

# Diálogo con la cultura filosófica agnóstica en España

## I. Introducción

**Avelino Revilla\***

En un mundo cada vez más globalizado, donde se dan cita un proceso homogeneizador, liderado por el creciente predominio tecnocientífico, y una diversificación cultural que reclama su carta de ciudadanía, la palabra "diálogo" se ha convertido en el camino que es imprescindible recorrer para afrontar de forma conjunta los múltiples desafíos con los que nos enfrentamos al comienzo de este tercer milenio. La naturaleza relacional del ser humano –resaltada por toda antropología que se precie– nos dispone para este proceso dialógico que, aunque no siempre se alcance el fin deseado por los intervinientes, res-

ponde a la dignidad de los sujetos que entablan relación. Aunque de este diálogo no están ausentes los cultivadores de las distintas ramas del saber humano, quisiera ceñirme, por exigencias de este artículo, al que mantiene actualmente la teología, en cuanto *saber* que procede de la fe cristiana, con la filosofía. Aunque en estos dos últimos siglos, a juicio de Evangelista Vilanova, el denominado *diálogo* "Iglesia-mundo" –con sus concreciones: fe cristiana y cultura secular, fe y razón, fe y ciencia, fe y política...– ha conocido muchas vicisitudes, no siempre agradables<sup>1</sup>, hay que destacar la importancia que cobró

1 "Introducción", en VV. AA., *Cartas cruzadas. Desde la fe y el agnosticismo*, Sal Terrae, Santander 2004, 13. Este libro recoge las veintiséis cartas que en su día publicó la revista *Foc Nou*, y que son fruto de un diálogo planteado desde la fe y el agnosticismo en torno a distintos ámbitos (Sociedad y hecho religioso, los límites de la ciencia, la educación en valores, el problema del mal, el futuro de la religión). Estas cartas fueron posteriormente publicadas en el libro *Cartas creuades. Des de la fe i l'agnosticisme*, Editorial Mediterrània Barcelona 2000. La edición castellana ha añadido a la catalana dos cartas cruzadas entre J. I. González Faus y J. A. Marina, en torno al libro de éste: *Dictamen sobre Dios*.

\* *Teólogo y Delegado diocesano de Pastoral Educativa. Madrid.*

durante el concilio Vaticano II la publicación de la encíclica *Ecclesiam suam*, en la que Pablo VI presentaba como uno de los tres pilares en los que sustentaba la misma el así llamado "problema del diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno". Es éste un problema, sigue diciendo, que "toca al Concilio describir en su extensión y complejidad, y resolverlo, cuanto es posible, en los mejores términos" (nº 6). La tercera parte de la encíclica trata sobre el diálogo de la Iglesia con el mundo. Es en la *Gaudium et spes* donde el Concilio salta las fronteras del mundo cristiano para entablar un diálogo con la humanidad entera. Los números 19-21 de la *Gaudium et spes* suponen un cambio histórico caracterizado como el paso "del anatema al diálogo", en ocurrencia expresión de R. Garaudy. Frente a la falta de perspectiva histórica mostrada por la teología neoescolástica –lo que provocó una creciente insensibilidad ante el pensamiento contemporáneo– la visión teológica del Vaticano II se esfuerza por saber leer en el marco histórico donde se ejerce la actividad humana la presencia del Dios vivo, convencida de que "el mundo puede ayudarla mucho y de muchas formas en la preparación del evangelio"<sup>2</sup>. En esta misma línea, pero ciñéndose al ámbito de diálogo entre la fe y la razón, Juan Pablo II ha

afirmado: "El pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe"<sup>3</sup>. El diálogo no es un mero medio llamado a desaparecer cuando entra en juego la fe, sino que es propiedad y exigencia de la misma fe y no mera táctica para recuperar el terreno perdido. El hecho de dialogar no significa que uno tenga que renunciar a sus propias convicciones. Una condición fundamental para llevar adelante el proceso de diálogo es que los intervinientes en el mismo no rehuyan su identidad. El disenso forma parte también del diálogo, y así el silenciamiento o difuminación de la identidad propia prepara el camino para el pensamiento único –tan denostado hoy desde tantos frentes– impidiendo el auténtico desarrollo del pluralismo socio-cultural. En este sentido hay que afirmar que no dialoga quien sólo habla de lo que el otro quiere escuchar y silencia las diferencias<sup>4</sup>.

A petición de IGLESIA VIVA, he seleccionado cuatro textos de cuatro filósofos, llamados en su día *filósofos jóvenes*, que presentan visiones diferentes sobre la cuestión religiosa –cristiana, fundamentalmente– y que nos permiten señalar algunos retos que un sector importante del pensamiento filosófico español<sup>5</sup> lanza a la reflexión teológica.

2 *Gaudium et spes*, 40.

3 *Fides et ratio*, 104.

4 Cf. A. Hortal, "Es hora de marcar las diferencias", en *Sal Terrae* 1064 (2003), 140.

5 Para un desarrollo más pormenorizado sobre la obra de estos autores y su valoración del hecho religioso, cf. A. Revilla, *A vueltas con lo religioso*, UPSA, Salamanca 2001.

## II. Aproximaciones filosóficas a la religión desde España

### 1. LA RELIGIOSIDAD AGNÓSTICA

Javier Sádaba\*

Hemos de tener en cuenta un aspecto de índole teórico que incide en el cúmulo de dificultades a la hora de tratar con la religión desde la filosofía. El problema consiste en que no es sencillo distinguir la religión de la *teología*. Por otro lado, es fundamental tener en cuenta tal distinción pues, en caso contrario, se viene abajo cualquier intento por obtener alguna luz en el laberinto de la religión. Si el estudioso incipiente confunde con facilidad, como ya vimos, las religiones concretas con la religión o cae en errores de incompreensión por hacer analogías incorrectas, suele, no menos, confundir lo que es una creencia determinada que se quiere apoyar en algún tipo de razón, con lo que sería una actitud *religiosa sin más*. Dijimos que era una cuestión abierta si había algo así como la religión. Y dijimos que esto solía traer consigo confusiones. Pero demos por supuesto, por el momento, que hay 'algo así' como la religión. Ésta podría consistir en un conjunto de actitudes que se podrían, a su vez, caracterizar de alguna manera. Wittgenstein le decía a su amigo Drury que él no podía por menos de abordar cualquier cosa –y se entiende que entre esas cosas estaría todo lo profano– si no era des-

de el punto de vista religioso. Ahora bien, Wittgenstein no sólo no profesó creencia concreta alguna sino que pensó toda su vida, y lo puso de manifiesto en las lecciones que dio sobre la creencia religiosa, que era absurda la teología. Hubiera coincidido con Bakunin cuando éste llamaba a la teología ciencia del absurdo. La consecuencia es, por tanto, que se podría ser religioso sin mantener creencias que se consideran verdaderas y que en virtud de tal verdad exigen algún tipo de justificación racional.

