el caso en que se crea necesario acudir al esquema de la armonía, este esquema se llevará adelante a costa del complejo ciencia-filosofía (como «rectificación» de las conclusiones de la ciencia o la filosofía) y no a costa de la Religión (como

«rectificación» —llamada a veces reinterpretación, nueva hermenéutica, etc.— de la dogmática revelada). Esto es lo que tantos historiadores cristianos no quieren advertir cuando hablan, por ejemplo, como si se tratase de una armonía preestablecida, y no de una concordia puramente ideológica, de la «síntesis armoniosa entre la fe y la razón» propuesta por Santo Tomás de Aquino, como, en su día, el clásico libro de Etienne Gilson, *La Philosophie au moyen âge* (París, Payot 1952). Y todo lo anterior, dicho sin por ello tener que dejar de reconocer la permanencia o reproducción, en situaciones marginales de los esquemas de relaciones propias de la fase anterior. Nos referimos principalmente al área musulmana, desde los «Hermanos de la Pureza» en el siglo X (por su «filosofismo»), hasta Averroes, en pleno siglo XII, por su doctrina de los tres tipos de hombre dispuestos a interpretar el Corán (tres tipos que podrían, por cierto, coordinarse con los tres tipos del silogismo aristotélico: el científico, el probable y el sofístico o meramente exhortativo). Un área evidentemente marginada del Espíritu Santo de los politeístas, es decir, de los cristianos trinitarios, tal como los contemplaban etic los musulmanes. Pero también, existen algunas corrientes del área cristiana que, en su conjunto, pueden considerarse a sí mismas marginales o episódicas —muchas veces reflejo de corrientes musulmanas o judías—, como sería el caso del llamado Anselmo el Peripatético y otros dialécticos del siglo XII. Cualesquiera que fuesen las fuentes de estas corrientes «racionalistas» (en el sentido antiguo, como es el caso del *De divisione naturae* de Escoto Erigena) y sus consecuencias, es evidente que su curso no disponía de condiciones sociológicas para desenvolverse, y estaba destinado a ser absorbido por una tierra ya roturada y empapada por el Espíritu Santo. Incluso cuando ya en los umbrales del Renacimiento, en 1436, Raimundo Sabunde concluye su famoso *Liber creaturarum*, la decisión de atenerse al «Libro de la Naturaleza» y de no citar para nada los libros que contienen las Sagradas Escrituras, se tomará a partir del supuesto (que más tarde consideraremos como fundamento de la «teología preambular») de la armonía efectiva entre ambos Libros, en virtud del principio de que el «Libro de la Naturaleza» contiene la misma Revelación que se ofrece en los Libros Sagrados, sólo que sin «raspaduras». (Sin duda porque la Naturaleza que Sabunde creía leer estaba ya «raspada» y ajustada a la Revelación de la Iglesia.)

La norma general de esta época no podría ser otra sino una

norma que, bien fuera reconociendo un conflicto o bien hablase de armonía, obrase en beneficio de la Revelación, aunque fuera a costa de la Ciencia o de la Filosofía. La tónica la da también San Pablo: «Libraos de las falsas filosofías... los judíos exigen milagros, y los griegos buscan la sabiduría: nosotros en cambio predicamos un Cristo crucificado escándalo para los judíos y necedad para los gentiles» (I. Cor. 1, 21, 22-25; II, 5, 8). Los llamados Padres Apostólicos, como Ignacio de Antioquía, o Policarpo de Esmirna, mantendrán esta tónica de recelo, en la forma de un repliegue hacia sus propias comunidades. Pero, a medida que los grupos cristianos vayan creciendo, será necesario algo más que «mirar hacia adelante», será necesario mirar hacia los lados (desarrollar lo que después llamaremos actividad «nematológica»). Por de pronto, para defenderse. Pero los apologistas del siglo II (Aristides, San Justino, incluso Taciano), o bien harán una defensa jurídica frente a sus acusadores en los tribunales romanos, o bien se defenderán atacando (reconociendo por tanto el conflicto), como es el caso de Hermias el filósofo en su célebre *Escarnio de los filósofos paganos*: «¿Cómo llamar a todo esto? [Se refiere a las ideas de Parménides, Anaxágoras, Epicuro...] A mi parecer, charlatanería o insensatez, o locura o disensión, o todo en una pieza». El esquema del conflicto, pero en la dirección de la «rectificación de la razón» (incluso, podríamos decir, en la dirección de una «crítica de la razón pura» de signo pirrónico), se mantiene a lo largo de los siglos cristianos, que van desde el fideísmo fanático del *De Sancta simplicitate* de San Pedro Damiano, hasta el agonismo (para utilizar la expresión de Unamuno) de Siger de Brabante, en su mal llamada doctrina de la «doble verdad». Mal llamada: puesto que las contradicciones sistemáticas (como forma más radical del conflicto) que él establece entre la Biblia y Aristóteles, no significan propiamente una justificación de la razón, pues Siger se somete, en caso de contradicción, a la Iglesia. La condenación de 1277, por parte de las autoridades eclesiásticas, quería conjurar incluso la disposición al «sacrificio del entendimiento» en caso de conflicto, negando la posibilidad misma de este conflicto, en nombre de una armonía. Desde nuestro punto de vista ético, si dudamos de la posibilidad de hablar del «conflicto» entre la Religión cristiana y la ciencia-filosofía medieval, con sentido homologable al de los conflictos propuestos por Draper es, ante todo, porque dudamos de la existencia misma de esa Ciencia, en sentido gnoseológico estricto, en la Edad Media, aun cuando es cierto que muchos de los conflictos que se

suscitaron (resueltos, en todo caso, en favor de la Religión) pertenecen antes al plano científico que al plano filosófico. Así, la famosa condicional que Cicerón consideró irrefutable (y que efectivamente es una condicional que estaba llamada a pasar siglos después a la Ciencia biológica, como imposibilidad de la partenogénesis entre los primates), la condicional «si parió, yació con varón» («*si peperit cum viro concubuit*», del *De inventione rethorica*, I, 29-44) planteaba un conflicto frontal con el dogma de la concepción de *Cristo ex Maria Virgine*; si el hombre es un animal mortal (y esto es, más que una tesis filosófica, una tesis zoológica), ¿como admitir que Cristo ha resucitado? Los conflictos de este tipo entre proposiciones de orden «científico» (antes que filosófico) y dogmas revelados, fueron conocidos, desde luego, en la Edad Media cristiana, y fueron resueltos a favor de la Religión (recuérdese el caso de Manegol de Lautenbach, en el siglo XI). Pero cabe dudar de la legitimidad plena de llamar sin anacronismo «científicas» a tales proposiciones que, si son hoy científicas (precisamente en el momento en el que las hermenéuticas cristianas se repliegan prudentemente en este terreno), no podrían ser tenidas por tales en una época en la que, por ejemplo, aún no se había determinado la estructura celular de los organismos o el mecanismo de reproducción por carioquinesis.

¿No será preciso mantener, aún con mayor motivo, las dudas ante la existencia de filosofía en esta época que se resguardaba bajo «la sombra de la cruz»? Así lo han sostenido muchos historiadores. En esta hipótesis, tampoco podríamos hablar de conflicto (ni menos aún de armonía) entre la Religión y la Filosofía, ahora por ausencia de Filosofía. Sin embargo, a nuestro juicio, esta hipótesis es excesivamente radical. Desde luego, la época del cristianismo es la época en la que cabe, al menos materialmente, reconocer la existencia de Filosofía (por ejemplo, como resultante de lo que más tarde llamaremos «Teología preambular») y reconocerla según una proporción creciente, aunque no sea más que como recuperación de la Filosofía griega, bien que ésta sea utilizada como *ancilla theologiae*. Y esto lo reconoció Emilio Brehier. Pero también nos parece que es necesario admitir la existencia formal de la Filosofía en el ámbito cristiano, por no hablar del ámbito musulmán, mucho más filosófico (pues, en cierto modo, la misma *Tahafut al-falasifa*, *La destrucción de los filósofos*, de Algacel, es una obra filosófica) como el propio Draper hacía constar recordando las supuestas conexiones del Mahoma joven con escuelas nestorianas de Siria (la

historia de Bahira). La existencia de la filosofía en la Edad Media cristiana está asegurada como cuestión de hecho, por la circunstancia de la irrupción creciente de masas de ideas griegas en el proceso mismo de los debates teológicos. Pero ¿cómo medir el alcance y los límites de esta existencia efectiva? Podríamos proceder étic, desde nuestra fórmula de referencia [*Mi c M*], teniendo en cuenta la tendencia reiterada de esa filosofía *ancilar* o *preambular* a reconstruir todo aquello que agrupamos en torno al símbolo *E* (verdadero escollo de la razón filosófica en sentido griego) en términos de necesidad objetiva, de «materialidad terciogenérica», cuando no de materialidad ontológico-general (como es el caso de Fray Luis de Granada, antes citado).

Ni siquiera ha de concluirse que, por tanto, la Ciencia y la Filosofía del cristianismo deban concebirse como una mera etapa de transición, cuyo significado histórico fuera el de transmitir ciertos métodos antiguos al Renacimiento. Precisamente la nueva situación, en lo que parecía más incompatible con la Ciencia y la Filosofía griegas (el voluntarismo, el Dios creador), significó la posibilidad de introducir, en el racionalismo helénico, un potente componente operacionalista que, si bien proyectado inicialmente en el Dios creador, pudo transferirse más tarde al hombre, en cuanto encarnación de ese mismo Dios.

6. La estabilidad del ámbito milenario (575-1575), descrita en el párrafo precedente se mantiene, no ya tanto por la solidez de sus fundamentos, cuanto por la firmeza de su cúpula ideológica (*E*). Sólo podría quedar comprometida, por tanto, en el proceso mismo de la evolución interna de la cultura objetiva (tecnológica, económico-política, etc.) en el cual ese ámbito está intercalado, no como mera «superestructura» (en el sentido del marxismo tradicional o en el del materialismo cultural). Los hilos de esta evolución, en cuanto proceso dialéctico, pueden seguirse de diversas maneras. En todo caso, lo que consideramos inadmisibile, es introducir *ex abrupto* una nueva época, una nueva *episteme*, en el sentido de Michel Foucault, como si se tratase de un proceso de «cristalización emergente» en el cual, puedan definirse las pretendidas nuevas características: «Unidad analógica del mundo», «racionalismo», «humanismo», «individualismo», que además, así formuladas, carecen de toda novedad (¿cómo puede decirse que Abelardo, Santo Tomás o Averroes, no tuvieron una conciencia de su «individualidad» tan fuerte como pudieran tenerla Leonardo, Galileo o Descartes?) La «nueva época» tiene necesariamente que ser explicada

a partir del desarrollo interno de los componentes o factores mismos que constituyeron la época milenaria precedente. Pero tales componentes o factores actúan en muy diversos niveles, unas veces erosionando lugares puntuales de la estructura global, otras, actuando macrohistóricamente y con relativa independencia mutua (lo que no puede hacernos olvidar como las pequeñas transformaciones encuentran, a veces, ocasión para alcanzar un radio universal gracias a los cambios determinados por las transformaciones a gran escala). No ya a título de «primeras causas» (puesto que, a su vez, ellas están causadas por otros factores) sino a título de unidades que, establecidas *in medias res* del proceso, se componen entre sí y dan cuenta de algunas transformaciones ulteriores, al nivel en el que están definidas. Nos fijamos aquí, desde luego, en las grandes estructuras políticas (los Reinos o las Repúblicas europeas) que venían estando coordinadas, en medio de profundas y constantes tensiones, por esa Iglesia Romana que estaba inspirada por el Espíritu Santo. Las seis o siete unidades políticas que terminaron por configurarse en la baja Edad Media se encuentran en un proceso de crecimiento económico, tecnológico y demográfico, después de la Gran Peste, que les obliga a incorporar nuevos recursos energéticos, mano de obra, etc., para poder «alimentar» a su mismo ritmo de auge y expansión. Este proceso es el que conduce directamente a la consolidación de los Estados nacionales modernos, y esta consolidación ha sido posible precisamente a través de la incorporación, en el nuevo vórtice, del Islam y Bizancio por un lado —a partir de entonces, la «corriente central» de la Historia universal ya no pasará por Constantinopla o Bagdad— y de América y el Oriente asiático por otro. No se trata de afirmar que las corrientes orientales o americanas no tuvieron un puesto específico con su dinamismo o morfologías propias: se trata de que su alcance universal lo recibieron al incorporarse, para bien o para mal, a la corriente central europea. Además, estos dos momentos del proceso —el oriental y el americano—, están íntimamente ligados, y el nexo está constituido, en la práctica, por la realidad operatoria de la teoría esférica de la tierra que venía «rodando» desde Eratóstenes o Ptolomeo, a través de los musulmanes, hasta llegar a Toscanelli y a Colón, que la ejercitó, precisamente a título de teoría, con las carabelas. Pero las carabelas no fueron, en modo alguno, «una ocurrencia de Colón». Las carabelas no fueron fabricadas por Colón, ni fletadas por cuenta suya. En el proceso del descubrimiento de América a Colón le corresponde (cabría decir) un papel

más próximo al que desempeñó Amstronng en el Apolo X, que puso en órbita Estados Unidos a través de la NASA. A Colón lo pusieron en órbita los Estados o Reinos Ibéricos, los Reyes Católicos que, inspirados por el Espíritu Santo, y una vez acorralados los musulmanes, necesitaban, no sólo sanear su economía (el negocio de las especias que, por otra parte, sólo era posible supuesto un cierto estatus cultural), sino también dar el golpe de gracia al Imperio turco, cogiéndolo por la espalda. Pero esta política de alcance universal, no era otra cosa sino la política «esférica» basada en una verdad teórica, en una teoría helénica (en modo alguno una superestructura) verificada por las naves de Magallanes y El Cano. Es preciso afirmar que la primera circunvalación de la Tierra es un «hecho» de una importancia para la Ciencia y la Filosofía de alcance mayor, si cabe, que la «revolución copernicana», aunque de otro orden. Porque la «revolución copernicana» sólo fue (en su siglo y en los siguientes) una revolución en los mapas celestes, sin pruebas apodícticas (lo que es necesario tener en cuenta para no caer en anacronismo al analizar el conflicto entre Galileo y Roma), mientras que la circunvalación de El Cano, fue una circunvalación física, en virtud de la cual, la esfera de Eratóstenes llegó a ser pisada realmente y fue la primera vez en la Historia de la humanidad en que una teoría científica muy abstracta y de gran alcance práctico, pudo ser demostrada efectivamente, la primera vez en que los hombres podían comenzar a pensar que las teorías científicas eran algo más que especulaciones, puesto que tenían que ver con la «armadura» misma de la realidad empírica y práctica.

A partir de ahora, la Tierra que pisamos dejará de ser algo más que una apariencia, el fragmento de una realidad misteriosa, puesto que está sometida a estructuras cerradas a las legalidades apodícticas que la Geometría y la Astronomía nos han manifestado. La Tierra esférica es un campo cerrado y finito que es posible y necesario controlar, eliminando cualquier zona incógnita. Es un campo en el que ya cabe proyectar un «inventario» completo, una taxonomía exhaustiva de regiones geográficas, de plantas, animales y razas humanas (Buffon, Linneo, Blumenbach) incluso de elementos químicos (todavía Augusto Comte, en 1830, definirá la Química como ciencia «terrestre»; dado que la materia de los astros no puede ser tratada operatoriamente; faltaban unos años para que el espectroscopio superase las ideas del fundador del positivismo). Las condiciones para que pudiera fraguar el concepto de un mundo, el globo terráqueo, que está organizado y sometido

a las reglas matemáticas y lógicas con las cuales se identifica el individuo humano (en nuestra fórmula: $[Mi \text{ c } E]$), están abiertas por la circunvalación de la Tierra que siguió, casi de inmediato, al descubrimiento de América.