Si esto es así, podríamos distinguir, en la religión, lo que se podría llamar religiosidad *agnóstica* o *neutral* de la religiosidad que acaba en un credo *positivo*. La distinción no es nueva. Tiene una larguísima historia. Y la distinción se hace presente en cualquier manual o libro medianamente serio que hable de la religión y sus formas. Pero hemos de decir algo más, porque esta diferenciación es central y suele ser causa de que el que se aproxima a la religión para investigarla, quede atrapado más que liberado.

Se puede afirmar que existe simplemente la religión sin que se tenga que hacer la afirmación consiguiente de que dicha actitud religiosa ha de convertirse en una creencia positiva.

\* Catedrático de Filosofía en la Universidad Autónoma. Madrid.

Se puede afirmar que hay un "juego de lenguaje" o "forma de vida" religiosos (o que hay actitudes que adjetivamente se podrían calificar de religiosas) sin tener que dar un paso más. Es lo que llamamos la religiosidad neutra o agnóstica. Quede bien claro que aquí la idea de juego de lenguaje o forma de vida la estamos utilizando de manera distinta a como la usan algunos neowittgensteinianos *creyentes*. Estos parten de un juego de lenguaje determinado (la aceptación de la Biblia, por ejemplo) y desde ahí defienden la coherencia de sus creencias o la imposibilidad de su refutación. Lo que nosotros decimos es distinto. Se trataría de un juego de lenguaje *humano* que habría que caracterizar como religioso. Más aún, desde él se explicaría también por qué la *mera* actitud religiosa se convierte (o degenera, según el punto de vista que se adopte) en creencia positiva.

Tres objeciones se pueden poner inmediatamente a nuestra postura. La primera es que la caracterización es tan débil, las notas distintivas tan escasas y las creencias, por el contrario, tan evidentes que la defensa de la religiosidad sería verdaderamente pírrica. La segunda es la que constata que la historia lo que nos da es creencias, cultos y ritos. Y la tercera diría que una religiosidad tan poco comprometida y tan abierta es cumplida por otro tipo de actividades humanas. Por tanto a duras penas se podría mantener con derecho el nombre de religión. Pasemos a las posibles respuestas.

Respecto a lo *primero*, la caracterización debería de ser formal, es decir, tendría que indicar aspectos como, por ejemplo el sentimiento de *incompleto*. Dicho de otra manera, hay acti-

tudes que se manifiestan cognoscitivamente en cuanto que es con la razón con la que se patentiza el *límite* a lo que deseamos teórica y prácticamente, pero que al quedar fuera de la razón y en plena oscuridad la respuesta, generan una serie de reacciones que se expresan, fundamentalmente, de manera simbólica. Y si se dice que ese juego de razón y de sentimiento no se da en todos los hombres, habría que responder con que basta que sea potencial, que basta con que sea universalizable. No se requeriría más. Respecto a lo *segundo*, podríamos recurrir, de nuevo y como ejemplo, a la moral. Un mundo completamente perverso en el que los hombres fueran auténticas fieras (y no es muy distinto al que padecemos) no elimina la moral. De la misma manera, una religiosidad que caiga de lo más excelso a lo más bajo, o una historia que pervierta un sentimiento genuino no es un obstáculo para ignorar dicho sentimiento. El amor suele acabar en tragedia o en hastío y nadie diría, por eso, que no tiene su momento independiente. Autores como Goethe, Otto y tantos más no han hecho sino poner de manifiesto ese fenómeno. Para decirlo en forma de dilema. Si existe ese momento –que llamamos religioso– es algo que existe por sí mismo. Y si ese momento degenerara *necesariamente*, sigue existiendo el momento y su necesaria degeneración. Y respecto a la *última* objeción habría que insistir en que los nombres son funcionales y que a no ser que alguien propusiera otro mejor, podemos permanecer en la terminología en la que nos encontramos. El objetor suele señalar que autores como Baudelaire no sólo hablan de la religión sino que se consideran a sí mismo religiosos. Baudelaire –conti-

nuamos nosotros— es un poeta, un dandy o un decadente. Nos basta con eso y no tenemos por qué recurrir a la religión aunque use el término a su antojo. Incluso cuando nos dice que aunque Dios no existiera la religión seguiría siendo divina, no tendríamos por qué salir del ámbito de la poesía. Otros, como es el caso de Graves, deben de ser tan conscientes de ello que cuando nos hablan de la religión como el culto encendido a la diosa madre lo llaman también magia o poesía. Al margen de las licencias del lenguaje, se puede seguir manteniendo, por lo dicho anteriormente, el *concepto* de religión, por muy mezclado que esté con otros conceptos (que esté mezclado es normal. Lo raro sería lo contrario). Y si no es un seudoconcepto *mejor* reservarle un nombre también independiente (...).

Vayamos a la *estructura* de la religión. Allí donde la religión *habita*. Allí donde se juega el juego de lenguaje religioso. La religión *no* es un saber. La religión es una pregunta que no tiene respuesta *nunca*. La religión, así, muestra en su misma entraña la imposibilidad de convertirse en conocimiento. ¿Cómo se explica, entonces,

que la religión haya sido —y en muchos aspectos siga siendo— superconocimiento, lo sumamente real, lo originario, el principio del orden de las cosas, etcétera? La respuesta la da su propia situación: la religión es el *único* cuasisaber humano que tiene reflexión completa, esto es, que se vuelve sobre sí mismo, que no resiste su impotencia e insatisfacción de modo que se convierte, a veces inmediatamente, en su contrario. La religión no es como la filosofía que ha de generar una sombra de la que diferenciarse y con la cual medirse, sino que *pasa a ser* su sombra de manera que en ésta se proyecte entera, corregida y aumentada. Quien afirma el límite y lo hace *con la seguridad* de que algo se puede conocer más allá de ese límite (no será el caso de autores radicalmente respetuosos con lo desconocido y en este sentido epistemológicamente mucho más cautos —y religiosamente más auténticos— como es el caso de Wittgenstein) está pasando de la pregunta a la respuesta.

[J. Sádaba, *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid 1989, 24-27; 58-59]

## 2. EL ATEO PRACTICANTE

Fernando Savater\*

'LO QUE NO CREO': Con esta expresión me refiero a aquello cuya verdad –y no solamente cuya verosimilitud– rechazo. ¿Que sobre estas cuestiones nada sabemos, que no se puede estar seguro, que hay que permanecer abierto? Tres veces *no*: la certeza que podemos tener sobre cuestiones religiosas es la misma frágil, escéptica y crítica convicción que acompaña cualquier otro de nuestros conocimientos; se puede y se debe estar tan seguro en este terreno como en cualquier otro que la práctica racional nos haga accesible (incluso más: no estoy tan cierto de las gestas de César como de que los muertos no resucitan, suenan cuantas trompetas hayan de sonar); permanecer abierto a la novedad o al contrargumento que modifica lo antes dado por bueno no es permitirse una culpable condescendencia ante la infinita variedad de los desvaríos imaginables. Quizá alguien me susurre que no se trata de creer o no creer en el sentido fuerte, y en apariencia demasiado literalmente comprometido, del término, sino más bien de una cierta *aceptación cultural y moral* de los planteamientos religiosos, imborrables ya de nuestra memoria civilizada para lo bueno y para lo malo. En este sentido moderado, la *verdad* de la religión no pertenece al orden de lo empíricamente comprobable ni de lo emancipatoriamente útil

según un criterio ilustrado, sino tan sólo –lo que no es poco– al orden de lo que por tradición simbólica y ritual tiene una función positiva en el equilibrio psicológico de los reclusos en tal o cual cultura. Tampoco puedo acatar este punto de vista, que por supuesto el creyente militante encontrará igualmente rechazable por otros motivos. La presencia hoy de la *tentación religiosa* como alternativa heterónoma frente a la difícil reivindicación de autonomía en el terreno de los valores y de la legitimación de instituciones impide esta actitud más irresponsable que tolerante y cauta.

Me refiero, por supuesto, a las religiones teístas más comunes y en especial a todas las que de un modo u otro soportan los manejos de especialistas sacerdotales. Considero imposible que la más augusta doctrina de lo sagrado pueda aguantar sin degradación las gestiones de la turba levítica... Ahora bien, un ateo no tiene por qué carecer de sensibilidad religiosa ni receptividad ante lo sagrado. Como enseguida voy a detallar aquello en que no creo, puede ser útil avanzar antes brevemente lo que creo en cuestión religiosa. Que nadie se haga demasiadas ilusiones sobre este aspecto positivo de mi discurso, pues temo que va a presentar pocos asideros para la recuperación edificante. Si por verdadera religión se entiende

\* Catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense. Madrid.

algo semejante al amplio e inabarcable racionalismo cósmico de Spinoza, el ateo más intransigente puede ser religioso sin perder ni un ápice de su coherencia. Creo formar parte de un amplio consorcio de fuerzas y sustancias reguladas de un modo al menos parcialmente inteligible para mí, cuya abrumadora grandeza, enigmática regularidad y radical extrañeza (¿por qué esto en lugar de aquello, por qué algo en lugar de nada?) juntamente me exaltan y me aterran. Supongo que a este respecto hablaron de lo *sublime* los pensadores de finales del XVIII. Y llamo "sagrado" a esa presencia de lo inmanejable que subyace o se superpone a toda realidad instrumentalizable, a ese ámbito separado y resguardado en el que se inscribe y tiembla cuanto ordenadamente manejamos, a lo que nos acoge y a lo que nos destruye. Pero, sobre todo, *a lo que por esencia nos ignora sin que nosotros podamos ignorarlo, a lo que no nos concede importancia y por eso mismo tiene importancia para nosotros*. Esta relación asimétrica es la raíz misma de lo sagrado y de la actitud religiosa, no una característica más. Pero nótese que no se trata en modo alguno de una asimetría de tamaño o dignidad, la que existe entre lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, o la que hay entre lo más elevado y lo más vil. Estos planteamientos son pueriles y lacayunos. La asimetría sagrada se establece entre lo que no tiene más remedio que darse cuenta y aquello cuyo remedio definitivo es no poder enterarse. En una palabra: asimetría entre lo que necesita piedad (y por eso la brinda) y lo necesaria e inocentemente implacable.

Al mantenimiento de esta relación asimétrica es a lo único que a mi jui-

cio puede llamarse verdadera religión. Ser piadoso es distinguir entre lo Otro y los otros, fomentando el respeto a esta diferencia y profundizando hasta el éxtasis en el *sobrecogimiento* de saber que todo lo que somos y nos pertenece se asienta y se ve penetrado por aquello que no somos y a lo que pertenecemos. Dicho sea de paso, este sobrecogimiento es casi la única consecuencia práctica que puede extraerse de la verdadera religión y pertenece más bien al orden de la estética que al de la ética. Creo que la religión no puede tener ninguna consecuencia moral, pues la ética pertenece totalmente al lado de lo que se da cuenta y busca reconocimiento compasivo, es decir, brota del lado de acá de la diferencia sagrada sin apoyo ni inspiración en el de allá (en este sentido, la religión atea diverge del naturalismo monista de Spinoza). Cualquier finalidad humana es ajena a eso Otro *infinito*, que nos sobrecoge tanto por su carencia de límites como por su rechazo esencial de todo finalismo. Por esto mismo la religión verdadera es *trágica*: porque la diferencia primordial que reconoce descarta la posibilidad de una racionalización completa de lo real o de una reconciliación armónica entre lo que somos para nosotros y aquello en lo que somos, desde lo que somos y por lo que dejamos de ser. *La tragedia es el reconocimiento definitivo de la distancia sagrada y la renuncia consciente a cualquier subterfugio para obviarla*. Tales subterfugios, tomados en su conjunto, merecen el nombre de *supersticiones*. Y de este modo llegamos por fin a lo que no creo.