Ahora bien, la consolidación de la posición relativa del mundo, entorno científicamente controlado, respecto al entendimiento humano, E (que todavía Galileo, como Descartes o Malebranche, o como Newton o Leibniz, sólo puede entender en virtud de la unidad del Entendimiento humano con el Dios «que ha escrito el mundo con caracteres matemáticos») no significará la consolidación del ámbito cristiano. Un ámbito en el que ese Dios, cristiano y matemático, a su vez (el Dios cristiano matematizado, es decir, vuelto hacia el mundo, por una «inversión teológica»), pudiera fijar definitivamente su posición central como cúpula absoluta. Ideológicamente, y a juzgar por la Teología de los grandes físicos de los siglos XVI, XVII, XVIII, así podría parecerlo. Pero de hecho, las cosas no marcharon de este modo, y su dialéctica llevó a las posiciones opuestas. Pues simultáneamente con esa teología, estaba preparándose una subversión ideológica materialista, que estaba destinada a destruir la cúpula teológica de la cristiandad, poniéndola muy por debajo de la realidad (M) y, con ello, desvirtuándola en esa su función de cúpula ideológica. Brevemente, E dejará de identificarse con Dios trascendente y tenderá a identificarse con la conciencia humana operatoria. Podemos tomar como portavoz de este amplio proceso (aunque, en modo alguno, como autor de él) a Kant. La «conciencia trascendental» (E) aparecerá ahora definida como indisociable del mundo de los fenómenos (Mi) en el teorema de la «apercepción trascendental». Una conciencia trascendental que hereda las funciones, no sólo del «sensorio divino» newtoniano (pues la nueva conciencia trascendental se compone ante todo de las formas a priori del espacio y el tiempo), sino también las funciones del entendimiento divino de Galileo y de Leibniz (las categorías). Sólo que el mundo de los fenómenos, ligado a la conciencia trascendental, se verá envuelto por lo absoluto, por las realidades (nouménicas) de las cosas *en-sí*. En nuestras fórmulas: $[Mi \text{ c } E \text{ c } M]$. Ésta puede ser la expresión de la nueva Ontología, una Ontología cuyos orígenes cristianos, $[Mi \text{ c } E]$, son bien claros, pero se hacen más patentes en las versiones idealistas, a saber, cuando la relación $[E \text{ c } M]$ se acompañe de la relación $[M \text{ c } E]$, es decir, de la identificación de lo Absoluto con la Conciencia (en Fichte o en Hegel). Ahora bien, incluso en estas corrientes, ya no

cabrá seguir diciendo que *E* desempeña la función de una cúpula ideológica, puesto que su función histórica y social (encerrada en los límites de un sistema académico) ya no podrá equipararse a la que correspondió al Espíritu Santo cristiano.

Puestas así las cosas, la pregunta central que tenemos que hacer es ésta: ¿Y por qué tuvo lugar esa subversión materialista que puso a *E* debajo de *M*, por qué no se consolidó la tendencia inicial, continuación de la cristiana (como vio Hegel) tendencia dirigida a identificar, no a subordinar, *E* con *M* en el Dios matemático o en la conciencia absoluta religiosa del idealismo alemán? No fueron meras razones académicas, sino que fueron razones mundanas; no fueron meros argumentos lógico-abstractos por sutiles y activos que estos fuesen, sino argumentos lógico-concretos que se dibujaban, desde luego, en el seno mismo de la corriente central. He aquí sumariamente la concatenación dialéctica que estamos sobreentendiendo: la consolidación de los cinco o siete Estados europeos modernos que empujó a su expansión colonial —España, Holanda, etc.—, a la vez que se realimentó por ella hasta poder tomar la forma de Estados verdaderamente universales (planetarios, puesto que en sus imperios no se pondría el Sol, como decían los españoles y luego los ingleses), fue la «variable independiente» del destronamiento de la Iglesia Romana como clave de bóveda de todo el sistema milenario. Pero la Iglesia Romana representaba, según hemos dicho, al Espíritu Santo único y universal, al cual todos los Reinos y Repúblicas han de estar sometidos, y lo estaban de hecho (o uno a otros), cuando eran débiles. Al alcanzar su edad adulta la «Razón de Estado» —y esto gracias al colonialismo imperialista—, romperán sus lazos de dependencia con Roma y se erigirán en centros soberanos, en los cuales, inmediatamente (y no a través de Roma) soplará el Espíritu Santo. La Iglesia Romana seguirá concibiéndose como la Iglesia Católica, y algunos Estados apoyarán sus pretensiones cuando en ella encuentren beneficio frente a sus rivales. Pero ese catolicismo será ya solamente intencional, no efectivo, pues ni Alemania, ni Inglaterra, ni Holanda —ni menos aún los herederos de Bizancio, la Rusia ortodoxa—, acatarán las pretensiones de Roma. Por el contrario terminarán por declarar que el Papa es el Anticristo.

La dialéctica que examinamos se manifiesta en la circunstancia de que precisamente en el momento en el cual, replegado el Islam, e «incorporada» América, la Cristiandad se dispone a hacerse realmente ecuménica —a romper la ecuación entre *ecumene* y el *mun-*

do antiguo—, en ese mismo momento, su unidad se fractura internamente. Nuestra tesis es ésta: la revolución que destronó al Espíritu Santo (*E*) de su posición de cúpula ideológica del sistema milenarista, no fue un proceso «personal» que hubiera tenido lugar en la intimidad de las conciencias individuales (racionalismo, pietismo, etc.), de modo independiente a la fractura de la unidad de los Estados cristianos bajo la Iglesia Romana. Fue la consecuencia directa de esa fractura. Podría parecer, desde luego, que no fuera posible atribuir efectos tan enormes a una circunstancia semejante, que acaso podría reducirse a los más modestos límites de un asunto administrativo, disciplinario. Incluso, si se quiere, a un cisma que, sin embargo, dejase intacta la doctrina. Pero este parecer es superficial, pues semejante cisma, dada su naturaleza, ataca el dogma fundamental de la Iglesia Católica, el dogma de la unidad del Espíritu Santo, que del Padre y del Hijo procede. Por consiguiente, más que de un cisma, se trata de la herejía acaso más grave en la historia de la Iglesia, el verdadero pecado contra el Espíritu Santo. Esto lo advertirá con toda claridad Francisco Suárez, demostrando con esto su genio, en su famosa obra *Defensio fidei*, escrita por encargo del Cardenal Borghese (aprobada por Paulo V, en 1612 y quemada en la Universidad de Oxford el 1 de diciembre de 1613, así como prohibida terminantemente en Inglaterra por Jacobo I). Según ve las cosas Suárez, el dogma que ese «cisma» de Jacobo I (pero también de otros reyes o príncipes protestantes) compromete, es precisamente el dogma del Espíritu Santo, en tanto que él hable por conducto de la Iglesia Romana (*Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* I, 23-26). El Rey de Inglaterra reconoce, desde luego, que Cristo tuvo que dejar un Vicario para gobernar a la Iglesia —pero afirma heréticamente que ese Vicario no fue Pedro, sino el Espíritu Santo (ibídem id. III. 6,12). Por ello, el Papa podrá ser llamado suplantador, un Anticristo; por lo que Suárez podrá decir (I, 3-1) que los cismáticos suponen que la fe faltó en la Iglesia y que son ellos quienes están llamados a restablecerla. Suárez ha reconocido un amplio margen a la autonomía del poder temporal, pero sin olvidar, en el espíritu de la teocracia, que el Papa, en virtud de su jurisdicción o poder espiritual, es superior a los reyes o príncipes temporales, y puede corregir sus leyes y estar en contra de ellas (III, 22). Concluimos por nuestra parte: lo que podía parecer un mero cambio de referencias (Pedro, por Jacobo I) manteniéndose el mismo sentido (el del Espíritu Santo), significa en realidad una

total subversión en la Teología dogmática (a la manera como en Ontología cambió por completo el sentido de la Idea de substancia al cambiar las referencias aristotélicas —los astros— por las referencias espinosistas, el mundo en su totalidad). No es que una escisión meramente cismática facilitase, con el transcurso de los años, el cambio de contenidos dogmáticos abriendo el paso a esa diferenciación que se deriva del aislamiento (según el modelo de la especiación darwiniana). Lo principal es que es la misma escisión aquello que representa el cambio dogmático fundamental, puesto que ahora resulta que el rey está recibiendo su autoridad espiritual y temporal (en un cesaropapismo de nuevo cuño, que da ciento y raya al de Bizancio) inmediatamente de Dios. De lo que se deducirá que el Espíritu Santo, aún desempeñando teóricamente su función unitaria, está, de hecho, multiplicándose en forma politeísta, en los diversos Reinos no sólo diferentes, sino también enemigos entre sí. Jacobo I no llama Anticristo al rey de Baviera o al de Suecia, pero sí al obispo de Roma porque pretende estar por encima de todos los reyes. Sin embargo, también los Estados pretenden alcanzar la hegemonía absoluta: ellos son el conducto por donde sopla el Espíritu Santo. El juicio de Dios será ahora la guerra: tal será la nueva fe que inspira la filosofía de Hegel.

La implantación de la Filosofía (el complejo Filosofía-Ciencia) ya no tendrá lugar en la Iglesia Universal. Se abrirá camino, o bien en el Estado (Espinoza en Holanda, Hobbes en Inglaterra, Hegel en Prusia), o bien en el individuo (Descartes o Locke). Un individuo en torno al cual, se desarrollará la nueva Psicología (inventada por Goclenius) que, sin embargo, siempre está formando parte de un Estado muy concreto, que es propiamente quien lo moldea. Las verdaderas características diferenciales del humanismo moderno, frente al humanismo medieval, no brotan de determinaciones abstractas («dignidad del hombre», «miedo a la libertad») sino del cambio experimentado en la posición de los individuos o los Estados respecto de la Iglesia Católica (respecto del Espíritu Santo). En cuanto a su doctrina abstracta; la obra revolucionaria de Tyndall, publicada en 1730, *Cristianity as old as the Creations or the Gospel at Republication of The law of Nature* es muy similar a la obra de Sabunde, terminada en 1436, el *Liber creaturarum* que hemos citado arriba. La diferencia esencial entre Sabunde y Tyndall sería ésta: que Sabunde estaba sometido a la disciplina de Roma, mientras que Tyndall, trescientos años después, podía vivir libre de ella.

La subversión que, al emancipar de la autoridad papal a la

Cristiandad puso en marcha el proceso de disolución de la propia Iglesia, es la misma subversión que invirtió la relación del complejo Ciencia-Filosofía con la religión positiva revelada. Es la subversión que determinó la orientación de la filosofía como filosofía *negativa* (en el sentido que más tarde dará Schelling a esta expresión). Es lo que llamamos racionalismo. Pues la Ilustración no es meramente la emancipación absoluta de la «Razón», sino la emancipación de la Iglesia Romana y de lo que a ella iba adherido. No es una emancipación de toda creencia, ídolo o prejuicio. Hegel interpretó «sectariamente» (es decir, desde la secta de su germanismo protestante) este proceso atribuyendo a Lutero el papel de héroe de la razón. Nada más desafortunado —Lutero, el voluntarista, el crítico de la razón a la que llegó a llamar prostituta. No fue Lutero quien trajo la luz de la razón, la Ilustración. Fue la ruptura de los Estados protestantes y de los individuos de la nueva clase, comprometidos en el desarrollo de las nuevas formas de producción, respecto de Roma. Fue esta ruptura, producida en el mismo momento en el que el «nivel histórico» de los Estados era ya universal, planetario, y no antes, la que proporcionó los materiales para la «crítica de la razón teológica» que Espinosa esbozó por primera vez en su *Tratado teológico-político*. La evolución, a partir de entonces, seguirá caminos cada vez más diversos en los Estados católicos (y dentro de ellos, en España será distinta de lo que fue en Francia o en Italia) y en los Estados protestantes. Juan de Santo Tomás podrá escribir un *Cursus Philosophicus* en la España de Felipe IV en el que se ignora la revolución copernicana —y esto puede entenderse como testimonio, no sólo de atraso, sino como testimonio de la posibilidad de otras rutas evolutivas.

7. ¿Qué consecuencias tendrá en el sistema de las relaciones entre la Religión y la ciencia-filosofía: la destrucción del equilibrio milenario llevado a efecto por las potentes y tenaces fuerzas disgregadoras, parte de cuya acción concatenada hemos intentado bosquejar? Múltiples, sin duda. Pero las principales reorganizaciones o transformaciones del estado de equilibrio de partida, acaso puedan reducirse a las cuatro situaciones generales que iremos exponiendo a continuación y que, además, como se desprende de su misma estructura, habrán ido configurándose sucesivamente (sin perjuicio de que, de vez en cuando, contenidos relevantes de alguna situación determinada puedan presentarse en la situación anterior o en la que le sigue).

La primera situación general según la cual suponemos que

tenderán a reorganizarse las relaciones del sistema, una vez que se ha perdido el «equilibrio milenario» —una situación que podría computarse como una tercera fase—, estaría caracterizada porque los grandes conflictos que existen de hecho, tal como los podemos percibir hoy (desde una perspectiva etic) entre la Religión cristiana y la ciencia-filosofía, no serán reconocidos (emic) como tales conflictos, no ya sólo por parte de las Iglesias «sucesoras», o de la Iglesia de Roma, sino tampoco por parte de los nuevos científicos o filósofos.

Esta situación reviste el mayor interés desde el punto de vista del análisis de la «falsa conciencia». Pues precisamente es en esta situación en donde están teniendo lugar objetivamente (desde la objetividad etic de nuestro presente) los conflictos más agudos entre la Ciencia y la Religión cristiana (de los cuales el que alcanzó mayor popularidad fue el conflicto entre el heliocentrismo copernicano y el geocentrismo bíblico tradicional). Pero estos conflictos no serán reconocidos como tales «por ninguna de las partes». Lo cual no significa que esta resistencia al reconocimiento de la situación, esta falsa conciencia, pueda entenderse como un mero episodio epifenoménico, inoperante, que dejase intacto el curso objetivo de estos conflictos. Por el contrario, la falsa conciencia, lejos de constituirse como una simple negatividad (el «no reconocer» o ignorar los conflictos), se comporta activamente interviniendo positivamente en la movilización de fórmulas ad hoc, destinadas precisamente a «explicar el conflicto» en términos de no conflicto o de conflictos de otros tipos. Por ejemplo, refiriéndolos a los conflictos de las Iglesias o confesiones entre sí, a los conflictos de anglicanos contra papistas, pongamos por caso, pero no a los conflictos entre la Razón y los Dogmas. O bien, tratando de reformular los conflictos como conflictos entre la razón (la ciencia-filosofía) y la fe, según una tradición mal «interpretada» y no según la religión «verdadera». Sin duda esta situación de falsa conciencia debe ser entendida en un sentido más bien lógico que psicológico («autoengaño», «mala fe»). Cuando a los afectados se les pueda reconocer «buena fe» es acaso cuando la «falsa conciencia» comienza a ser más intensa. Cabría pensar, es cierto, si esta falsa conciencia, lejos de ser una característica intrínseca, no es otra cosa sino la expresión del desajuste entre la conciencia emic de las gentes afectadas de los siglos XVI y XVII, y nuestra propia conciencia o perspectiva. En cuyo caso, en lugar de hablar de «falsa conciencia» sería tal vez más propio hablar de «inconsciencia»,

«ignorancia» o «ingenuidad». Pero esta alternativa nos parece inútil, porque no tiene en cuenta la circunstancia de que los términos del conflicto, tal como los percibimos hoy, también hay que suponerlos actuando hace tres siglos. Por tanto, habrá que suponer que aquellas gentes estaban reaccionando ante los términos en conflicto de un modo inadecuado, pero no de todo punto inconsciente, puesto que si perciben los términos del conflicto, también percibirán el conflicto de algún modo. En este sentido, la falsa conciencia tiene mucho que ver con la conciencia oscura, ligada a representaciones inadecuadas. En una cuestión ulterior (cuestión 9.^a, sobre el impuesto religioso) tendremos que utilizar ampliamente el concepto de falsa conciencia. En esta ocasión, nos limitaremos a ilustrar el concepto con otra forma de conflicto, muy agudo, que sería preciso reconocer objetivamente entre la tesis tradicional del catolicismo de la Iglesia Romana (la tesis de la universalidad de la Buena Nueva, llevada a efecto por los Apóstoles que, cumpliendo el precepto evangélico que figura en San Mateo 15, 16: *id y enseñad a todas las gentes*, habrían entendido el mensaje de Cristo a todos los rincones de la Tierra), y el descubrimiento de América (es decir, el descubrimiento, en este contexto, de una incalculable masa de hombres que durante siglos habían vivido al margen de la fe, y que, si no eran cristianos, no era por su culpa —o por la culpa de sus renuentes antepasados—, sino simplemente porque «habían estado dejados de la mano de Dios»). Sin embargo este conflicto no fue «procesado y codificado» como tal, al menos en los primeros años que siguieron a la conquista. ¿Cabe hablar simplemente de inadvertencia, ignorancia o inconsciencia? No, porque en esta hipótesis no podrían explicarse determinadas «producciones ideológicas» (de la falsa conciencia) que aparecieron precisamente en este contexto. Descontemos los primeros años, en los que Colón identificó a las nuevas Indias con las asiáticas (que ya habían recibido el mensaje evangélico), sin olvidar que para hacer este descuento, hay que suponer ya que Colón estaba sometido al bloqueo bíblico. La hipótesis de que los indios no eran propiamente hombres, la tesis de Sepúlveda, permite excluirlos del colectivo «todas las gentes». Las hipótesis según las cuales los indios, siendo hombres, debieron recibir el mensaje evangélico o bíblico (el mito de las tribus de Israel perdidas en América, la revelación directa de Moisés a determinados pueblos americanos), son formaciones ideológicas, presuponen algo más que mera ignorancia. Porque, o bien ocultaban una contradicción más o menos oscuramente per-

cibida o, lo que es más probable, desencadenaban un silogismo («Si los Apóstoles predicaron a todas las gentes, siguiendo el mandato de Cristo, también tuvieron que predicar a los indios») que obligaba, como un prejuicio, a inventar hechos fantásticos. Lo que llamamos falsa conciencia no consiste ahora tanto en ocultar una contradicción, percibida oscuramente, cuanto en bloquear (violentando las exigencias de un razonamiento crítico) la posibilidad misma de que la contradicción sea planteada.