Dicho con la más breve de las fórmulas: no creo en las supersticiones en ninguna de sus modalidades. Entiendo por superstición cualquier

mecanismo intelectual o ritual que pretende suprimir a cierto nivel esa relación asimétrica que distancia de forma irreductible lo que somos para nosotros mismos de aquello en lo que somos, a partir de lo cual somos y a causa de lo cual dejamos de ser. Si se prefiere una clave aún más sencilla, llamo *superstición a cualquier complicancia en la confusión entre lo personal y lo impersonal*. Hay supersticiones de dos grandes tipos, según la dirección hacia la que apunta su vector reduccionista. El primer género es el de la superstición tradicional o teológica: consiste en creer lo que aparentemente impersonal (es decir, lo que nos ignora, lo que no comparte nuestros valores, lo que no se deja persuadir, lo infinito...) en realidad es también personal aunque de un modo único y eminente (es decir, que nos reconoce, funda nuestros valores, entra en contacto con nosotros y puede ser convencido o conmovido por nuestros ruegos, o darse por ofendido por nuestros desmanes, y que no es infinito sino más bien raíz de toda finalidad y por tanto finitud él mismo,

aunque finitud mágicamente infinita). Este es el tipo de superstición teísta, frente a la que soy religiosa y estrictamente ateo. El otro tipo de superstición es de signo inverso y consiste en profesar que todo lo aparentemente personal (es decir lo que elige en libertad, lo que da cuenta y se da cuenta de sí mismo, lo que se autoinstituye socialmente, lo que valora y jerarquiza, lo que sabe que va a morir) es a fin de cuentas un resultado superficial de lo impersonal y puede reducirse finalmente a ello (a lo biológico, lo instintivo, lo estadístico, lo socioeconómico, lo genético...). Si la primera superstición ponía una libertad personalmente creadora tras toda aparente determinación necesaria, la segunda superstición pone un determinado impersonal en el fondo de toda aparente libertad. Esta superstición suele llamarse "atea" pero es claro que cuando hablo de mi ateísmo no le doy en absoluto este sentido.

[F. Savater, *Humanismo impenitente. Diez ensayos antijansenistas*, Anagrama, Barcelona 1990, 197-201]

### 3. LA RELIGIÓN DEL ESPÍRITU

Eugenio Trías\*

Hoy se impone reconsiderar la naturaleza y condición de la religión. Es preciso *pensar* la religión, so riesgo de que la religión 'nos piense' en su peculiar modo extremo (según los dictados de todos los integristas hoy redivivos). La religión no se reduce a fenómenos como el integrismo. Es preciso 'salvar' el fenómeno que constituye la religión: la natural, o conatural, orientación del hombre hacia lo sagrado; su re-ligación congénita y estructural. Es preciso 'salvar' ese fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico. Tanto el modernismo como el postmodernismo han sido ciegos en relación a la relevancia de ese 'hecho religioso' que no permite simplificaciones como las que son canónicas en toda la tradición ilustrada y moderna. En dicha tradición la religión ha sido reducida a aspectos parciales de su compleja existencia: a su carácter *social* (como ideología y falsa conciencia, así en la tradición marxista); a su naturaleza *psíquica* (como expresión *ilusoria* de las miserias psíquicas del hombre, expresadas en el gran surtido de sus enfermedades mentales, así en la tradición freudiana) (...).

Quizás se trate de preparar el surgimiento de una nueva religión: la verdadera *religión del espíritu* que ya en el siglo XII profetizó el abad

calabrés Joaquín di Fiore; y que en el siglo romántico e idealista recordaron Novalis o Schelling. Quizás la única forma de contrarrestar las *guerras de religión* que estallan por todas partes consista en poner las bases para una fundación de nueva planta. Sólo que un evento de tal naturaleza no surge por decreto voluntario; para que se produzca deben concurrir multitud de factores diferentes. Se trata, quizás, simplemente de allanar el terreno para que, alguna vez, pueda surgir el *acontecimiento*. Porque es evidente que los retazos de religión que subsisten, en sus diversas formulaciones, no parecen capaces de unificar y aglutinar un mundo cada vez más regionalizado y disperso. Más bien sirven de acicate para agudizar los resentimientos mutuos, los celos y los odios. El mundo que está emergiendo después del final de la Guerra Fría y de los bloques Oriente/Occidente se caracteriza por un policentrismo evidente en el cual los diferenciales *ideológicos* han retrocedido a favor de los *sustratos culturales*. Y éstos arraigan siempre en el terreno firmísimo de los fondos de reserva *religiosos*. La cultura, entendida en su verdad, consiste siempre en el despliegue sobre una sociedad de un determinado *culto*. Y el culto es, al decir acertado de Hegel, el centro inalienable del com-

\* Catedrático de Filosofía en la Universidad Central. Barcelona.

plejo síndrome que constituye lo que suele llamarse *religión* (...).

De momento se trata de ir allanando el terreno para que el pensamiento se acomode a este policentrismo cultural, previo quizás a una reformulación nueva que todavía resulta imprevisible. Cabe, a este respecto, ejercitar diversas estrategias. En mi libro *La edad del espíritu* he intentado llevar a cabo una verdadera *arqueología* de los principales movimientos de *ideas* que han generado desde las grandes religiones mundiales hasta los principales sistemas filosóficos (...). Europa está pagando ahora su más íntima traición: haberse querido construir sin poner en primerísimo plano la discusión *cultural*. Hace un tiempo pensaba, con Rafael Argullol, que era un organismo cansado. Hoy empiezo a pensar que está sencillamente en estado terminal. Y lo digo con verdadera amargura, pues mi ser, mi vida y mi destino es, desde luego, europeo (...). Con lo que vuelvo a la intuición primera de este artículo: es preciso pensar, seriamente, en la *posibilidad* de que pueda crearse el terreno propicio para el surgimiento de una nueva religión: la *religión del espíritu*. Pues como conoce muy bien ese gran hombre y gran sabio que es Rafael Sánchez Ferlosio: "Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado".