Desde la falsa conciencia se atribuirán los conflictos, no ya a la relación ciencia-filosofía con la Religión cristiana, sino a la relación de la religión de los protestantes o con la religión de los papistas o recíprocamente. Es el caso de John Toland, ya al final del siglo XVII: el era católico y estaba lleno de contradicciones hasta que se «convirtió»; comprendió entonces que todo lo que resultaba ser superstición, idolatría, milagro o impostura, no es propiamente cristiano, sino romano. No hay conflicto, porque el cristianismo es la pura razón, sin misterios. El misterio es un concepto heredado del paganismo que, o bien es pura superstición o bien es mero indicio de algún problema que ha de poder ser resuelto. *Christianity not Mysterious*, dice Toland, en 1699.

¿Y cuando los conflictos parezcan mantenerse en el seno de una misma confesión, es decir, cuando no parezcan tener lugar entre representantes de confesiones diversas? Entonces tampoco serán conceptuados como conflictos entre la ciencia-filosofía y la religión verdadera, sino sólo con alguna interpretación demasiado estrecha de esta última. Una interpretación que el curso del tiempo se encargará de desvanecer. A lo sumo, se entenderá que el conflicto se mantiene en un terreno meramente disciplinario o administrativo. Así, Copérnico fue canónigo y no dejó de serlo tras haber propuesto su «revolución»; Galileo fue gran amigo de Urbano VIII. El Informe de 1616 subraya la conveniencia de no declarar absurdo decir que el Sol se pone, y en 1633 se obliga a jurar a Galileo, pero no por ello éste deja de ser cristiano. Richard Simon publica en 1678 su *Histoire critique du Vieux Testament*. Dificilmente puede haber una obra que descubra más contradicciones entre la interpretación tradicional de la Biblia y la interpretación crítica, científica, diríamos hoy (¿cómo mantener la idea de que Moisés fue el autor del Deuteronomio si en su último capítulo se describe su muerte y su sepultura?) Richard Simon será expulsado del Oratorio; su libro será prohibido en Francia e incluido en el Índice de 1663. Pero Simon, que ataca con violencia a los protestantes, seguirá sintiéndose cristiano y ortodoxo.

Y, por parte de la Iglesia, o de las Iglesias atacadas, tampoco se advertirá ningún conflicto ni, por tanto, se harán rectificaciones a la dogmática tradicional. Se condenará a los herejes, a veces se les responderá. Sobre todo, se les responderá en el sentido de que sus argumentos científico-filosóficos no son, en rigor, tales: las pruebas no son definitivas y, por tanto, no cabe hablar de conflicto entre la Religión y la Ciencia auténtica. En este sentido, es necesario reconocer a la Iglesia y en particular a la romana que, allí donde muchos racionalistas sólo vieron fanatismo y oscurantismo, habría también que ver una acción crítica ejercida sobre los fundamentos en que pretendían apoyarse las nuevas proposiciones, acaso todavía muy débiles y confusos. Por supuesto, no se trata de presentar a la Iglesia Católica como una institución que haya mantenido habitualmente el punto de vista crítico en «nombre de la verdad científica». Pues ella se movió por intereses que, en general, eran conservadores, actuaban como prejuicios y tendían a desear, en general, que no se confirmasen las hipótesis de Copérnico o de Galileo. En este sentido, la Iglesia actuó como un freno más que como una espuela, en muchas ocasiones; pero esto no excluye, en nuestra valoración global, la efectividad de su función fiscalizadora de la Ciencia y de la Filosofía. Esta función de «freno crítico» requería «entrar en la cuestión», discutir las pruebas con una perspectiva cuasi jurídica («romana») y no se limitaba a ignorarlas. El cardenal Belarmino no se limitó a condenar, de modo fanático, a Galileo: se asesoró de célebres astrónomos, como el padre Gienberger. Sin duda, la Iglesia tendió siempre a exagerar la debilidad y oscuridad de los argumentos del contrario, pero esto sólo querrá decir que, cuando estos argumentos llegaran a ser apodícticos, la Iglesia tendrá que acatarlos o, al menos, dada su actitud dialéctica (heredada precisamente de su componente escolástico), se exponía a tener *que acatarlos*. Desde luego, consideramos exagerada la tesis de Pierre Duhem según la cual resultaría que la Iglesia Romana, a través del cardenal Belarmino, vino a representar algo así como la bandera de la verdadera metodología científica, y no sólo de la época, sino de todas las épocas. Más aún, la Iglesia habría sido la «comadrona» de la Ciencia moderna, identificada por Duhem con la gnoseología instrumentalista (P. Duhem, *Sozeinta Phainomena*, París 1908, reedición en Vrin, 1982). Pero tampoco nos parece que llega al fondo de la cuestión el diagnóstico que más recientemente hace Heilbron de la posición de Duhem (en el colectivo de R. S. Westmann *The Copernican Achivement*, Uni-

versity of California Press, 1975, p. 206). Y esto sin perjuicio de que Heilbron tenga razón en cuanto a *finis operantis* del autor de *Le Système du monde*: demostrar que esa ciencia que patrocinaba la anticlerical III República francesa, había sido promovida por la Iglesia Católica. Pues lo que interesa tener en cuenta es el *finis operis*, el hecho de que una religión de la fase terciaria, como lo era la católica en la época de Renan, tuviera necesidad de hablar en «nombre de la nueva ciencia», aunque fuese para defender los intereses de la Biblia, antes que los de Copérnico.

8. La segunda situación que vamos a considerar y a la que con toda probabilidad se llega a partir de la situación precedente, constituyendo así la cuarta fase de nuestra exposición global, puede caracterizarse como un cambio en el plano de la meta-formulación, por parte de los filósofos o científicos, del conflicto de la ciencia-filosofía y la religión. Suponemos que, en cierto modo, los conflictos entre ciencia-filosofía y religión tendrán un alcance similar al de los que se habían suscitado en la situación anterior. La diferencia, al menos en el plano de la superficie, es que ahora estos conflictos serán reconocidos como tales. Podríamos decir: serán representados y no meramente ejercitados. Pero la representación no es un mero epifenómeno de los conflictos objetivos. Por de pronto, los radicaliza, los amplía, los sistematiza y los refuerza, en lugar de tratarlos con temor o incluso de disimularlos. Y si esto ocurre así, no será debido a que ha llegado el «momento de la autoconciencia», de la representación «*para sí*» de lo que estaba siendo ejercitado «*en sí*» sino a que las condiciones de la ruptura entre la ciencia-filosofía y la Iglesia Romana, habían madurado. Sin duda, de muchos modos, por ejemplo, mediante el crecimiento del público que sostenía (incluso económicamente) a los escritores ilustrados, hasta el punto de alcanzar una «masa crítica» capaz de enfrentarse con el poder de las Iglesias. O, más sencillamente, porque los intereses de algún Estado frente a terceros, favorecían la representación del conflicto. A esta fase corresponde, desde luego, la Ilustración y sus corrientes más radicales, aquellas que declaran el conflicto de la ciencia-filosofía, conjuntamente tomada (lo que se llamó la «Razón») con la Religión católica y protestante (por no decir también la religión musulmana) conjuntamente tomadas, como religiones reveladas o positivas, entendidas como «supersticiones». Es la época en Francia de Diderot, de Voltaire, de Helvetius, o en Alemania, de Johann Christian Edelmann, de Christian Wolff, de Semler.

Pero antes aún, en esta nueva situación, hay que incluir también algunas corrientes del siglo XVII, las figuras protagonistas de aquel proceso que Paul Hazard llamó la *Crisis de la conciencia europea*, (1680-1715): en particular, nos referiremos a Benito Espinosa, tomando como ocasión la publicación del libro de Gabriel Albiac, que acaba de ser publicado: *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del Espinosismo*. (Madrid, Hiperión, 1987.)

9. Nuestra tercera situación se caracteriza principalmente por la fractura del «complejo ciencia-filosofía», que hasta ahora, venía desempeñando el papel de término unitario o global («la Razón»), en sus relaciones con la Religión. Al mismo tiempo, se continúa la diversificación del término «religión». En su extensión irán incluyéndose cada vez más en pie de igualdad, además de las confesiones reformadas, religiones terciarias que hasta ahora quedaban fuera del horizonte polémico, como el budismo. Christian Wolff fue destituido de su cátedra por haber sostenido que el budismo ofrecía una moral más perfecta que el cristianismo; Colingbrooke traduce textos védicos, y Schopenhauer llegará a ver en el Vedanta la prefiguración de la verdadera Filosofía. La diversificación de las religiones terciarias que entran en el juego polémico del sistema de las relaciones entre Religión y Ciencia, no es un proceso meramente «académico», así como tampoco lo es el proceso de disociación de la Ciencia y de la Filosofía. Pues esta disociación es, por un lado, fruto de la floración de las ciencias particulares que tiene lugar a lo largo de los siglos XVIII y XIX (Mecánica, Astronomía, Termodinámica, etc.), ligada a la Revolución Industrial y, por otro lado, resultado de la consolidación de sistemas filosóficos que, cada vez más, pueden presentarse como alternativas de la Filosofía escolástica. Pero mientras que las nuevas ciencias categoriales logran alcanzar consensos internacionales, en cambio, los sistemas filosóficos introducen enfrentamientos cada vez más radicales (ocasionalismo, deísmo, materialismo, espiritualismo, etc.). Se comprende, según esto, que se haya acentuado la tendencia a separar la ciencia positiva y la filosofía como si se tratasen de dos órdenes de conocimiento totalmente heterogéneos (cualquiera que fueran los criterios utilizados para dar cuenta de esta heterogeneidad, unas veces «favorables» a la Ciencia, otras a la Filosofía). Ésta es la situación que podemos considerar ya consagrada en las grandes obras de Kant, y luego, de Comte. *La crítica de la razón pura*, entre otras muchas cosas, significa (en relación con la cuestión que estamos considerando) el reconocimiento de la existencia de una

clase de conocimientos verdaderamente científicos (definidos además por referencia a las categorías), y la segregación respecto de esta clase, de otros conocimientos (o acaso proyectos, o postulados, o deseos) que, en modo alguno, pueden llamarse científicos. De atenernos a sus contenidos, tal como Kant los contempla (las Ideas metafísicas de Dios, Alma, Mundo; la moral, la propia crítica de la razón) se corresponden con lo que tradicionalmente se llamaba Filosofía. Es cierto que el idealismo alemán, sobre todo el de Hegel, tiende a borrar de nuevo la disociación kantiana entre Ciencia y Filosofía. Hegel pretende conseguir que la Filosofía deje de ser «amor al saber» para convertirse en «saber» a secas. Sin embargo, esta pretensión se lleva a efecto de un modo que no es enteramente incompatible con la disociación kantiana: la unidad entre ciencia y filosofía tendría lugar, más desde el punto de vista de la filosofía, como ciencia suprema, que desde el punto de vista del saber positivo, que tiende a quedar reducido a la condición de episodio del desarrollo del «entendimiento» en su marcha hacia la «razón» filosófica. También es verdad que, un siglo después, Edmund Husserl volverá a proponerse la refundación de la Filosofía como «ciencia rigurosa». Pero esta propuesta tampoco conduce a borrar la disociación ya establecida, sino más bien a declarar que las ciencias positivas no son, en realidad, «ciencias rigurosas». En cuanto al positivismo clásico, que ha mantenido la necesidad de una Filosofía, basada sobre las ciencias, es evidente que la distinción entre el orden de las ciencias y el de la Filosofía está siempre presupuesto, como también lo está en el neopositivismo. Y aquí con una clara inclinación a reducir las pretensiones de la Filosofía, incluso a transformarla en «análisis lógico del lenguaje». En cuanto a las propuestas más recientes, que tienden a concebir a la Filosofía como Ciencia o «filosofía exacta» (en el sentido de Mario Bunge), sólo diremos que nos parecen más intencionales que efectivas.

Así las cosas, es evidente que no cabe proponer un esquema único de relaciones que sea capaz de abarcar todo el campo abierto por la diversificación de los términos «Ciencia» y «Filosofía». Precisamente la diversificación de estos términos permitirá movilizar esquemas muy diferentes, según las particulares referencias que se tengan en cuenta. «Filosofía», cuando ha perdido su significado unívoco, necesita ser adjetivada. (Filosofía materialista, o idealista, o racionalista, o acaso «verdadera filosofía».) Pero ya no será posible, sin impostura, hablar, por ejemplo, de las relaciones «entre la Filosofía y la Religión», o bien de «los últimos resultados

de la filosofía», como si estas expresiones tuvieran un alcance equiparable al que tienen las expresiones: «Relaciones de la Biología molecular con la Religión» o «últimos resultados de la Biología molecular». Y otro tanto hay que decir del término «Religión».

Sin perjuicio de lo anterior, y teniendo en cuenta que la concreta realidad histórica en la que se desarrollan las diversificaciones apuntadas tiende a dejar marginadas de la corriente central a muchas de las alternativas posibles, nos arriesgamos a dibujar el esquema de una tercera situación (aquella en la que Draper pudo escribir su libro) entendida como horizonte en el que se mueven las corrientes centrales de referencia a lo largo del siglo XIX, prolongadas hasta la Primera Guerra Mundial, o si se prefiere, hasta la Revolución de Octubre. Esta situación se caracterizaría por la idea, desde la perspectiva de las ciencias en expansión, de que el conflicto de la ciencia con las religiones positivas, y en especial con el cristianismo católico, es irreversible y que, o las religiones corrigen sus dogmas, o sólo podrán ser consideradas como supersticiones propias del «estadio teológico» (fetichismo, animismo, etc.). Los puntos conflictivos más señalados fueron: la edad de la Tierra, establecida por la Geología científica (frente a la cifra de los 4.000 años de la Vulgata), el Diluvio universal (frente al conocimiento de la distribución de las especies animales en el planeta y, por tanto, imposibilidad de entrar en el arca de Noé), la doctrina darwinista sobre el origen del hombre (que se oponía frontalmente al dogma de la creación de Adán), las nuevas ciencias prehistóricas y paleontológicas (¿cómo articular al Pithecánthropo o al Neandertal con la Historia Sagrada?), los descubrimientos de las literaturas mesopotámicas (que comprometían la idea de la Revelación a Moisés). Y, en otros frentes, el conflicto de las nuevas doctrinas sociales y políticas, que también se consideraron vinculadas a la Ciencia (el «socialismo científico» y el materialismo histórico, la antropología evolucionista), que entraban en conflicto con las ideas políticas de la Iglesia Romana o con las iglesias protestantes (el «Kulturkampf», contra la política católico-jesuita). Ahora bien, la respuesta de las iglesias a esta ola adversa, cada vez más extendida, no es una respuesta única. Pero acaso quepa afirmar que tuvo siempre un rasgo común: la negativa a reconocer el conflicto, aunque siguiendo una dirección distinta a la que esa negativa siguió en las situaciones anteriores. Ya no podrá obligarse a la «Ciencia» a plegarse al dogma; por el contrario, y en nombre de la «armonía», comenzará a reconocerse la posibilidad de una reinterpretación

ción más abierta de los dogmas en los puntos conflictivos, a fin de evitar que el conflicto se mantenga. Esto no era otra cosa sino un claro movimiento de repliegue de la religión respecto de sus posiciones anteriores. Es cierto que se hará lo posible por dilatar esta retirada. Así, por ejemplo, ante la «revolución darwiniana», Mivart, el célebre naturalista católico que, entre otras cosas, «creó» el orden taxonómico de los primates, propuso una interpretación del relato bíblico sobre la creación del hombre como un proceso en el que sería preciso distinguir fases sucesivas (algún escolástico, sobre todo el P. Arriaga, ya había previsto esta posibilidad mucho antes que Darwin, introduciendo la idea de un barro arcilloso tal, que pudiera ser entendido como un primate antropomorfo, un mono o, mejor aún, como una serie de primates, muy cerca ya de la doctrina evolucionista). Es cierto que la interpretación de Mivart no fue generalmente aceptada. Sin embargo, la razón por la que no se aceptaba (o se decía no aceptarse, al menos entre los católicos más avisados) no era su oposición al sentido tradicional del dogma, sino la «intrínseca debilidad científica» de la hipótesis transformista. Era la misma actitud que en el siglo XVI se había adoptado ante la revolución copernicana, aunque sin duda con una diferencia notable: que mientras allí, el cardenal Belarmino se atrincheraba en la misma debilidad de las pruebas astronómicas, ahora el cardenal González, por ejemplo, concederá la posibilidad de una interpretación evolucionista del relato bíblico en el supuesto de que «la hipótesis transformista» llegue a adquirir el aspecto de una verdadera doctrina científica. «Hoy por hoy no tenemos derecho a reprobar o rechazar como contraria a la fe cristiana, ni a la revelación contenida en la Biblia, la hipótesis de Mivart, la hipótesis que admite la posibilidad de que el cuerpo del primer hombre, el organismo que recibió el alma racional creada por Dios e infundida en Adán, haya sido un cuerpo que recibió la organización conveniente para recibir el alma humana, no directa e inmediatamente de la mano de Dios, sino por virtud de la acción de otros seres animados anteriores, más o menos perfectos y similares al hombre por parte del cuerpo. Sin embargo, esta hipótesis ofrece graves inconvenientes en el terreno puramente filosófico y científico». (*La Biblia y la ciencia*, capítulo XI, pp. 549-550.) Sin embargo, lo cierto es que el cardenal González ni siquiera reconocía el carácter humano «de todos estos famosos cráneos, tan llevados y traídos por los darwinistas; de esos cráneos de Engis de Solutre, de Cromagnon, de Egnishein y sobre todo de Neanderthal...» Pero tam-