Los importantes sucesos que han ocupado, durante los últimos años, la primera plana de los medios de comunicación, el derrumbamiento de los regímenes autoritarios del Este, lo mismo que la crisis del golfo Pérsico, han puesto de manifiesto con meridiana claridad la importancia radical de los sustratos religiosos o religioso-culturales que sostienen las sociedades que se disputan la hegemonía de

nuestro mundo. Todo lo cual tiene por marco y horizonte una crisis general que afecta a la idea, o al ideal, de *razón* que Occidente, desde la Ilustración, ha ido forjando y estableciendo. Conviene, pues, coger el toro por los cuernos y no arredrarse en el proceso de lúcida comprobación de la magnitud de dicha crisis. Esa razón proclamada por nuestros antepasados ilustrados fue ciega en relación a esos sustratos religiosos que ahora surgen con fuerza y vigor inusitado. Jamás se propuso comprender, en toda su riqueza y razón de ser, esos sustratos. Los utilizó como *sombra* o como *chivo expiatorio* desde el cual fundarse y constituirse como razón soberana. La religión fue juzgada y fiscalizada mediante un vocablo de oprobio que habían inventado para el caso nuestros ancestros romanos: la palabra *superstición*.

Este término, *superstitio*, fue acuñado por ese pueblo de abogados, leguleyos y burócratas como el reverso en negro (condenado y rechazado) de la *religio* romana, única forma de religión que consideraban legítima. Frente a los exactos y puntillosos ceremoniales oficiales y familiares a través de los cuales se canalizaba la *religio*, nombraban con el término *superstitio* las formas orientalizantes y exóticas de religión que, sobre todo en el Bajo Imperio, fueron minando el carácter puramente convencional de la *religio* oficial, ofreciendo savia vital y sentido a la exigencia popular de imperiosa salvación. *Superstitio* quería decir, acaso, supervivencia, algo así como un residuo fósil del mundo ancestral anterior a la hegemonía de Roma. Max Weber sugiere que esa palabra quería traducir el término griego *extasis*. Frente a la religiones extáticas (supersticiosas), arcaicas

supervivencias del culto a la Magna Diosa, con sus sangrientas ceremonias; o frente a los cultos esotéricos de mitraicos, gnósticos o cristianos, se alzaba esta 'religión racional' de los genuinos romanos de carácter ritualista y leguleyo; un culto oficial del estado o un ejercicio privado y familiar de *piedad* con los antepasados. Esa *religio* sólo pudo obtener un horizonte difuso de vitalidad y sentido en virtud de prótesis filosóficas estoicas y tardoplatónicas.

En el esplendor de la autoconciencia europea, satisfecha y feliz de haber alcanzado la edad adulta de la humanidad (Kant), reaparece esa vieja distinción romana. La Ilustración, sobre todo francesa, busca esa "religión de la razón", de carácter vagamente deísta y con inflexiones sentimentales, una religión acorde a la "naturaleza humana", y en general a la naturaleza, radicalmente diferenciada de todas las supercherías 'supersticiosas' que las castas sacerdotales y los déspotas desaprensivos han usado para manipular a las turbas ignorantes (...). Es innegable la fuerza explicativa de todas estas variantes reseñadas de la *filosofía de la sospecha*, en las cuales el fenómeno y la experiencia religiosa pasan por el juicio y el veredicto de un determinado concepto de razón (idealista, materialista, genealógica o psicoanalítico). Pero no puede pasarse por alto en esas aproximaciones un proceder harto discutible: en todas ellas

la religión es explicada *desde fuera de ella misma*. Se parte de la premisa, racionalista e ilustrada, de que la religión, por ella misma, es ilusión, ideología, concepto inadecuado, enfermedad, falsa conciencia (...). La religión, a modo de cobaya de la razón, es conducida hasta el tribunal de la ciencia, de la razón (o de la genealogía de la *voluntad de poder*), con el fin de ser examinada, interrogada, experimentada y encuestada. Toda la riqueza y variedad de la experiencia religiosa y de los "juegos lingüísticos" que promueve es entonces reconducida, a la zaga de su inconsciente verdad, hacia esa vía de dirección única que de modo autoritario se establece en esos discursos como exclusiva razón.

Pero es quizás el momento de recordar que no es lo mismo *lógos* que *razón*. El *lógos* es el distintivo mismo del sujeto *humano*, lo que le identifica y capacita como humano. Y ese *lógos* se manifiesta y desparrama en una multitud, compleja y abigarrada, de eso que el Wittgenstein más maduro llamó los "juegos lingüísticos". Cada uno de esos juegos tiene en principio su propia lógica inmanente, su verdad y su sentido. Es más, esos juegos son "lingüísticos" en ese sentido radical (antropológico y ontológico) que permite pensar el lenguaje como el distintivo mismo humano.

[E. Trías, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1997, 37-38; 68-69; 70-74; 77-78]

#### 4. LA RELIGIÓN CIVIL

**Victoria Camps\***

Es difícil realizar una reflexión sobre la religión, la política y la ética sin caer en generalidades injustas para cualquiera de los tres fenómenos. Aquí hemos pasado de ser todos católicos a no saber qué hacer con nuestro pasado religioso. Hemos pasado de un régimen dictatorial a una democracia que, si fue recibida con emoción y entusiasmo, hoy se contempla desde el mayor de los desencantos. La ética es un término esperanzador pero sin contenidos claros y objetivables que remedien una práctica insatisfactoria.

La religión, la política y la ética tienen algo en común. Cada una a su modo contiene una doctrina que pretende dar sentido a la vida humana y servirle de norma, aunque ni el alcance ni los objetivos de cada una de ellas sean coincidentes. La religión proclama la miseria del hombre, criatura de un dios, y es, al mismo tiempo, consuelo de esa miseria. Las religiones incluyen una normativa, una ética, pero no se reducen a ella. Su doctrina obliga a creer en algo más que en las normas que han de gobernar la conducta: un dios, un más allá de la muerte, una salvación final. Las creencias varían de unas religiones a otras, pero sin fe no hay religión. (...).

Hoy puede decirse que, gracias a un proceso de secularización que ha afectado a todos los ámbitos, la religión, la política y la ética son univer-

sos de sentido separados y autónomos. Pero esa autonomía ha ido tan lejos que no sólo ha conseguido que la religión no se confunda con la política ni ésta o aquélla con la ética, sino que también ha hecho que religión, ética y política, de algún modo se privatizaran y perdieran su capacidad de unir a sus fieles bajo una doctrina común. La secularización lo ha privatizado o individualizado todo, de tal forma que hoy ya no identificamos a las religiones con sus iglesias, ni mucho menos con su ortodoxia, decimos que todas las políticas han acabado siendo liberales, y pensamos que cada cual tiene su ética y que no es preciso que la de unos y otros coincidan. Todo es relativo, incluido aquellos valores que nuestra cultura y nuestra tradición ha concebido como universales. Vivimos en una cierta confusión. El relativismo de muchas creencias consideradas antaño como verdades indiscutibles, ha degenerado lógicamente en escepticismo. A fuerza de relativizarlo todo se acaba por no creer en nada o por creer únicamente en aquello cuyo valor o utilidad son comprobables.

En el origen de la confusión que padecemos está todo el pensamiento moderno y su afán liberalizador. La filosofía moderna empezó por partir del "hombre solo", sin apoyaturas trascendentes. Luego vinieron los ilustrados y pusieron límites a la

\* *Catedrática de Filosofía en la Universidad de Barcelona.*

razón. Siguieron después los filósofos de la sospecha no del todo ajenos, por extraño que parezca, a los varios positivismos y a la fascinación por la ciencia que marcó el final del siglo XIX y el principio de nuestro siglo (...). Tras las varias secularizaciones, sólo nos queda la libertad, pero una libertad desorientada y vacilante. Por una parte, somos víctimas de las fuerzas que realmente mueven a las sociedades y que producen una homogeneización, una universalización de las costumbres que no satisface como meta, porque es consecuencia de la masificación y de la mediocridad que la sociedad de masas trae consigo. Por otro lado, nos damos cuenta de que la única forma de combatir la indiferencia es imponiéndonos unos límites imbatibles y recuperando unos criterios que sirvan de corrección y de freno a la inercia de los poderes que nos arrastran sin que se note. La libertad es algo más que la anuencia con el "todo vale" (...).

Notamos que hacen falta creencias comunes. No podemos progresar humanamente sin tener en la mente la mejora de la humanidad y saber qué significa ser humano: a qué nos obliga, a qué se opone y a dónde nos lleva. Dos vías paralelas nos han precedido en la búsqueda de ese frente común. Una es la vía de la Ilustración y de la Revolución Francesa. La otra, es la vía americana. La primera consistió en la exaltación de unos valores *laicos* –libertad, igualdad, fraternidad– como renuncia a los privilegios de clase y reconocimiento de la igual dignidad de cualquier ser humano. La vía americana es la exaltación de la espiritualidad como elemento de unión entre los hombres. Ambos caminos, sin embargo, se han frustrado. De este fracaso deducen los llama-

dos *comunitaristas* que no hay más remedio que volver a lo antiguo. La universalidad –dicen– es, desde la modernidad, un ideal imposible e inútil. No sirve para cohesionar a la humanidad. No hay una razón humana –como creyeron los ilustrados–, sino tantas razones cuantos proyectos se nos ocurran. Lo importante es, pues, idear proyectos que susciten la adhesión de las personas (...).

Sin decirlo explícitamente, lo que los comunitaristas evocan algo tiene que ver con la idea rousseauiana de la *religión civil*. Idea que hoy resurge, bien como desideratum, bien como única salida para una sociedad desmembrada y sin entusiasmo. La religión civil es vista como la única respuesta posible a la privatización de las creencias: la respuesta a la secularización religiosa o la respuesta a la falta de ideología poderosas. Si ambos fenómenos son positivos, en el sentido de que han sido liberalizadores, nos han dejado, sin embargo, ante un panorama de confusión y esterilidad (...). 'La religión civil consiste, según apunta Salvador Giner, en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales políticos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia'. La religión civil aparece como una idea estructuradora de la sociedad cuando ya está consolidada la tolerancia religiosa como valor indiscutible. Lo positivo de la religión civil es que corrige el individualismo excesivo del mundo moderno. Produce senti-

dos colectivos, apelando a la tradición o reconstruyendo la memoria de un grupo social. Una de las consecuencias de la secularización ha sido precisamente la pérdida de identidad del concepto de religión. Cuando hoy se alude a renacimientos religiosos se puede querer decir cualquier cosa: es "religión" todo lo que consigue sacralizar algo y, por consiguiente, suscita profesiones de fe. Cuál sea el objeto de la fe es lo de menos. Lo que hace falta es que la gente se lo crea (...).

Ante la "desmoralización" de nuestras sociedades y el fracaso de la ética abstracta para llenar el vacío, hay quien vuelve los ojos a la religión –civil o no civil– como único medio para que la ética cuente realmente en nuestras vidas. Tal opinión tiene una visión conservadora y otra progresista. El ejemplo de la vertiente progresista lo constituyen, en estos momentos, los dirigentes políticos de los Estados Unidos con su apelación a la vuelta a los valores básicos tradicionales –entre los cuales está la vuelta a la religión– como medio para regenerar moralmente a la sociedad. En tal caso, el mensaje o contenido religioso es el de siempre: es la religión lo que aparece como un valor en sí. La opción progresista es la que defiende, por ejemplo, Paul Valadier con respecto al cristianismo, una religión que, más que ninguna otra, siempre ha tenido cuidado en separar lo terrenal o lo político de lo religioso, los dos reinos: 'el cristianismo no se desinteresa de la suerte común de la humanidad'. En general, las religiones no son sólo un sistema de creencias y símbolos: pretenden que se comparta un mensaje sobre los valores últimos. Aunque sean "pocos los elegidos", la vigencia de las religiones consiste precisamente en la capacidad que tengan para

atraer prosélitos. Capacidad que, en unos tiempos, se obtiene insistiendo en los símbolos y ritos, y en otros se obtiene insistiendo, por el contrario, en el elemento más terrenal y social, como ocurrió en tiempos con el movimiento cristiano-marxista y ocurre aún con la teología de la liberación. La desintegración actual de la sociedad –anomia– viene de un repliegue en la vida privada que el cristianismo nunca predicó. En su mano está, si no se le ha agotado también la imaginación, conseguir que la atención al hermano, la fraternidad vuelva a ser el núcleo de su mensaje.