bién es verdad que se apoyaba en los juicios de Huxley o de Lyell (ibídem, pp. 523 y siguientes). Lo más interesante, sin embargo, está en el contexto al que se remonta para apoyar la racionalidad de la hipótesis de Mivart, a saber, el arcaico contexto tomista: «Y aquí será bueno recordar... que Santo Tomás, al propio tiempo que afirma que la formación del cuerpo del primer hombre fue realizada por Dios inmediatamente del polvo o barro de la tierra, admite como posibilidad alguna preparación, o sea formación previa del cuerpo humano, verificada por el ministerio de los ángeles [lo que nos recuerda, dicho sea de paso, las hipótesis de nuestra actual ciencia-ficción —“2001. Odisea en el espacio”—, en donde el ministerio de los ángeles estará representado por el ministerio de los extraterrestres] y la intervención que pudieron tener los ángeles, pudieron tenerla otras fuerzas de la naturaleza, como los animales inferiores y anteriores al hombre» (ibídem, p. 548). Es cierto que todavía hay una gran diferencia entre el cardenal González (que pasa como hemos visto con facilidad de los ángeles a otros «animales inferiores») y su coetáneo el jesuita P. José Mendive, quien en su voluminoso libro *La religión católica vindicada de las imposturas racionalistas* (Madrid, 1887, p. 397) dice: «Esta razón del P. Arriaga [refutando la opinión de Suárez sobre el modo inmediato de la creación del hombre por Dios] nos parece del todo concluyente; y así juzgamos exenta de toda censura teológica la doctrina que atribuye a los espíritus celestes, en razón de *simples ministros del Altísimo* la producción del cuerpo de Adán...» En la misma disposición, el cardenal González y otros muchos católicos o protestantes, propusieron la reducción del «diluvio universal» a los términos de un «diluvio universal antropológico», lo que exigía suponer que los hombres sólo ocupaban un área relativamente reducida de la tierra y que, por tanto, no era necesario admitir, entre otras cosas, que todas las especies animales hubieran estado representadas en el arca de Noé. Mucho más avanzaron, en esta dirección de repliegue, por vía interpretativa, de la Biblia, una pléyade de teólogos o filólogos católicos y, desde luego, protestantes, que llegaron a proponer explícitamente una nueva estrategia hermenéutica, como única vía de conciliación entre la Ciencia y la Religión. Muchos de ellos fueron enérgicamente condenados, bajo la denominación de *modernistas* por el Papa Pío X, en su célebre encíclica *Pascendi* de 1907. «El juramento antimodernista» exigido desde 1910 al clero católico por el *Motu proprio Sacrorum antistitutum*, demuestra la conciencia de la gravedad de la situación creada

en la Iglesia por los nuevos intérpretes (Laberthoniere, Loysi, Fogazzaro, Campbeld, etc.). Más tolerante podía ser la Iglesia Católica con la radicalización de la estrategia «ortodoxa» tradicional, principalmente tomista, que a partir de la crítica de las hipótesis científicas «aún no plenamente demostradas», pasaría a la crítica de las pretensiones de toda ciencia interpretada como una actividad consistente en formular esas hipótesis a fin de «salvar los fenómenos» con fines más pragmáticos que cognoscitivos. Así, el «ficcionalismo» de Hans Vahinger, el «convencionalismo» de Duhem, incluso el «intuicionismo» de Bergson (en cuanto implicaba una crítica de fondo a las pretensiones cognoscitivas de las ciencias positivas).

Las relaciones entre la religión y la filosofía, en cambio, podían ser y fueron distintas de las que se mantuvieron entre la religión y las ciencias. Sin duda, como hemos sugerido, porque mientras las ciencias iban alcanzando, en la época del positivismo, un grado de *consensus* prácticamente universal, en cambio las doctrinas filosóficas habían acentuado sus antagonismos y ofrecían la verdadera imagen de la *diafonía ton doxon* de los escépticos griegos. En las áreas protestantes se ensayó la utilización de los nuevos sistemas filosóficos (sobre todo Hegel, por la derecha hegeliana) como alternativa de la filosofía aristotélica o platónica en la época del «milenario». Algunos intentos en esta dirección, dentro del catolicismo, fueron rápidamente reprimidos (Gregorio XVI condenó a G. Hermes en 1835; Pío IX condenó a Gunther en 1857). La Iglesia Católica optó por mantener las suposiciones tradicionales de la Filosofía escolástica, aún convenientemente renovada. Sin embargo, la posición que hoy suele reconocerse como agnosticismo (término inventado en el siglo anterior por Thomas Huxley) fue, sin duda, un lugar de encuentro de muchos positivistas (*Ignoramus, Ignorabimus*) y de muchos cristianos críticos (críticos del racionalismo escolástico). Era una posición que fácilmente se transformaba en un «pacto de no agresión» entre la Ciencia y la Religión, e incluso, en un «pacto de amistad», ya fuera por vía individual (personal, psicológica), ya fuera por la vía de la praxis social o política.

10. Y con esto llegamos a la cuarta situación que, sin duda, tras muy diversas y complejas trayectorias, consideramos como la situación que define nuestro presente, en la época en que las iglesias cristianas todavía conservan una importante influencia social y académica (al menos en el cuadrante delimitado por la OTAN).

Esta situación se habrá constituido como consecuencia de la evolución «interna» de la situación precedente. (Y aquí incluimos, no sólo la propagación de los métodos científicos «duros» a campos cada vez más «blandos», lo que conducirá a un debilitamiento del significado social mismo de «Ciencia», sino también la cristalización de una Filosofía materialista asociada con el comunismo real de la URSS, de China...) Todo esto, junto con el incremento, tras la Segunda Guerra Mundial, del peso político de los pueblos no cristianos del tercer mundo, ha determinado el reconocimiento, al menos de derecho, en la *Declaración universal de los derechos del hombre*, de la «libertad de creencias». Lo que equivale, históricamente, al destronamiento del cristianismo como religión oficial de los estados más avanzados, sin perjuicio de la fuerte implantación que aún conservan las confesiones cristianas en muchos de esos estados. La situación que intentamos esquematizar puede durar, sin duda, muchos años. Pero se advierten ya indicios de una lenta evolución hacia situaciones nuevas, determinadas, principalmente, por lo que a nuestra cuestión se refiere, por la proliferación y extensión de formas de religiosidad que ya no pueden ser consideradas propiamente terciarias, sino secundarias o primarias.

En la actual situación, acaso lo más característico sea el proceso de suavización, al menos en las formas diplomáticas (un efecto de las ideas democráticas relativas a la libertad de creencias, o a la influencia de justificaciones psicológicas, o pragmáticas, o culturales), de las cortantes líneas divisorias de la situación precedente (Ciencia/Filosofía, Religión/Filosofía, Religión/Ciencia). Tras la etapa del neopositivismo radical, en lo que tuvo de ataque a la Metafísica y a la Filosofía, se observa, en las últimas décadas que conducen al final de siglo, una atención creciente de los científicos hacia la Filosofía y de la Filosofía hacia las ciencias. Sobre todo éstas se han multiplicado, al menos en su apariencia institucional (ciencias psicológicas, pedagógicas, ciencias de la información, ciencias políticas...) y en el proceso de su extensión, su sentido se ha hecho menos estricto. Hasta el punto de que también van siendo social e institucionalmente aceptadas las ciencias parapsicológicas, las astrológicas, y aun la «ciencia mariológica». En general, se diría que la relación de conflicto entre la Ciencia y la Religión tiende a ceder, al menos en el plano social y psicológico (aunque no creemos que en el plano lógico) ante una relación que si ya no es de «armonía», desde luego, sí lo es de «respeto mutuo», de reconocimiento mutuo de algún tipo de función social. Esto lleva

a veces incluso a la idea de la cooperación, aceptada, sin perjuicio de roces y tensiones coyunturales. La nueva situación supone la convergencia de dos tendencias, más o menos sincronizadas: 1) Con referencia a la dogmática, la tendencia a una apertura creciente en torno a la cuestión de la interpretación literal de los textos bíblicos (teoría de los géneros literarios en los escritos sagrados, movimiento de «desmitologización» de la Biblia, nueva hermenéutica bíblica, etc.). Podría afirmarse sin exageración que la hermenéutica de final de siglo (que algunos llaman la época del «posmodernismo») no es otra cosa sino la radicalización de la hermenéutica del modernismo que condenó, a principios de este mismo siglo, Pio X; 2) Con referencia a las ciencias particulares, la tendencia, no tanto a rechazar, cuanto a recuperar o «bautizar» cuantas teorías científicas parezcan permitirlo (y a veces el permiso viene de los propios científicos). Figuras de primera magnitud en la Paleontología y en la Antropología fueron sacerdotes católicos, como el abate Breuil, Hugo Obermaier o Teilhard de Chardin (aunque el prestigio científico de este último ha quedado empañado últimamente tras el descubrimiento de su intervención en el asunto de la falsificación del «hombre de Pildtown»). De la Termodinámica extrajeron muchas personas el «argumento decisivo» en favor del creacionismo: si, según el principio de Clausius, la entropía del universo tiende a aumentar hasta un límite (el fin del universo como un estado de equilibrio térmico), habrá que concluir que, puesto que aún no se ha llegado a este límite, nuestro universo comenzó hace un intervalo (finito) de tiempo (de acuerdo con el dogma de la Creación). La otra teoría, que ya no parte del fin, sino del comienzo de nuestro mundo, que hoy está vigente entre la mayor parte de los astrofísicos, la famosa teoría del Big Bang, es entendida muchas veces como prueba de la impresionante concordancia literal entre la «ciencia más reciente» y el Génesis, puesto que el «¡Hágase la luz!» se parece, desde luego, a la «gran explosión». No suele recordarse, sin embargo, en estos contextos, que el precursor de la teoría del Big Bang fue el abate Lemaitre, cuando intentando explicar la conexión entre el corrimiento al rojo de las galaxias y el efecto Döpler excogitó su doctrina de la expansión del universo. También vieron algunos en las doctrinas acausalistas de los «físicos de la República de Weimar», que P. Forman ha analizado tan cuidadosamente, un indicio de cómo la ciencia reacciona por sí misma contra el determinismo mecanicista, que había sido puesto en contradicción contra la libertad humana y,

sobre todo, contra la posibilidad del milagro, preconizada por el cristianismo. Por último, en el tan discutido por los científicos de nuestros días «principio antrópico» o «principio antrópico final» (según el nombre propuesto por Brandon Carter) creen ver algunos el camino real de la reconciliación definitiva entre la Ciencia física y la finalidad del universo preconizada por las religiones terciarias (el llamado argumento «cosmológico» tradicional para probar la existencia de un «Dios ordenador»). Particularmente la llamada «cuarta formulación» del principio antrópico, o principio antrópico final («la vida humana es indestructible puesto que si lo fuera desaparecerían los observadores-participantes que sustentan el universo»), será puesta, a veces, en correspondencia con la doctrina del *punto omega* del Padre Teilhard de Chardin (vid., Michel Talbot: *Mysticisme and the New Phisic*, Bentham Book, 1980; John A. Wheeler: *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford Press, 1985; John D. Barrow y Frank J. Typler: *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford, 1983).

11. A la vista de las diferentes situaciones que hemos ido presentando en las páginas anteriores parece gratuito, si nos referimos a las ciencias efectivas y a las religiones terciarias, tal y como se presentan históricamente (y no como se las imaginan algunos), mantener el esquema de la absoluta separación o indiferencia mutua entre las religiones terciarias y las ciencias (o si se quiere entre el orden de la Física y el de la Metafísica, o entre el lenguaje apofántico y el emocional). Una separación en la que muchos (citando a su modo a Guillermo de Ockham, a Kant, a Spencer, o incluso a Wittgenstein) verían el mejor modo de llevar adelante el «pacto de no agresión» más adecuado para un *modus vivendi* que parece propio de una sociedad adulta y civilizada. Porque en ella, se dice, los científicos deberán respetar a los «creyentes», así como recíprocamente. A nuestro juicio, sin embargo, aquí se confunde la Psicología con la Lógica, y el respeto a las personas con el respeto a las opiniones de las personas. Porque el respeto a las personas implica, en algunas circunstancias, respeto por sus opiniones; pero otras veces es el respeto por las personas el que obliga precisamente a impugnar sus opiniones, no imponiéndoles otras pero sí tratando de demostrarles que son gratuitas o erróneas. O incluso que es el «creyente» quien, con sus opiniones, nos falta al respeto, si se atreve a presentarnos como evidente aquello que no lo es en absoluto. Si ante el discurso de un pintor paranoico, en trance de racionalizar su creencia de ser Goya encarnado, nos

callamos, o incluso le llevamos la corriente, es porque estamos tomando a ese pintor por loco rematado. Pero si ante el discurso de un creyente que trata de convencernos, no ya de que es Goya encarnado, sino que tiene dentro a Belcebú o al Espíritu Santo, nos callamos, o incluso corroboramos sus argumentos, ¿no es porque estamos tomándole por loco o porque nos reímos de él, «faltándole al respeto»? El verdadero respeto filosófico —puesto que él implica conceder al antagonista la condición de sujeto dotado de la capacidad de razonar—, consistirá en pedirle pruebas y en impugnárselas, si nos parecen insuficientes o ridículas.

12. En muchas circunstancias, constatamos que las religiones terciarias toman contacto con las ciencias, sea corroborando sus conclusiones, sea enfrentándose a ellas. En reconocer esto no vemos la menor dificultad, ni por supuesto, misterio o «armonía preestablecida» de ningún género entre la *Revelación* y la *Razón*. Porque las fuentes de la Revelación de las religiones terciarias brotan en muchas ocasiones, precisamente de las ciencias en un estado determinado de su desarrollo, o de la Filosofía. Si la Biblia, no ya la hebrea o la aramea, sino la *Vulgata*, puede hablar (en los salmos 23 o 92) del *orbis terrarum* —en correspondencia con la doctrina de la redondez de la Tierra—, esto no es debido a la armonía entre la *Revelación* y la *Razón*, sino a la concordancia, por así decirlo, entre la razón y la razón: los autores de la *Vulgata*, o *Los Setenta*, ya conocían la ciencia griega. Y para explicar por qué las aguas del Génesis pudieron aducirse como testimonio de una misteriosa armonía entre la Revelación mosaica y la ciencia de Laplace (su teoría de la nebulosa primigenia) será suficiente recurrir a la concordancia o continuidad entre la razón que actúa en los mitos revelados (por Moisés) y la razón que actúa en otras cosmogonías mitológicas, como pueda serlo la de Sanchunyatón, que cita Eusebio de Cesarea, o la de Anaximandro. Y, por los mismos motivos, otras veces la Revelación aparecerá enfrentada con conclusiones científicas bien establecidas. Así es como la Revelación tradicional sobre la fecha del origen del mundo (los 4.000 años), entró en conflicto frontal con el descubrimiento de la cronología de las pirámides de Egipto o de las rocas del Devónico.

Lo que decimos de las ciencias, con mucha más evidencia hay que decirlo de la Filosofía, dado que las religiones terciarias han tomado contacto con la Filosofía griega de un modo que podíamos llamar constitutivo. Las religiones terciarias se configuran precisa-

mente a través de la crítica de la religiosidad secundaria (que implica mitos antropomórficos, etc.) y, en este sentido, pueden ser llamadas religiones «filosóficas». Hay, pues, una zona de intersección muy amplia entre las religiones terciarias y la Filosofía de un signo determinado, y esto es lo que vio Santo Tomás a través de su concepción de la identidad parcial entre la *Revelación* y la *Razón*.

13. Concluimos, pues que, unas veces, las ciencias o la filosofía han entrado en conflicto con las religiones terciarias, y otras, han permanecido en profunda armonía, e incluso a veces (lo que para algunos resulta más paradójico), las ciencias o la filosofía han encontrado en ciertos contenidos dogmáticos (que ulteriormente acaso serían descalificados desde el punto de vista científico) estímulos e inspiración para el propio trabajo científico o filosófico. Los casos de Kepler en Astronomía, de Mendel en Genética, o de Teilhard en Paleontología son ejemplos sobresalientes. Gastón Bachelard y después Louis Althusser, pusieron a punto el esquema del «corte epistemológico», como paso previo que sería preciso dar para que una Ciencia se constituyese como tal. Según este esquema, la constitución de una Ciencia tendría lugar después de la ruptura con los prejuicios ideológicos (entre ellos las dogmáticas religiosas) que, como «obstáculos epistemológicos», alimentados quizá por los intereses oscurantistas de las clases explotadoras, impiden que un «continente científico» se abra a la luz de la razón. Pero semejante esquema no puede ser tomado como un esquema universal y sólo alcanza una apariencia de verdad *a priori* cuando se supone que las ciencias están ya preparadas en sus campos respectivos, sólo que envueltas por nieblas ideológicas que será preciso despejar. Ahora bien, cuando entendemos una Ciencia como un proceso constructivo que introduce términos nuevos a partir de términos precedentes según unas líneas de construcción cerrada —que segregará, en su momento, a los términos dados en otra escala, pero no precisamente a las Ideas que atraviesan el campo de referencia—, entonces ya no se ve ninguna razón por la cual un «corte epistemológico» tenga que preceder a un *cierre categorial*. En cambio, se comprenderá cómo, ocasionalmente (aunque tampoco universalmente) una atmósfera ideológica y aun mítica puede desempeñar la función de «agua madre» en cuyo seno se organicen las moléculas de un cristal, de un sistema científico o filosófico.

*El conflicto entre las «creencias» y la Filosofía.
Nematología y Teología*

1. Hemos analizado, en el artículo precedente, el conflicto o armonía entre las religiones y la Ciencia (o Filosofía) con referencia a lo que venimos denominando religiones terciarias, especialmente el cristianismo. Esta restricción estaba justificada por la circunstancia de que, en los ámbitos culturales en los cuales se desenvuelven las religiones secundarias o las primarias —también, en parte, en algunas terciarias orientales—, no existen las ciencias positivas, ni la filosofía, en su sentido estricto (de tradición helénica). Esto no significa que no puedan también darse conflictos o armonías entre las ciencias o la Filosofía y las religiones secundarias y las primarias, cuando entren en contacto. En cualquier caso, estos conflictos o armonías tendrán un alcance distinto del que tenían en el ámbito de las religiones terciarias (en tanto que éstas, suponemos, son ya religiones formalmente filosóficas) y no por ello menos interesantes. En efecto, mientras que la relación de conflicto o armonía entre las religiones terciarias y la ciencia-filosofía, en sentido estricto, pueden considerarse, de algún modo, como un episodio de las relaciones de conflicto o armonía entre la «Filosofía consigo misma» (queremos decir: entre las corrientes espiritualistas o materialistas de la Filosofía, pongamos por caso) en cambio, las relaciones de conflicto o armonía entre la Filosofía estricta (o la Ciencia) y las religiones secundarias y primarias han de entenderse como un caso particular de las relaciones entre la Filosofía y otras formaciones culturales genéricas, que englobamos en el concepto de «creencias». Parece indispensable, según esto, en un planteamiento dialéctico de la cuestión, explorar, aunque sea de modo muy sucinto, el significado que puedan tener las relaciones mutuas entre las creencias en general (es decir, no solamente las estrictamente religiosas) y la Filosofía y las ciencias, pues sólo entonces estaremos en disposición de calibrar qué tanto corresponde, en los conflictos o armonías de las religiones terciarias con la Filosofía o la Ciencia, al momento genérico (por ejemplo, las religiones, en cuanto son creencias), y qué tanto les corresponde, en su momento específico (a las creencias en cuanto son de naturaleza religiosa).

2. Ante todo, nos importa determinar la estructura lógica de la Idea de «creencia», en cuanto idea genérica que comprende, desde luego, no sólo a las creencias religiosas, sino también a otras especies o modos de creencia, de las cuales, las más familiares son acaso las siguientes: 1) Las creencias «políticas», morales o éticas (por ejemplo: la creencia en la «estabilidad» de los comportamientos de nuestros vecinos, de nuestros clientes o conciudadanos, creencia que se manifiesta a veces en la forma de una confianza, de un «crédito bancario», de una «fe» depositada en el prójimo, que se funda quizá, más bien, sobre confirmaciones puntuales recurrentes que sobre un juicio *a priori*). 2) Las creencias de índole político-organizativa, ligadas a actividades militantes ideológicamente representadas como altruistas: desde la creencia en el olimpismo, hasta la creencia de los militantes de una banda terrorista en los proyectos de su organización. 3) Creencias de naturaleza histórica (creemos que estas piedras son ruinas romanas). 4) Creencias cosmológicas, astronómicas o geográficas relativas, por ejemplo, a la persistencia de la morfología del mundo físico exterior: creemos que el Sol y la Luna seguirán sus órbitas durante años indefinidos, creemos que la Tierra gira; pero también fue una creencia que la Tierra está fija en el centro del mundo. 5) Creencias «angulares», es decir, relativas a los comportamientos de sujetos no humanos pero inteligentes. 6) Creencias «circulares» (creencia en las ánimas del purgatorio, creencias chamánicas) que no son propiamente religiosas, puesto que se mantienen en el ámbito del eje circular.

¿Qué relaciones lógicas debemos establecer entre estas especies y otras similares, del género «creencia»? Es ésta una cuestión de trascendencia muy grande para nuestro propósito inmediato de determinar las relaciones entre la Filosofía y las ciencias, y las creencias en general. Dos posibilidades extremas podemos ensayar: o bien el género «creencia» es de naturaleza porfiriana, distributiva (es decir, prácticamente ocurre como si las diferentes especies de creencias lo fueran con independencia de las otras especies, sin perjuicio de sus eventuales interferencias), o bien se trata de un género de naturaleza plotiniana (en cuyo caso algunas especies recibirán su condición de creencia de otras especies, a partir, en el límite, de una especie primordial o generadora capaz de desarrollarse o transformarse en otras especies de creencia).

Se comprende que, en el supuesto de que el género «creencia» fuese atributivo, la tarea abierta inmediatamente sería la de deter-

minar cuál es la especie de creencias (acaso más de una) a la que se puede asignar la función de especie generadora o, si se quiere, de «primer analogado» de las demás especies, que llegarán a ser creencias por la mediación de las creencias generadoras. Desde luego, parece que puede afirmarse que, muchas veces, se procede como si todas las creencias fuesen modulaciones de las creencias religiosas, tomadas como creencias «por antonomasia», incluso como creencias generadoras de todas las demás. Así por ejemplo, Malebranche —y, lo que no deja de causar cierta sorpresa, el mismo Gramsci (sorpresa que se calma cuando nos acordamos de los antecedentes croceanos del pensador marxista)— sostuvieron la tesis de que nuestras creencias en la realidad del mundo exterior, es decir, las creencias de la especie que hemos llamado cosmológica, son de naturaleza religiosa, es decir, proceden de la creencia religiosa: si creemos en la existencia del mundo exterior, decía Malebranche, así como suena, es porque la Biblia nos enseña que Dios creó ese mundo. Y, desde luego, es muy frecuente considerar las «creencias comunistas» (que son creencias de especie política o moral) como una mera transformación de las creencias religiosas, y hablar en consecuencia de la «mística del comunismo» o de la «nueva religión marxista». Así lo hacían N. Berdáyev o A. Toynbee. También, aunque en otro contexto, es una práctica habitual entre los etnógrafos incluir, en el momento de la exposición de los contenidos propios de la *Weltanschauung* de una cultura primitiva, dentro del epígrafe «creencias religiosas», a las creencias cosmológicas de estos pueblos.

Pero si el género que cubre a las diversas especies de «creencias» fuese distributivo y no atributivo, entonces habría que decir, por ejemplo, que las creencias políticas son, en principio, independientes de las creencias religiosas (sin perjuicio de los entretrejamientos coyunturales más o menos estables), como independientes de ésta y de aquéllas serían, en cuanto creencias, las creencias cosmológicas. Llamar «religión» al proyecto comunista, es una grosera metonimia (*pars pro pars*). En cualquier caso, la distributividad de la estructura genérica misma por la cual una creencia se dice tal, no excluye la interacción material de creencias de especies distintas en el sostenimiento de una creencia de una especie dada.

Para decidir entre estas dos alternativas de un modo filosófico (porque también caben decisiones fundadas en criterios gramaticales, o en análisis sociológicos o psicológicos de vocabulario, conducta, etc.; decisiones que, en cualquier caso, el método filosófico

deberá tener en cuenta), es necesario regresar hacia el análisis de la Idea de creencia, es decir, establecer una teoría general de las creencias, capaz de dar cuenta de las relaciones entre sus especies.

3. Una idea genérica de creencia no gratuita, ni propuesta a título de mera estipulación o definición nominal, sino adecuada a los materiales específicos que hemos enumerado (y a otros de su misma «escala»), no podría quedar determinada en coordenadas psicológico-individuales (mentales o conductuales), puesto que estas coordenadas constituirían un reduccionismo subjetivo-individual de la idea misma de «creencia» que dice, como veremos, no sólo una intención objetiva (por tanto una cualificación de verdad que desborda el horizonte psicológico), sino también una fuente o génesis supraindividual (incompatible con cualquier hipótesis que tienda a ver las creencias como formaciones que emergen del «fondo del alma»). Sin duda, toda creencia incorpora la actividad psicológica de los individuos y, en este sentido, toda creencia tiene, desde luego, una dimensión psicológico-subjetiva. Podemos utilizar el término *fe* (o sus afines: *confianza*, *fianza*) para designar el momento psicológico-subjetivo de la creencia, aun violentando el significado teológico de la fe, dentro de la doctrina escolástica. Pues, según esta doctrina, la fe debe entenderse más bien como un ser suprasubjetivo, como «la inhabitación en el alma del Espíritu Santo» (lo que desborda, intencionalmente, el horizonte subjetivo, un horizonte que, sociológicamente, estaba también desbordado por la realidad suprasubjetiva de la Iglesia romana). Diremos que todos los procesos cuyos límites puedan considerarse dados dentro del ámbito de la conducta subjetiva-individual, aun cuando intencionalmente vayan dirigidos a una objetividad apotética, son procesos que implican actos de fe, pero no formalmente creencias. Tomemos el ejemplo de la manzana que Ortega propuso, al final de los años 40, para ilustrar la idea de perspectiva —un ejemplo que se ha hecho famoso, sobre todo, a raíz de su ridiculización por Luis Martín Santos en su novela *Tiempo de silencio*. El ejemplo ha sido utilizado también para mostrar cómo es preciso introducir la idea de creencia en el mero proceso de la percepción: cuando, desde el escenario, el actor o el maestro muestra una manzana —se dice— yo sólo veo media, pero la percibo entera. Creo en la otra mitad, se dice en la terminología orteguiana. Sin embargo, según el análisis que estamos proponiendo, el uso del término creencia sería aquí inadecuado, porque lejos de servir para analizar situaciones que son distintas, las confundiría, al borrar las diferencias

significativas entre la situación descrita (que, a lo sumo, implica la confianza o fe en el actor-maestro que mostrándonos un ovoide nos dice: «He aquí una manzana») y una situación de creencia que tendría lugar cuando estoy suponiendo o diciendo: «Creo que ahí está el actor en el escenario, mostrando un ovoide y pidiéndome mi confianza en sus palabras». La fe o confianza en que lo que estoy percibiendo es una manzana íntegra, aunque sólo vea la mitad, resulta de procesos psicológicos muy complejos, que no se agotan en la confianza en el presentador, sino también en las propias leyes estructurales de la percepción (que no se reduce, sin más, a la suma aditiva de lo «visto» y lo «imaginado»). Precisamente el proceso de percepción de la manzana puede analizarse, en términos de un sistema de operaciones (movidas por intereses o apetitos que tienen que ver con el hambre o el deseo de morder la manzana) capaz de construirse como un grupo de transformaciones (ver la manzana desde la perspectiva del patio, rodearla, verla desde la perspectiva del que nos la muestra), cuya invariante sería precisamente la manzana percibida (Poincaré, Piaget). Según este tipo de análisis, no podrá decirse (como Leibniz) que la manzana objetiva será aquella que esté siendo percibida por un ojo «que no está en ningún lugar», un ojo divino (pues un ojo que no mira desde ninguna parte, no es sencillamente un ojo, o dicho de otro modo: Dios no ve); pero tampoco cabe concluir que la manzana objetiva resulte de la superposición «picassiana» de diversas perspectivas, desde las cuales fuera posible mirar a la manzana, pues estas perspectivas son infinitas y su superposición daría sólo una mancha borrosa. Parece que Ortega quería decir que la manzana objetiva sólo se da por correlación a una determinada perspectiva, si es verdad que Ortega se expresó así en su conferencia del Barceló: «La manzana que ven ustedes (pausa) es distinta (pausa) muy distinta (pausa) de la manzana que yo veo (pausa)». Comprendemos que si esto fue así, hay cierta base para las ironías del novelista, pues la manzana que yo percibo (como invariante del consabido grupo de transformaciones) incluye ya las perspectivas de los otros y, por tanto, ni siquiera puede decirse con rigor (si alguien se empeña en distinguir *ver* y *percibir*) que yo «veo la manzana», pues la manzana es justamente lo que se percibe (sólo veo unas manchas verdes, dentro de una silueta acorazonada que acaso ni siquiera identifico con una manzana). Además, la manzana podría ser de cera, como la fruta que Ptolomeo habría ofrecido al estoico Esfero para probar su fantasía cataléptica: cuando Esfero mordió el fruto,

el rey pudo reírse de su fantasía cataléptica; pero Esfero replicó que no era su fantasía cataléptica la que le había engañado, sino que lo que se había quebrado era la confianza que él tenía en el rey. Cuando yo percibo una manzana veo unas manchas y reconstruyo (anamnesis) otras operaciones con la confianza de que esta reconstrucción se mantenga en el invariante de referencia y, dentro de él, con la confianza o la fe en el actor o en el rey que me muestra el fruto dentro de esa invariante. Estamos, sin duda, ante complejísimos procesos psicológicos operatorios, pero no estamos todavía ante una situación de creencia. Nuestra percepción puede ser ilusoria (una pseudo-percepción, una alucinación). Pero, en este caso, el error será asunto del individuo alucinado, como será asunto de este individuo el proceso de construcción de una percepción verdadera (en particular, una alucinación no podrá, por sí sola, ser considerada como un caso de falsa conciencia: quien padece una pseudo-percepción no tiene falsa conciencia ni, menos aún, mala conciencia —sino acaso, simplemente, mala vista—).