En conclusión: no es legítimo renunciar a valores o principios universales, pues así deben ser las normas éticas. La ética que reclama nuestro tiempo no es sólo kantiana, habermasiana o rawlsiana: es una ética aplicada. Esa aplicación exige ciertos resortes, en la búsqueda de los cuales no es absurdo ni espurio recurrir a la religión de siempre o a esos movimientos –entre religiosos y políticos– que forman la trama de la llamada "religión civil". Hay que hacerlo, sin embargo, con todas las precauciones para impedir que la recuperación religiosa o comunitaria sea un retroceso y no un progreso. Norberto Bobbio, en su libro *Derecha e Izquierda*, dice que la izquierda debe enfrentarse a fenómenos para los que parece no tener palabras. Uno de ellos es la religión. En efecto, despreciarla y abandonarla a los elementos más conservadores no es ya una actitud progresista, sino una actitud de inhibición cuando uno no quiere reconocer que se ha quedado sin estrategias.

[V. Camps, *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona 1996, 59-61; 64-67; 73-74]

### III. Las razones del creyente ante los interrogantes de los filósofos españoles de la religión

Avelino Revilla\*

J. Sádaba, F. Savater, E. Trías y V. Camps son cuatro filósofos que pertenecen a un ámbito cultural concreto: el hispánico. Han nacido en un período concreto del siglo pasado: la década de los cuarenta. Representan con otros autores de su generación el nuevo pensamiento filosófico que se ha ido gestando en nuestro país durante los últimos treinta años y cuya influencia en el panorama cultural actual es sobradamente manifiesta. Un período que coincide con el restablecimiento y normalización del Estado democrático. De ahí que se les haya llamado recientemente la "generación de la democracia", y, anteriormente, los "filósofos jóvenes", pues representaron en sus comienzos el cambio de rumbo que experimentó la filosofía –tanto por las características generacionales e ideológicas de sus autores como por las nuevas perspectivas que abrían con sus obras<sup>1</sup>. Sobre la asimilación del componente religioso –fundamentalmente católico– por este grupo generacional, uno de sus miembros ha escrito:

"Hay una generación, que es la mía, que de algún modo vive demasiado marcada por el florido pensil. Eso hace que a la gente le cueste mucho enfrentarse al hecho religioso de otro modo a como se le ofreció. Lo entiendo, pero no es una actitud sana. Es mejor afrontar estos temas, porque encierran una verdad que quedó ocultada por la forma en que fue transmitida"<sup>2</sup>.

Quizás no todos los autores de esta generación suscribirían este juicio que hace E. Trías, para quien cobra importancia el pensar la religión como un modo de revitalizar el discurso filosófico. Y así, F. Savater califica de "pensadores infectados de apocalipsis" y de "neofundamentalistas de la filosofía apocalíptica de cuño actual" a todos esos pensadores –Trías entre ellos– que denuncian la insuficiencia de los planteamientos puramente humanos y abogan por la vuelta de lo sagrado ante la quiebra de la razón occidental<sup>3</sup>. Lo cual no le impide com-

1 Cf. A. J. Ruiz de Samaniego – M. A. Ramos (eds.), *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico en España*, Tecnos/Alianza, Madrid 2002.

2 "Entrevista a Eugenio Trías", en *Religión y escuela* 120 (1998), 17.

3 Cf. F. Savater, *Sin contemplaciones*, Libertarias, Madrid 1993, 102.

\* *Teólogo y Delegado diocesano de Pastoral Educativa. Madrid.*

paginar su devota confesión de ateo practicante –como hemos podido leer en el texto seleccionado– con la sensibilidad religiosa y su receptividad ante lo sagrado.

Los textos escogidos de estos cuatro autores son un pequeño botón de muestra de cómo la cuestión religiosa también es abordada en su reflexión filosófica, aunque es tratada al margen de la propuesta cristiana en la que fueron educados, siendo ésta en muchas ocasiones el interlocutor criticado y frente al cual se reconocen. La puesta en cuestión de la fe cristiana no significa sin más un adiós a la religión. Sin embargo, su comprensión y formulación se realizan desde la exaltación y el desarrollo de las mejores posibilidades que encontramos en el ser humano. De ahí la importancia y la ocasión que se le presenta al creyente para que, recogiendo los retos que le lanzan desde la otra orilla, trate de justificar su discurso sobre Dios.

### 1. En diálogo con J. Sádaba

De la mano de Wittgenstein, Sádaba nos presenta su posición de *religión agnóstica*, es decir, sin creencias. De su mentor retiene una comprensión de la religión alejada de lo racional, pues para aquél lo verdaderamente valioso no se puede decir; es lo *místico*, que se muestra en la acción, en la vida que uno lleva. La religión no es sinónimo de creencia, que trata de dar razón de nuestro mundo, sino un marco de referencia que se muestra en la totalidad de mi vida; pero de una vida vacía de contenido, pues el contenido sólo lo dan los hechos o las situaciones del mundo. Pero no el mundo o la vida

contemplada en su totalidad. El silencio o los símbolos disponibles del sujeto religioso expresan su identidad ante los límites del mundo<sup>4</sup>. De ahí que Sádaba nos ponga en guardia frente a la confusión que se da entre la actitud última ante la vida –a la que, en clave wittgensteiniana, califica de religiosa– y un racionalismo basado en elementos pseudoempíricos. Es fácil caer en la confusión, pues, como él mismo apunta, la impotencia ante los límites del mundo provoca tal angustia que el sujeto es arrastrado hacia la respuesta teológica. Así pues, mientras la *religión* se presenta como una reacción inmediata, primaria, pasional, ante la naturaleza y nuestro destino –el modo como el ser humano amplía a través de imágenes y símbolos su propio mundo–, la *teología* sería la sistematización, la racionalización, la materialización pseudocientífica de la religión –el esfuerzo por dar contenido racional al conjunto de fantasías religiosas que elabora el individuo como respuesta a su inquietante mundo–. El paso de la religión como expresión simbólica del ser humano que, encerrado en las paredes del mundo, desea ir más allá de esos límites, a la teología, que convierte esos símbolos en explicación racional del mundo, hace de la religión un saber o conocimiento falso de dicho mundo. De ahí su crítica a los neowittgensteinianos creyentes, pues éstos al conjugar la idea de *juego de lenguaje* –como último fundamento que prohíbe “ir más allá” del mismo– con la idea de la religión –como expresión simbólica ante los límites del mundo– convierten a la revelación cristiana contenida en la Biblia en la respuesta adecuada al hombre *naturaliter* religioso. Frente a

4 En una conversación con su amigo Waismann, Wittgenstein pregunta: “¿Es esencial el habla para la religión? Me puedo imaginar muy bien una religión en la que no existan dogmas y en la que, por tanto, no se hable. La esencia de la religión no puede tener nada que ver, obviamente, con el hecho de que hable, o mejor: si se habla, ello mismo es un componente de la sección religiosa y no teoría alguna. Así pues, tampoco importa en absoluto si las palabras son verdaderas o falsas o absurdas” (Cf. J. Sádaba, “Prólogo”, en L. Wittgenstein, *Aforismos, Cultura y Valor*, Espasa Calpe, Madrid 1995, 20-21).

este fideísmo, Sádaba aboga por una religiosidad *neutra* o *agnóstica*, no en el sentido de la negación –como el ateo– ni de la duda –en su sentido ordinario–, sino al modo de un desconocimiento que siente como algo que afecta a toda su vida<sup>5</sup>.