4. La creencia se caracteriza, por de pronto, por su referencia a una objetividad compleja de contornos difusos, indefinidos, porque no puedo percibirlos de una sola vez, ni puedo rodearlos. Yo puedo percibir esa silla que está situada en el centro de este césped entre árboles, pero la percibo cuando la he traído y llevado; no puedo decir que creo en la silla (en el sentido de *esse est percipi*); a lo sumo tendré confianza en que no me la hayan cambiado o estropeado. Pero el césped y los árboles con sus raíces, cavidades, rocas y todo lo que está detrás de mí, ya no lo percibo globalmente y tiene más sentido decir que creo en su conjunto (una creencia cosmológica). Según esto, la diferencia entre una percepción y una creencia no estriba en que aquella, por ser subjetiva, esté «en mí», mientras que yo soy quien «está en la creencia» que me envuelve. Tal es el criterio que se ha utilizado muchas veces para distinguir los pensamientos subjetivos (las ideas en sentido subjetivo) de las creencias. Así procedió el mismo Ortega (... «Esas ideas que son de verdad “creencias” constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos sino ideas que somos», (en *Ideas y creencia*, obras completas, t. V, p. 384). Así, también Jaspers: «La fe por la que yo creo es inseparable del contenido de fe que me represento. El sujeto y el objeto de la fe son uno», (en *La fe filosófica ante la revelación*, traducción española en Gredos, p. 37). No es que impugnemos, por nuestra parte,

esta característica «objetivante» de las creencias, en tanto ellas llevan asociado aquello que W. James llamó «sentimientos de realidad». Lo que impugnamos es que esta característica sea diferencial respecto de las percepciones de objetos apotéticos. También cuando percibo esa silla, la silla está, necesariamente mientras la percibo, allí, a lo lejos, fuera de mi piel, y en modo alguno confundida con los impulsos nerviosos que se mueven por los circuitos que conectan mi retina con el área 17 de Broadman y que son los que determinan mi percepción. Y, sobre todo: que si esta diferenciación ha sido tan tenazmente mantenida, ello puede ser debido, seguramente, a presupuestos mentalistas implícitos, según los cuales hay percepciones o pensamientos que «están en mí» de suerte que cuando «yo estoy en ellos», estoy en lo que me rodea «desde mi interior». Y, por ello, mi creencia en la realidad o mundo exterior ya no será la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana sino que «es lo que creemos con firme y consolidada creencia ser la realidad» (Ortega, op. cit., p. 405). Con lo cual resulta que se recae en una suerte de idealismo absoluto desde el momento en que *la realidad* se identifica con la *creencia* en ella de una subjetividad que se siente envuelta por ella (¿por la creencia?, ¿por la realidad?, o ¿por la creencia en la realidad?) Para escapar a esta encerrona, sólo nos queda el recurso, que hemos ensayado en otras ocasiones, de sustituir los conceptos dentro/fuera (o bien mundo interior/mundo exterior) por los conceptos cerca/lejos (o paratético/apotético). Diremos entonces que los objetos percibidos, así como los complejos de contenidos creídos, pueden ser *apotéticos*. No son contenidos interiores que se proyectan, puesto que son sencillamente *apotéticos* y lo que en realidad proyectamos es su imagen a escala en los cerebros. Los contenidos de las creencias son desde luego la misma realidad, una realidad que no es absoluta sino relativa a nuestro cuerpo (por su escala, por su morfología). La realidad, y la creencia en ella, dice referencia a la verdad: no cabe diferenciar de un modo tajante creencia y conocimiento (como pretendía Bertrand Russell). La creencia implica algún conocimiento (alguna verdad) tanto como el conocimiento implica alguna creencia. ¿No cabe admitir, según esto, creencias falsas, ilusorias, irreales? Según nuestra tesis no, tomando las cosas en absoluto. Toda creencia, es cierto, tiene como contenido alguna apariencia, un fenómeno. Pero por ello, toda creencia (como toda percepción, en cuanto nos remite a una realidad envolvente) ha de estimarse con alguna «franja de verdad». *Credo, quia non absur-*

dum (vid., en la cuestión 11.^a, opinión sobre este asunto de Alberto Hidalgo). Esto significa que la morfología de una creencia (o percepción), por imaginaria que sea, ha de tener siempre puntos de apoyo o *fulcros* reales. Y entendemos lo real aquí no sólo como algo «nouménico», sino como algo dado a la misma escala de la creencia ilusoria. Don Quijote percibe gigantes, pero sus fulcros son molinos de viento reales (no meramente materia incógnita), y así sucesivamente. La diferencia entre la pseudopercepción de Don Quijote (que no sólo no es una creencia, por ser individual, sino que tampoco puede llamarse percepción, puesto que no hubo «transformación en grupo», dado que al aproximarse a los gigantes se desvaneció su representación) y una *creencia* genuina, es que ésta es compartida regularmente por el grupo social. No se trata de sugerir que esto aumente su referencia a la verdad, sino al revés, es la referencia a la verdad lo que permite la socialización. Por así decirlo, si las transformaciones que conducen a la percepción estable (y no a una episódica experiencia de laboratorio) presuponen unas relaciones reales efectivas entre los objetos y el propio sujeto que va a percibirlos, las transformaciones que conducen a una *creencia socializada incluyen además ciertas relaciones entre los mismos sujetos corpóreos que tendrán que ser reiteradas (reforzadas, para decirlo en lenguaje skineriano) para que puedan llegar a constituir un sistema relativamente estable. Esto es lo que hace muy improbable admitir la existencia de creencias socializadas puramente alucinatorias. La alucinación pura, sin fulcro alguno es imposible (la histérica de Binet que percibía en un papel blanco un gato perfectamente dibujado sugerido por el experimentador, apoyaba su pseudo-percepción en las irregularidades del papel, que desempeñaban la función de fulcros). Las «melodías» que Penfield lograba hacer oír a sus pacientes tendrían como fulcro la misma corriente eléctrica aplicada directamente al cerebro. De otro modo, los fulcros sobre los cuales las creencias deben apoyarse, habrán de ser mucho más abundantes y, sobre todo, más configurados cuando las creencias están socializadas. Sólo por ello una creencia, en cuanto contenido ideológico de la «conciencia social» o de la «mentalidad» de una sociedad, puede alcanzar una significación pragmática, funcional, pues las creencias son apariencias, pero apariencias que no sólo encubren, sino que manifiestan realidades (verdades), puesto que se alimentan de ellas. Según esto, no tiene ningún fundamento el contraponer las creencias, como si fueran contenidos irracionales, a las evidencias racionales. Las creencias*

son ya, por sí mismas, de algún modo, racionales y son un momento dialéctico del propio proceso racional de la construcción de nuestro mundo.

La génesis intersubjetiva (que incluye, por cierto, a los animales) que atribuimos a las creencias, nos pone inmediatamente delante de la conexión (generalmente aceptada por los demás, aunque con un hecho empírico) entre la creencia y los mitos. Al menos, cuando los mitos, en lugar de ser considerados en abstracto (en sus contenidos representativos y, desde luego, una vez preservados de esas etiologías tautológicas que pretenden derivar los mitos de una «fantasía mitopoyética», que actúa a la manera de la *virtus dormitiva* en la explicación de las propiedades somníferas del opio), los consideramos encajados en los quicios en donde ellas se mueven. A saber, el relato, la leyenda, el decir lo que no puede ser íntegramente transmitido (puesto que requiere que quien escucha ponga de su parte muchas cosas) y, por tanto, el decir que revela y, a la vez, esconde ($\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ = decir sabiendo que no agotamos lo expresado, que algo queda oculto y no ya porque sea inefable, sino porque contiene lo que tiene que «ser puesto» por quien escucha). Las creencias, según esto, son, en gran medida, *míticas*, y no precisamente por sus contenidos eventualmente fantásticos o inverificables (pues otras veces sus contenidos son realistas y reconstruibles puntualmente), cuanto por el modo según el cual, toman figura y consolidan su estructura repetible.

Por eso es preciso afirmar que las creencias y los mitos «moldean», en una gran medida, a las propias percepciones individuales («Lo creo porque me lo habéis dicho; si lo hubiera visto yo no lo creería», decía Lyell). Los individuos organizan sus propias «experiencias» en el seno de un ámbito cultural lingüísticamente analizado, procesado y codificado. La metodología empirista o psicológico-individual para el análisis de la formación de los conocimientos individuales es siempre abstracta. El lugar en el que se organizan los mismos «grupos de transformaciones» de las operaciones individuales, es el seno de unas creencias impuestas por el medio cultural, que nunca tiene por qué quedar del todo agotado, reconstruido. Millones y millones de individuos creen en la supervivencia de su alma, después de su muerte (una creencia ética, puesto que se refiere a su individualidad corpórea); millones de hombres creen que la muerte es la muerte total, irreversible. Tanto en el primer caso como en el segundo, la reconstrucción personal de estas creencias jamás podría ser plena, absoluta. Pues si se muere

enteramente, la reconstrucción, por hipótesis, es imposible; y si se sobrevive dejando desde luego el cuerpo en la Tierra, la creencia previa, convertida en otro tipo de experiencia, tampoco podrá ser recuperada.

5. Tenemos con esto establecidos los presupuestos necesarios para decidirnos ante la alternativa con la que nos habíamos tropezado en el planteamiento de la cuestión: el «género creencia» ¿es un género atributivo o distributivo, respecto de las especies consabidas? (Creencias religiosas, morales, éticas, cosmológicas...)

Nuestra respuesta puede ser ahora dada en una dirección claramente favorable a la opción distributiva, sin por ello subestimar la efectividad de las interacciones entre los materiales propios de cada especie de creencia (interacción que nos aproxima, desde luego, a la opción atributiva). Porque, en cualquier caso, sería totalmente gratuito suponer que ese conjunto de materiales correspondientes a las diversas especies de creencias deba formar una «unidad compacta», una «mentalidad social única» y no, más bien, una multiplicidad de contenidos, de «nebulosas» que sólo estarán concatenadas según las líneas parciales de su *simploké*, aunque se interfieran continuamente en sus cursos de un modo, muchas veces, aleatorio. Y así, supondremos que las fuentes de las creencias cosmológicas, por apoyarse en fulcros característicos y diferentes de aquellos que se nos dan para las creencias políticas o para las religiosas, pueden dar lugar también a cursos relativamente autónomos. Lo que equivale a reconocer la naturaleza distributiva, en principio, de esas creencias, en tanto que emanan y cristalizan de fuentes independientes, aunque después tengan que cruzar sus cursos y formar un tejido en el que todo parece estar ligado con todo.

6. Las creencias de una determinada sociedad —sobre todo a medida que ésta va adquiriendo una creciente complejidad cultural a través de su historia—, van organizándose en torno a núcleos originarios que se desarrollarán, a su vez, según ritmos dotados de una relativa autonomía (a pesar de que sus límites no estén siempre bien definidos ni sus contenidos perfectamente estructurados). Por eso hablamos de «nebulosas» ideológicas más que de esferas o sistemas plenamente organizados. Desde luego, según hemos dicho, podemos siempre adoptar dos esquemas totalmente diferentes para conceptualizar la interrelación entre estas nebulosas de creencias: el esquema holista (que tenderá a considerar estas nebulosas como meras condensaciones en puntos particulares de una supues-

ta «mentalidad global») y el esquema pluralista, que comenzará por reconocer una cierta autonomía a cada nebulosa, sin perjuicio de reconocer la necesidad de su interconexión con otras. Nosotros hemos adoptado la perspectiva pluralista. Suponemos, pues, que estas nebulosas ideológicas, o nubes de creencias, están centradas en torno a núcleos ligados a alguna estructura cultural estable en la sociedad de referencia (por ejemplo una tecnología de caza, una institución militar, una profesión —alquimistas, médicos— o una industria tecnológica como la TV o la industria de los ordenadores). Entre estas diversas «nebulosas» no tiene por qué existir una «armonía preestablecida». Mucho más probable es pensar en amplias zonas de conflicto o inconmensurabilidad. Al menos, es desde este punto de vista desde el cual cobra un significado especial el análisis de los modos de interconexión que hemos supuesto inevitable tratándose de «nubes» que, aunque dotadas de una mínima inercia propia, se desarrollan en un mismo «cielo social».

Ahora bien, si no damos por supuesta la efectividad en una conciencia social común, previa a esas «nebulosas ideológicas» —más exactamente: si aun cuando aceptemos la efectividad de algún tipo de conciencia global heredada, no le concedemos una capacidad «envolvente» respecto de las nebulosas diferenciadas—, entonces habrá que reconocer que cada uno de estos sistemas ideológicos se entretrejerá con los demás, no a través de la inexistente «mentalidad englobante común», sino o bien directamente, o bien por mediación de otras nebulosas específicas o particulares. Y esto requiere formar el concepto mismo de esta inevitable actividad (de naturaleza lingüístico-proposicional) de exploración, de eventual conflicto, de «la firma» de tratados de concordia y, en todo caso, de la representación de unas nebulosas por las otras (proceso en el cual las perspectivas emic y etic se multiplican). La actividad en virtud de la cual creencias «emic» tendrán que ser reformuladas desde otros sistemas «etic», a efectos de establecer las coordenadas mutuas de las interconexiones pertinentes en la unidad fluyente de la común realidad histórica, es una actividad que debe ser conceptualizada como una función general. A falta de otro nombre hemos recurrido a un neologismo, inspirado en la metáfora del «entretrejimiento» al que iría ordenada, en todo caso, esa actividad incesante de interconexión mutua: llamaremos *Nematología* (de νῆμα = hilo de una trama) a esa actividad proposicional, doctrinal, etc., que los diversos sistemas o «nubes de creencias», más o menos compactos, se ven obligados a desarrollar, por el simple hecho de

tener que coexistir en un marco social y cultural común. Por vía de ejemplo, el «macluhanismo» podría entenderse, en gran medida, como la Nematología de la TV; la Teología (Teología fundamental, dogmática, positiva, escolástica...) podrá a su vez ser considerada como una Nematología, como la Nematología asociada a las creencias religiosas de una sociedad, particularmente, una sociedad con religiosidad terciaria, que ha alcanzado un desarrollo tecnológico y científico-filosófico determinado. Aquello que suele considerarse como «racionalización teológica» no sería sino un caso particular de la propia actividad «nematológica».

7. Según su concepto, una Nematología, lejos de ser un proyecto simple y uniforme, comportará a su vez un conjunto de programas, en principio, muy distintos y no siempre armonizables, aunque siempre coordinables. Dado que (por referencia a un sistema de creencias dado *Nk*) siempre habrá que distinguir, de algún modo, la dirección de la reconstrucción de *Nk* realizada desde los otros sistemas o nubes de creencias *Na*, *Nb*, *Nc*... (aunque esta reconstrucción tenga lugar desde *Nk*) y la dirección de la reconstrucción de *Nk*, desde su mismo horizonte interno (emic) reconstrucción que comportará, desde luego, el cotejo, comparación, con otros contenidos de *Na*, *Nb*, *Nc*..., aunque a la luz de *Nk*. La primera perspectiva nematológica podría ser llamada *preambular*, por lo que tiene de recorrido previo por otros sistemas, recorrido orientado a «recortar la silueta» que va a ser ocupada por *Nk*; la segunda podría ser llamada *dogmática* por cuanto desde ella tratamos de desenvolver y analizar el propio contenido doctrinal de la «nebulosa de creencias» de referencia. Una *Nematología preambular* será tanto más rica cuanto mayor sea el número de sistemas de los cuales partimos; una *Nematología dogmática*, comprenderá siempre, por lo menos, un momento *propedéutico* (de autoconcepción crítica), un momento *sistemático* (de axiomatización y desenvolvimiento por la mediación de terceros sistemas) y un momento *analógico*, mediante el cual los propios contenidos dogmáticos son puestos en correspondencia analógica con contenidos de otros sistemas y no necesariamente con pretensiones reductoras. La Nematología preambular y la dogmática se desarrollarán también de un modo concurrente (Nematología mixta), que tendrá lugar cuando sea posible regresar a un nivel tal de la conciencia social, que pueda presentarse como si estuviese englobando a los dos sistemas ideológicos o de creencias previamente analizados.

Ilustremos brevísimamente el sentido de estos conceptos, tomando como ejemplo una «nebulosa ideológica» de naturaleza política suficientemente definida, como pudiera serlo la ideología imperial romana (tal como se nos representa en *La Eneida* de Virgilio) o bien la ideología nazi (tal como se nos representa en *Mi lucha* de Hitler). La Nematología preambular estaría en estos casos llevada a efecto, principalmente, por la mediación de determinadas concepciones filosóficas o cosmológicas (estoicismo, panteísmo) así como también por determinadas doctrinas sociológicas (cosmopolitismo, o bien darwinismo social) o historiológicas (la concepción cíclica, teoría de la raza aria, etc.). Esta Nematología se caracterizaría porque ella podría llevarse a efecto, en amplísimos trechos de su curso, sin mentar explícitamente a Roma o Alemania, pese a que estos núcleos son, sin embargo, los que orientan y polarizan todo el campo. La Nematología dogmática, en cambio, partirá ya de la explícita declaración de principios, de los principios de la fe en Roma o en Alemania, a las conceptualizaciones propias. Esta Nematología dogmática (desarrollada por las doctrinas de un cuerpo de ideólogos, funcionarios, rétores, juristas, poetas, intelectuales, historiadores o catedráticos de ciencia política) tendrá que moverse, en un primer momento, en el terreno de la Nematología fundamental (autoconcepciones, relativas al origen del Estado romano o germánico, a los títulos de su legitimidad, a sus fuentes), pero también en el terreno de la Nematología dogmática (la constitución alemana, el sistema del derecho romano) y en el de la analógica (cotejo con otros sistemas, con otras culturas). Las producciones más tardías, que logren mantenerse ya en un plano común resultante de la confluencia de la Nematología preambular y de la dogmática (como pudiera serlo *El Asno de oro* de Apuleyo o *El mito del siglo XX*, de A. Rosenberg), corresponderían a la Nematología mixta de la nebulosa ideológica del Imperio Romano por un lado, o la nebulosa ideológica del Tercer Reich, por otro.

8. Consideremos ahora la situación, mucho más elaborada, de la Teología correspondiente a la «nebulosa de creencias religiosas» nucleada en torno a la Iglesia Romana, a la Iglesia, militante desde su perspectiva emic, pero triunfante desde una perspectiva etic, después de Constantino. La distinción entre una Teología preambular y una Teología dogmática del cristianismo puede ponerse en correspondencia con la distinción entre una «Nematología que lee en el libro de la Naturaleza» y una «Nematología que lee en las Sagradas Escrituras», una distinción que encontramos a todo lo

largo de una tradición muy constante («El libro, oh filósofo, que yo leo es todo el mundo», respondió San Antonio Abad, por cierto a un filósofo y no a un teólogo).

Mientras que la Teología natural puede verse como tocada, de un modo más o menos intenso, por esa tendencia reduccionista (a los sistemas de creencias mundanos, etc.) que suele conocerse como «racionalismo», en cambio la Teología dogmática no pretende tanto, a pesar de sus construcciones racional-especulativas, escolásticas, reducir la Revelación a la Razón, sino, por el contrario, delimitar aquello que es irreducible, el *misterio* (praeterracional o suprarracional o, para algunos, incluso irracional). La Teología natural es Teología preambular, en tanto ella dice no partir formalmente de la fe revelada, ni siquiera de Dios, sino de la «Naturaleza», tal como la ofrece la Filosofía (Platón, Aristóteles) o la Ciencia natural (Plinio, por ejemplo), es decir, principalmente considerando a la Naturaleza en sus determinaciones más abstractas («temporalidad», «causalidad», «finalidad», «contingencia...»), y otras veces en su morfología más concreta («cielo estrellado», «fábrica del cuerpo humano», «tela de araña»). Sin embargo, esta Filosofía o esta Ciencia, por sí mismas, en el estado histórico de una humanidad desasistida de la Revelación no llevan, al parecer, necesariamente a Dios, sino acaso sólo «a cebar el apetito natural» de la curiosidad, como se ve por Alejandro Magno, o por Plinio, según nos dice Fray Luis de Granada en su *Introducción al símbolo de la fe*. Sin duda es la Revelación la que permitirá reorientar estos conocimientos naturales. Pero la Revelación actúa sólo como «regla negativa», acaso como una imantación del campo total que permanecerá incluso cuando la fe que lo imantó sea abstraída. De este modo, el conocimiento natural, sin dejar de serlo, se convierte en un «preámbulo de la fe», como decía Santo Tomás. Ello porque «prepara el camino» a la Revelación, y en parte porque nos introduce en algunos territorios en los cuales la Revelación interseca con el conocimiento natural o racional. Fray Luis de Granada explica con mucha claridad este estatuto preambular de la Ciencia o Filosofía natural que se ocupa, por ejemplo, de los animales, de los grandes, y sobre todo, de los humildes y pequeños. En el capítulo 11 del libro I de la *Introducción*, titulado justamente «Preámbulo para comenzar a tratar de los animales» —en realidad, un preámbulo que equivale a una suerte de reflexión gnoseológica «proemial» sobre la naturaleza del tratado que subsigue—, dice: «En el cual [tratado de los animales] si fuere más largo de lo que

conviene a Teólogo (pues ésta es propia materia de Filósofos) no se me ponga culpa, pues yo no la trato aquí como Filósofo, sino como quien trata de la obra de la Creación que es propia de la Teología, mayormente refiriéndose toda ella al conocimiento del Criador».

La Teología preambular es un «género literario» que, por su contenido, puede considerarse como formalmente científico o filosófico. Sin duda, de un modo muy artificioso, pero no enteramente «tramposo», por decirlo así. Al menos dejará de serlo en la medida en la que logre poner entre paréntesis (y no sólo disimular) los datos de la «Revelación»; pues en este caso, la Teología preambular estaría explorando las posibilidades de que los contenidos naturales se «organicen por sí mismos», a partir de su propia *estructura* (sin perjuicio de su *génesis revelada*), aunque sea si se quiere, a la manera como el Cálculo de Probabilidades nos presenta la posibilidad de que el conjunto de letras, revuelto al azar, arroje un soneto de Cervantes. Habrá, por tanto, que decir que la crítica a la Teología preambular, en todo caso, no habrá de consistir en una suerte de «denuncia» de sus orígenes, sino en las eventuales contradicciones o insuficiencias que puedan ser advertidas en su propia construcción.

La Teología preambular será, por lo demás, unas veces, Ontología (llamada Teología natural, Ontología fundamental, etc.), otras veces será Matemática (al estilo de Nicolás de Cusa), en otras ocasiones será Filosofía natural o Ciencia natural (Astronomía, Zoología, Anatomía). Y muy especialmente será Filosofía (preambular) de la historia, acaso simplemente Teología de la historia, o bien, Filosofía cristiana de la religión (al estilo del Max Scheler de *De lo eterno en el hombre*), o incluso «Ciencia comparada de las religiones»: la Escuela de Viena, fundada por el padre Wilhelm Schmidt, aunque sin duda tomó su inspiración de la fe cristiana en una Revelación primitiva, pretendió derivar sus resultados del estricto método de la Etnología positiva. La famosa tesis etnológica del *monoteísmo primitivo* es, sin duda, por su génesis, Teología Preambular (incluyendo en la *génesis* las propias ideas de André Lang) y fue, de hecho, ordinariamente utilizada (por ejemplo por W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltwild*, Viena, 1949) como prueba de la necesidad de una revelación primitiva; pues sólo por vía sobrenatural podría explicarse, contra todo principio evolucionista, que unos pueblos salvajes tuviesen una idea de Dios tan elevada. Pero esto no es una crítica, sino sólo indicio para una

crítica, que deberá fundarse en el análisis interno de los procedimientos mismos de la Escuela. En cambio, la re-construcción de los dogmas o ceremonias religiosas de otras culturas, en términos de la propia dogmática o del propio ceremonial (como cuando los españoles veían en ciertas ceremonias aztecas parodias diabólicas de la comunión cristiana) es claramente una función nematológica, no ya preambular, sino dogmática, asimilable acaso a la Teología fundamental.

9. La Teología dogmática, a pesar de sus procedimientos «racionalistas» (argumentación, comparación, debate, clasificación), no pretende, en modo alguno, racionalizar la fe revelada ni, menos aún, puede reducirse a la tarea de sacar conclusiones, mediante el *silogismo teológico*, de la composición de las premisas de fe con las premisas de razón. La paradoja de la Teología dogmática, como «género literario», estriba en su pretensión de preservar intacto el carácter sobrenatural de la fe («Sería más acertado reverenciar este Misterio [el Santísimo Sacramento] con una grande admiración y silencio que pretender declarar con palabras humanas lo que ni con lenguas Angélicas se podría explicar», dice Fray Luis de Granada), pero apelando a los llamados procedimientos razonados del discurso, como son la comparación, sistematización, etc. Diríamos: la Teología dogmática —pongamos por ejemplo, *Dios en el mundo*, de Karl Rahner— en cuanto Nematología dogmática, no quiere disolver (como lo hace, de hecho, la Teología preambular) las formas específicas que constituyen la «*nebulosa*» de las creencias religiosas en los disolventes de otros sistemas de referencia; pero necesita coordinarse y entretrejerse con ellos, precisamente, entre otras cosas, para poder redefinir su propia especificidad. Unas veces, la Teología dogmática se desenvolverá en la inmanencia de su ámbito, como Teología sistemática emic, que axiomatiza los dogmas (a la manera como Oepler establecía los «postulados culturales» de una cultura determinada), los coordina, los compara (por ejemplo: «El misterio de la Santísima Trinidad es inverso del misterio de la Encarnación porque, en aquél, tres personas forman una sola sustancia y, en éste, tres sustancias —cuerpo natural, alma natural y sustancia divina— forman una sola persona»); otras veces la Teología dogmática, como Nematología estricta, buscará declarar el alcance de los dogmas reexponiéndolos o refractándolos en sistemas filosóficos o científicos exteriores a la Revelación. Esto produce un efecto engañoso de racionalización cuando no se advierte que los resultados nematológicos son todavía más praeterra-

cionales que los dogmáticos (es el caso, por ejemplo, del dogma del Santísimo Sacramento, reformulado en el sistema del hilemorfismo, en donde se hace todavía más incomprensible que cuando se le mantiene en su lenguaje poético y moral). Otras veces la Teología dogmática, como Teología analógica, recorre el mismo camino de la Teología preambular, sólo que en sentido contrario. Busca analogías fuera del mundo de la fe, en el «mundo natural», a fin de encontrar una mayor comprensión de su contenido, pero no a fin de racionalizarlo. La prueba es que muchas veces la analogía se lleva a cabo por procedimientos de paso al límite que rebasan toda inteligibilidad semántica, aunque ofrezcan, en cambio, una suerte de inteligibilidad sintáctica (como cuando se ilustra la generación eterna del Hijo por el Padre acudiendo a la situación del hombre que se refleja en un espejo, «y si el reflejarse fuese eterno, la imagen no sería accidente sino sustancia, y sería la propia sustancia del Padre, en cuanto que está generando eternamente frente a Dios a la Segunda Persona que no es otra cosa que Él mismo»). Otras veces en función *apologética*, es cierto, las analogías que utiliza la Teología dogmática no necesitan llevar a cabo un paso al límite, pero gracias a que el propio dogma ya lo había realizado. Así, cuando para ilustrar el misterio del Santísimo Sacramento (cuya dificultad de comprensión se habrá puesto, no tanto en que Dios se haga pan y vino —cosa, al parecer, para un Creador, extremadamente sencilla—, sino en que se multiplique en los millares y millares de hostias consagradas, lo que es tanto como obligar a Dios a un ajeteo constante, movido por los hombres) dice Fray Luis de Granada: «Si [Dios] asiste a la formación de quantos negrillos y negrillas son concebidos en Etiopía (en que tan poco va) para infundir las ánimas, quanto con mayor razón asistirá a la consagración de su cuerpo para la santificación de nuestra vida» (*Introducción*, libro IV, cap. 31). La Teología de la historia y aun la Teología fundamental (en tanto constituye una reflexión dogmática sobre la propia religión y otras religiones) también son Teología dogmática.

Por último, la Teología mixta (de Teología preambular y dogmática) es una Nematología *sui generis* en la que se han borrado, o quieren borrarse las diferencias entre las nebulosas en juego; pero más que por disolución de las unas en las otras, por una suerte de confusión de todas ellas en una «síntesis ideológica global». Podría constituir un buen ejemplo, relativamente actual, *El fenómeno humano*, de Teilhard de Chardin.

10. Si la obra de Karl Rahner *Dios en el mundo*, puede proponerse como ejemplo actual de «Nematología dogmática» (en el terreno de la Revelación cristiana), y *El fenómeno humano* de Teilhard de Chardin constituye una muestra notoria de «Nematología mixta», en cambio la obra de Xavier Zubiri *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza editorial, 1984, 4.ª ed., 1986), podría acaso ponerse como prototipo, dentro del pensamiento católico de nuestro siglo, de lo que hemos llamado «Nematología preambular» (de Teología preambular, formalmente de Filosofía). Diremos algunas palabras sobre este caso interesante que es filosofía estricta, por sus pretensiones, pero que a nuestro juicio, es Teología preambular, por su origen. Él nos dará ocasión de explorar los procedimientos críticos que esta obra exige utilizar, y que, según hemos dicho, no podrán reducirse a «echarle en cara su origen teológico, cristiano, apenas disimulado», sino sus eventuales insuficiencias, sinsentidos, sus contradicciones internas.

El pensamiento de Zubiri tiene un área virtual de difusión superponible a la misma área ocupada por la creencia católica. Se trata, según esto, de una Filosofía escolástica, en el más estricto y legítimo sentido de la *Ancilla theologiae*. En España, hasta la muerte de Franco, como fecha simbólica, fueron círculos de cristianos progresistas (liberales, pero también falangistas-orteguianos, como Laín o Tovar, o demócratas cristianos) quienes vieron en las líneas doctrinales que Zubiri había ya esbozado, posibilidades para un pensamiento de «recambio», una vez replegada la escolástica tomista más dura (Maritain había tenido dificultades con el Régimen, y el padre Ramírez, por encargo de una comisión episcopal, había exagerado la incompatibilidad entre la escolástica cristiana y Ortega). Zubiri, a diferencia de Ortega, era cristiano y su preparación en materias físicas, lingüísticas, o biológicas, se daba por demostrada. Después del Vaticano II pudo verse, y con razón, en el pensamiento de Zubiri, la «vía española» para una Filosofía cristiana moderna, mucho más potente de lo que en Francia podía ser el pensamiento Mounier. Sin duda, estas expectativas realimentaron los proyectos de Zubiri, y sus cursos fueron cubriendo, cada vez más, los objetivos que su público liberal-conservador (Banco Urquijo, Monarquía) le pedía. Pero sus ideas estaban desarrolladas de un modo lo suficientemente indeterminado como para poder acoplarse a las necesidades de otros círculos de cristianos, menos conservadores, al menos en principio. Concretamente algunos discípulos de Zubiri que, en Centroamérica, estaban muy próximos a

la llamada «Teología de la liberación». Resultaba así que la Filosofía de Zubiri podía interpretarse en América, por algunos, como el instrumento filosófico más capaz para desarrollar una Teología de la liberación, mientras que en España era regularmente interpretada por muchos como el instrumento más capaz para desarrollar una «política de la conservación» verdaderamente *aggiornata*. Lo que le pide a Zubiri este círculo de hombres que están al día en política, ciencias naturales o en humanidades es una Filosofía que no esté en conflicto con las creencias religiosas, pero tampoco con las creencias científicas vigentes (evolucionismo, mortalidad del cuerpo humano, libertad de la persona individual, solidaridad, orden, etc.). Acaso por ello, Zubiri tenderá a ofrecer construcciones muy abstractas, con ejemplos tomados de la vida cotidiana (como cualquier escolástico). Si bien los fenómenos serán los de una cultura atécnica: un trozo de madera flotando, etc., estarán calculados para que puedan ser interpretados a su modo por biólogos, químicos, etc. Se trata de ofrecer una ideología del orden, como estructura, estrictamente ligada a la materia. Hay esencias o estructuras reales, el mundo no es un caos; pero hay un orden jerárquico, desde la materia al espíritu, y ese orden habla de un desarrollo o evolución ascendente y, a la vez, de la existencia de un Dios que pide o exige, de algún modo, lo sobrenatural (aunque con recelo hacia lo «misticoide», como se dice en la jerga). ¿Cómo hacer compatible, por ejemplo, las exigencias de la doctrina de la evolución (vegetal, animal, humana), que pretende explicar la formación de la misma inteligencia humana, con la irreductibilidad del espíritu humano, que parece exigir un acto creador, «realizado», desde arriba (el acto de la creación del espíritu por Dios Padre)? Zubiri construirá *ad hoc*, preambularmente, su concepto de la *formalización*, con indeterminación suficiente como para que él pueda ser acogido, tanto por un creacionista, como por un holista, o por un emergentista. Supuesta la gradación de los niveles de desarrollo evolutivo de la realidad, en virtud de la cual las formas superiores brotan de las inferiores, la estrategia de Zubiri consistirá en postular una yuxtaposición de ambas exigencias, pero sin decir cómo, y de ahí su indeterminación. Estamos así ante un conjunto de sistemas o de organismos del nivel K, que va evolucionando y haciéndose más complejo (hasta llegar a Dios); el sistema u organismo se desmorona si no alcanza una forma que pertenece, o instaura un nivel K + 1. Se dirá entonces que el sistema u organismo se ha *formalizado*, y que la formalización es

exigitiva del propio sistema material, si éste ha de mantenerse, aunque sea incorporado a otro nivel superior. Y así, se aplicará el concepto a las familias de una sociedad en evolución, porque al ir creciendo y complejizándose sus relaciones, tendrán que formalizarse en el ámbito de un Estado, y sólo en él la estructura familiar podrá subsistir; por lo que el Estado podrá considerarse como una *formalización* que *exigítivamente* estaría pedida por la familia. La idea de formalización podrá ser utilizada por un hegeliano, o por el defensor más fanático de la teocracia (el poder viene de Dios de modo inmediato); cuando se trata del organismo de un primate, cuya evolución pida exigítivamente una formalización por medio del espíritu también la idea de formalización podrá ser utilizada tanto por un emergentista, como por un creacionista. Y así, se irán tejiendo conceptos ontológicos abstractos (formalización, talidad, suidad) que ofrecen al teólogo, o al científico cristiano, o al político, etc., una especie de plano trazado con «líneas punteadas» que cada cual podrá ir rellenando o interpretando con sus categorías o creencias propias. Seguramente esta circunstancia podemos asociarla a un rasgo estilístico ligado a la prosa de Zubiri: no citar apenas nombres propios, proceder con una gran indeterminación en sus coordenadas referenciales, y esto tanto más, cuando se trata de ideas filosóficas (aunque con pistas suficientes para que se sepa que allí están Husserl o Heidegger; menos explícitamente Hartmann o Scheler, o Santo Tomás o Kant).

El carácter escolástico, sobre todo en su sentido histórico estricto, que atribuimos, como carácter constitutivo, a la Filosofía de Zubiri no es, desde luego, para nosotros, una objeción de principio. Una Filosofía, como hemos dicho, recubre, o tiene como correlato, a determinadas creencias (como «Filosofía mundana») y, en este caso, a las creencias cristianas. Con más precisión: a las creencias cristianas según la norma de la autoridad romana. Pues Zubiri tuvo siempre cuidado de solicitar el *nihil obstat* o de tomar distancias explícitas, ante posiciones que —como el ontologismo o fideísmo— habían sido condenadas por la Iglesia. Esta dependencia limitará el área virtual de extensión de esa Filosofía, que no tendrá aceptación probable entre quienes no comparten las creencias; pero no limitará, al menos en principio, su verdad —puesto que las propias creencias, como hemos dicho, pueden ser ellas mismas «racionales». La crítica filosófica deberá dirigirse al propio «sistema conceptual» al que se ha regresado desde las creencias —sobre todo en el caso en el cual estas creencias, o al menos

contenidos esenciales suyos (como ocurre aquí: existencia de Dios, del alma), hayan sido puestas en tela de juicio por otras filosofías. Se trata de calibrar, por de pronto, la consistencia interna de las construcciones filosóficas, su coherencia, y la cuantía de lo que es mera incorporación *ad hoc* (es decir, no construcción) de contenidos de creencias. Por ejemplo, cuando Santo Tomás expone sus cinco vías, una cosa son las conclusiones de cada una de ellas («luego hay un primer motor», «luego hay una causa primera», «luego hay un ser necesario», «luego hay un ser perfectísimo», «luego hay un fin último») y otra cosa son los escolios (y «a esto le llaman Dios»). En las vías, Santo Tomás recorre los pasos de una Ontología, unos más discutibles que otros (acaso, desde una perspectiva materialista, la tercera vía pueda ser asumida plenamente, mientras que las restantes podrían considerarse muy endeblés, meras extrapolaciones de las relaciones de causalidad, finalidad, etc.). Pero los escolios son meramente ideológicos, al menos si se dan como inmediatos, como ya Suárez lo advirtió. Es gratuito afirmar que «todos llaman Dios» a esa entidad obtenida por aplicación del principio de causalidad y que el padre W. Schmidt pretendió haber encontrado en los pueblos naturales. ¿Qué tiene que ver el *Ser necesario* con Dios? ¿Qué tiene que ver la causa primera con Dios? Tan sólo si se toman esos escolios como definiciones estipulativas o prescriptivas («todos debemos llamar Dios a esto») podrían justificarse nominalmente. Pero esa justificación no sale de los límites convencionales de la propia reconstrucción nominal que, de este modo, exhibirá su alcance puramente ideológico y propagandístico.

Los procedimientos de Zubiri son, en este sentido, muy característicos, dentro de esa estrategia escolástico-ideológica, preambular. Como es imposible dedicar más páginas a este asunto, me limitaré a presentar un análisis estilístico de la construcción de uno de los conceptos más celebrados de Zubiri, el concepto de *religación*. El análisis que ofrecemos quiere mantenerse, en los términos de la cuestión presente, en una perspectiva más bien lógico-sintáctica («estilística») dejando la discusión lógico-semántica para la cuestión 5.ª. Hagamos abstracción de la creencia a la cual la idea metafísica de la *religación* de Zubiri quiere sin duda recubrir, a saber, que todos los hombres, como los demás seres finitos, son criaturas de Dios, y que estamos vinculados a Él en nuestro mismo ser, constitutivamente; y que esta vinculación es el fundamento último de la religión, no ya precisamente de una religión positiva

determinada, pero sí de una religión «natural», o, mejor, «personal» (como puntualiza Zubiri para distanciarse de la Filosofía de la Ilustración). En un escrito muy citado de 1935, publicado luego en el libro *Naturaleza, Historia y Dios*, Zubiri presentó el concepto de *religación* de un modo muy escueto y estrictamente escolástico, construyéndolo, aun sin citar nombres, por un lado, sobre el concepto tradicional de «relación trascendental» (de las criaturas a su causa primera) y, por otro, sobre el teorema kantiano de la *apercepción trascendental*, según el cual, la conciencia se da originariamente en el mundo exterior (un teorema que había sido desarrollado sobre todo por Martin Heidegger en su *Kant y el problema de la Metafísica* de 1928, y en *Ser y tiempo* de 1929 y que popularizó las definiciones del hombre como «*ser-en-el-mundo*» o «*ser-con-las-cosas*»). La Filosofía existencial, como es sabido, subrayaba que no es sólo la conciencia, sino la existencia humana la que está comprometida con el mundo. En Ortega la *existencia* se convierte en *vida*, en Zubiri la vida en persona. En *El hombre y Dios* mantiene intacta su construcción primeriza, la determina con importantes conceptos, que la conectan a otros contextos más presentes en la época, sobre todo con la idea del *poder* (idea que, siendo afín a la idea de causa, permite «desactivar» las engorrosas cuestiones que la causalidad suscita entre físicos, biólogos, etc.).

Ahora bien: tanto en las versiones primeras como en las ulteriores, la teoría de la *religación* de Zubiri puede, a nuestro juicio, ser considerada como ejemplo típico de construcción de un contra-modelo abstracto que, sin embargo, es presentado a título de modelo posible, en virtud precisamente de sus aplicaciones ideológicas al sistema de creencias que trata de recubrir. Entendemos aquí por «contra-modelo» a un sistema inconsistente de términos y relaciones, dado que algunos de sus elementos son incompatibles. Con todo, un contra-modelo puede ser presentado como una construcción ideal que, en determinadas circunstancias, puede tener un gran alcance crítico, precisamente cuando los contra-modelos comienzan a ser rectificadas según las líneas pertinentes. El *Perpetuum mobile* de primera especie es un contra-modelo termodinámico, de gran importancia en la formulación del primer principio; en la ciencia-ficción puede ser presentado en la forma de un modelo efectivo, como modelo termodinámico-ficción. La idea de *religación* de Zubiri, al ser estilísticamente presentada como un modelo posible, se expone a ser reducida a la condición —es nuestro diagnóstico— de un modelo ontológico-ficción (de Onto-

logía-ficción). La *religación* zubiriana (que designaremos en adelante como *religación metafísica*) sólo podría, en realidad, ser considerada como contra-modelo ontológico, como un modelo llevado a su posición límite.

Dice Zubiri (*El hombre y Dios*, p. 92): «El apoderamiento nos implanta en la realidad. Este paradójico apoderamiento, al apoderarse de mí, me hace estar constitutivamente suelto frente a aquello mismo que de mí se ha apoderado. El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absoluto. Esta peculiar ligadura es justo *religación*».

El parrafito, digno por su forma enrevesada de Sanz del Río o de Salmerón, tiene, sin embargo, una línea de construcción muy sencilla, una vez que delimitemos el concepto clave, a saber, el *apoderamiento*. Si no entendemos mal (y entender aquí es encontrar el modelo tradicional sobre el que se está construyendo), *apoderamiento* es un concepto que se superpone, aunque desbordándolo, en parte, al de causa eficiente, sobre todo creadora. Porque la causa (sobre todo creadora) tiene un poder (decir «potencia» induciría a confusión, dada la correlación aristotélica potencia/ac-to). Además, poder, por sus connotaciones políticas, personales, prepara muy bien la silueta de algo que está preparado para ser rellenado por un ser personal, Dios, como Causa creadora y conservadora, el Gran Poder. Estamos, me parece, ante el mismo proceso cubierto por el concepto de la causalidad creadora: la causa eficiente creadora pone en la existencia a la criatura finita (al hombre en este caso), en su integridad, y la pone como un *ser-otro* (extra-causas), como un efecto que, sin embargo, es una sustancia. Aunque tampoco la llamaremos así, sino que, por ser un *ente-en-sí*, y *para-sí*, la llamaremos *absoluto* (acaso por contraposición a lo que no es sustancia, ni es *en-sí* ni *para-sí*); pero como este absoluto (*en sí*) se supone que, a su vez, es un efecto que está siendo sostenido (conservado) en el ser *por la Causa* (por el *Poder de la Causa*), es decir, que dice relación trascendental al *Gran Poder*, ya no será un absolutamente absoluto (Dios o la causa *sui*), sino un absoluto relativo. Por lo tanto, la Causa creadora, el Poder —no consideramos, a efectos de esta explicación, otras causas subordinadas, no creadas— podrá decirse que está «apoderándose de mí» cuando me está poniendo («extra-causas») como sustancia; una sustancia que, sin embargo, sigue manteniendo necesariamente con el *Poder Real*, la relación trascendental que el «ser-sostenido», «puesto» (eliminando la connotación de «subordinado», «depen-

diente»), tiene con el Gran Poder (¿Jesús?) que lo sostiene, como otro. A esta relación trascendental la llama Zubiri *religación*.

Y efectivamente, aunque en su núcleo, esta idea es la tradicional relación trascendental de la criatura, y en particular, de la persona libre a su Creador, que la pone en el ser como libre (Bañez, Molina, Zumel) está justificado acudir a un término nuevo (*religación*), puesto que lo que se quiere subrayar es que, por ejemplo, hay que atender, no sólo a la subordinación o dependencia (lo que conduciría a una teoría de la religión afín a la de Schleiermacher), sino al momento positivo, absoluto, de la persona. Tampoco interesa subrayar la premoción física, divina, del acto libre de la voluntad, pues se trata de abarcar al ser total del hombre y no sólo a su voluntad, ni, menos aún, a su entendimiento. Por ello, *re-ligación* no es *ob-ligación*. Porque la *obligación* presupone al sujeto previo al que se obliga, mientras que la *religación* surge en la constitución misma del sujeto, como es propio de una relación trascendental. Por otra parte, la elección del término *religación* (que en principio se justifica por el *ligare*, en composición opuesta al *obligare*, como hemos dicho) tiene la gran ventaja de que recorta, «en línea punteada», lo que casi inmediatamente después se llamará religión. Podría decir Zubiri, después de exponer su concepto de *religación*: «Y a esto le llamamos religión», así como Santo Tomás, después de exponer su concepto de Ser necesario decía: «Y a esto lo llamamos Dios».

Pero ese concepto de *religación* es un contra-modelo, en sí mismo, ininteligible, porque se edifica sobre la idea de causalidad del ser libre, como si la causalidad fuese una relación binaria. Y esta relación implicaría en este caso la idea absurda de la *creatio ex nihilo*, o su «reducida», a saber, la *posición extra-causas* de un ente que, sin embargo, seguirá dependiendo de una *causa sui*, pues es una sustancia que no es *causa sui* (vid. la voz «causalidad» en el diccionario *Terminología científico-social*, Tecnos, 1988). Pero en la formulación de estos absurdos, se pasan por alto sus contenidos materiales entre los cuales se producen propiamente los absurdos para atenerse únicamente a la línea formal de la construcción global del contra-modelo. Cabría justificar este proceder diciendo que estas construcciones, sin perjuicio de los absurdos a los cuales dan lugar por parte de la materia, se mantienen como «modelos dialécticos», a la manera como ocurre con construcciones tales como la del concepto de *transfinito*, en Aritmética, o la del de *triángulo birrectángulo* en Geometría. Pero la analogía es engañosa. Porque

mientras estos conceptos matemáticos resultan del desarrollo interno de relaciones «legales» (series numéricas, ángulos...), y además, dan lugar a sistemas operatorios categoriales, en cambio, los contra-modelos ontológicos se construyen sobre relaciones mal analizadas (por ejemplo, la relación de causalidad binaria) y se desarrollan por medio de criterios extrínsecos.

La mejor demostración de que estamos ante una construcción contra-modelo, llevada a cabo a partir de unas relaciones (en este caso las de causalidad) mal formuladas y desarrolladas fuera de sus contextos propios, y de medir su alcance, es construir otro contra-modelo partiendo de otras relaciones dadas bien definidas y mostrando que, si aplicamos los mismos procedimientos constructivos, obtendremos también un «artefacto» o modelo ontológico, por su estructura sintáctica, que en realidad es sólo un contra-modelo. Lo que sigue puede parecer una parodia del concepto de *religación metafísica*, pero no tiene tal intención, sino la ya declarada. (Si resulta una parodia, lo será por culpa de la construcción parodiada, o del ánimo de quien lea, o de ambas cosas a la vez.)

En lugar de la relación temporal *causa-efecto* (interpretada como relación binaria) —aunque algunos discípulos de Zubiri quizá pongan el grito en el cielo asegurando que no es lo mismo la relación *causa-efecto* que la relación apoderamiento-entidad apoderada— pondremos la relación espacial *anverso-reverso*. Y así como lo *absoluto* (desde esa relación de causalidad) es el Ser *causa sui* (causa cuyo efecto es la misma causa), así lo absoluto, desde la relación propuesta, tomará la forma de un ente cuyo *anverso* sea su propio *reverso* y recíprocamente. Llamémosle, a falta de otro término a mano, el ser *ob-verso*. Y no es que estos conceptos, por descoyuntados que parezcan serlo en este estado, están desconectados de problemas filosóficos de primera magnitud. Es cierto que acaso estos problemas no sean tanto de naturaleza ontológica (como los de causa-efecto) cuanto epistemológicos (relativos al par sujeto/objeto). En efecto, la relación topológica *anverso-reverso* (de una moneda, por ejemplo) puede ser desarrollada geométricamente en la forma paradójica de la banda de Moebius. Esto constituye un equivalente en el desarrollo de las relaciones de causalidad, de la relación de *causa sui* en la forma de la relación de *causalidad circular*. La relación anverso-reverso podría ser aplicada a la globalidad del mundo fenoménico, o *para-mí*, de suerte que él fuera entendido como un *anverso*, presente a nuestra percepción y que, en cambio, jamás podría dar paso a su *reverso* (el «reverso del

mundo», algo así como el *noumeno*). Si hubiese un sujeto ideal capaz, por una intuición intelectual, de lograr un «envolvimiento» de este *anverso* para englobarlo, junto con el *reverso*, captado intelectualmente (nouménicamente, por el *Nous*), entonces diríamos que este *reverso* está *circumpuesto* al sujeto que es capaz de «envolverlo».

Así pues, en lugar de *apoderamiento*, introduciremos ahora el concepto de *envolvimiento*, definido como la capacidad ideal que tendrá un *reverso*, para, revolviéndose sobre sí mismo, ponerse como su propio *anverso*, convirtiéndose así en un ente *reversivamente ob-verso*. Llamemos a este proceso «*circumposición*»; podemos entonces construir el nuevo modelo, que ponemos en columna paralela al de Zubiri, para facilitar la comparación paso a paso de los respectivos procedimientos sintácticos.

Concepto de religación

«El *apoderamiento* acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absoluto. Esta peculiar ligadura es justo *religación*.

Y a esta *religación* la llamamos *religión natural*.

La unidad entre el poder de lo real y la *religación* es el *apoderamiento* y tiene cuando menos tres características: 1) La *religación* tiene un carácter *experiential*; *experiencia* no significa aquí *asthesis*, es decir, no es el dato sensible... es una especie de prueba, es el ejercicio mismo operatorio del acto de probar: es *probación física* (p. 95). 2) En segundo lugar, la *religación* al poder de lo real, no es solamente *experiential*, sino que es ma-

Concepto de circumposición

«El *envolvimiento* acontece, pues, *circumponiéndose* a la capacidad del sujeto ideal para hacerse *reversivamente ob-verso*. Esta peculiar *circumponencia* es justo *circumposición*.

Y a esta *circumposición* la llamamos *intuición intelectual*.

La unidad entre la capacidad del sujeto y la *circumposición* es el *envolvimiento* y tiene cuando menos tres características: 1) La *circumposición* tiene un carácter *visual*; *visual* no significa aquí la *asthesis*, es decir, la percepción sensible... es una especie de visión, es el ejercicio mismo operatorio del acto de ver el *reverso*: es *visión física*, pero no *empírica*. 2) En segundo lugar, la *circumposición* es la *patentización* de la misma capacidad

nifestación del poder mismo de lo real. La religación no es solamente experimental, sino que es también ostensiva manifestativa (p. 96). 3) La religación no es sólo experiencial y *manifestativa*: es la experiencia que manifiesta lo enigmático del poder, lo real, luego la religación es *enigmática*.

de involucramiento de lo circumpuesto como lo circumponente, etc. 3) La circumposición no es sólo visual y patentizadora, es también la visión que patentiza lo penumbroso del reverso visual a la luz del anverso iluminado; luego la circumposición es *penumbrosa*.

Podríamos seguir durante páginas y páginas esta construcción paralela, pero serán suficientes, nos parece, los fragmentos propuestos para destruir la impresión que a muchos oyentes o lectores produce la exposición del contra-modelo de la religación metafísica, la apariencia de estarse recibiendo el desarrollo de una doctrina objetiva, rigurosa y no gratuita, sobre materias oscuras pero no desprovistas, en modo alguno, de sentido. Si el lector se toma el trabajo de seguir en detalle la exposición del contra-modelo de la circumposición, advertirá que tampoco éste es una construcción que esté desprovista enteramente de sentido (pues todo el mundo que tiene ojos puede incorporar sus experiencias de acomodo visual ante el anverso de un objeto cuyo reverso está oculto, etc., etc.). Sin perjuicio de lo absurdo de las conexiones entre las materias compuestas (anverso, reverso), cabe hablar de construcciones, en lo que concierne al proceso «sintáctico» de la construcción, llenas de sentido (en contra de lo que diría un análisis al modo de Carnap), pues tienen sentido las referencias del punto de partida (ojo, anverso, etc.), el programa global, y las tres características destacadas se siguen del contra-modelo «óptico», por lo menos con el mismo tipo de rigor con el que se obtienen las tres características de la construcción religiosa.