Si bien es cierto que Sádaba quiere someter las expresiones y las afirmaciones del hombre religioso a la racionalidad que exigen las mismas, para así hacerse con la gramática de su juego de lenguaje específico, creemos que no lo consigue desde el momento en que previamente ha definido de forma wittgensteiniana el juego de lenguaje religioso –expresión simbólica del hombre ante los límites del mundo– para, desde ahí, explicar el amplio y abigarrado mundo de las religiones sin respetar, a mi juicio, la comprensión que el hombre religioso tiene de sí mismo. Sin ocultar mi preferencia por una filosofía de la religión cuyo punto de partida sea la fenomenología de la religión, que nos remite a la necesidad de tener en consideración, junto al dato objetivo del que dan cuenta las ciencias de la religión, la intencionalidad subyacente al hecho religioso, considero que la filosofía de la religión elaborada por Sádaba acaba forzando el significado que tienen los elementos que integran el hecho religioso para el sujeto que los vive. La aproximación wittgensteiniana de la religión que presenta Sádaba está presa de su propia metafísica, al aceptar como única realidad la que se somete a los criterios de la racionalidad científico-positiva. Lo que para Sádaba es una reacción expresada simbólicamente ante los límites de su mundo, para el hombre religioso es la descripción de la huella que la intervención del Misterio provoca en él. No es de extrañar que frente a esta concepción débil, “vaporosa” de

la religión, de simple “religiosidad” que no arriesga nada –en expresión de E. Romerales–, una comprensión fuerte de la religión, que afirma un conjunto de creencias, le parezca a Sádaba que ha traspasado el límite de lo que puede ser dicho con sentido.

A la postre, el criterio invocado por Sádaba para poner en solfa las creencias religiosas no es otro que el de verificación, pues, a su juicio, el referente último de la creencia religiosa, Dios, es del todo inverificable. Desde este prejuicio racionalista, por el que se lleva a la religión ante el tribunal de la razón empírica, es normal que se excluya a las creencias del mundo de lo inteligible. Influenciado por el proceder de Wittgenstein, que reduce el lenguaje significativo a lo meramente descriptivo, lo que imposibilita un discurso con sentido sobre aquellas realidades vitales que desbordan la experiencia empírica<sup>6</sup>, Sádaba hace uso, frente al creyente, del criterio de verificación científica para poner en duda el pretendido conocimiento que proporcionan sus creencias. Tan convencido se siente de su posición que llega a calificar el viejo debate sobre Dios de *irrelevancia cultural*, afirmando que la característica de nuestra cultura es la de haber optado por el método científico; de ahí que a la religión no le quede sino competir, unas veces para negarla y otras para usarla, con la ciencia<sup>7</sup>.

A esto hay que decir que el método de verificación científica no es aplicable a un lenguaje –el religioso– que pretende ir más allá de lo empírico, pues el propósito de éste es afirmar lo trascendente como *real*. El lenguaje religioso afirma la existencia de una realidad más allá de la experiencia subjetiva del hablante y de la realidad objetiva del mundo. De ahí que cuan-

5 Cf. J. Sádaba, *Saber morir*, Libertarias, Madrid 1991, 56-57.

6 Cf. J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, 108-156.

7 Cf. J. Sádaba, *Saber vivir*, Libertarias, Madrid 1984, 85. 87.

do el hombre religioso habla de lo trascendente no se refiere a una realidad que exista al lado de los objetos a los que hace referencia la ciencia. El cientifismo que subyace a las formulaciones de Sádaba no responde a lo que hoy es opinión común entre la mayoría de los científicos: que "por sí misma, la práctica de la ciencia ni aleja al hombre de Dios ni lo acerca a Él. Es completamente neutro respecto a la religión, por lo cual el sobreentendido de que ciencia y religión son incompatibles es infundado"<sup>8</sup>. La ciencia no puede invalidar ni confirmar la existencia de Dios, pues las características del método científico obligan a dejar fuera de su estudio aquellas realidades que no pueden someterse a observaciones y a continuos experimentos. Lo propio de la actitud científica es no afirmar o negar nada que vaya más allá del método experimental utilizado. Lo contrario, identificar el conocimiento humano con aquello que nos proporciona la ciencia experimental, es caer preso de un reduccionismo metodológico para el que la existencia de toda realidad espiritual está de más. Hay aquí un *reto* que debe afrontar la teología, saliendo al paso de la reducción que se opera de la razón a la razón científica. Si algo ha puesto de manifiesto la crítica moderna al pensamiento ilustrado ha sido la imposibilidad del optimismo autosuficiente de la razón. El cientificismo, ha escrito Juan Pablo II, lleva "al empobrecimiento de la reflexión humana, que se ve privada de los problemas de fondo que el *animale rationale* se ha planteado constantemente, desde el inicio de la existencia terrena"<sup>9</sup>.

## 2. En diálogo con F. Savater

El escrito de Savater que he seleccionado es de una conferencia que dictó en un foro de teólogos al que fue invitado como representante de –en palabras suyas– una especie en vías de extinción: el *ateo practicante*. Lejos de las componendas postmodernas que tanto abundan en la actualidad –favorecedoras de las posturas *light* frente a las que ofrecen certeza y seguridad– la postura de Savater no es nada complaciente ni con aquellas que exigen apertura ante las inquietudes religiosas ni con las que nos recuerdan el retorno de la religión. El enérgico comienzo de su escrito no deja espacio para la más mínima sombra de duda: niega la verdad de las respuestas religiosas con la total seguridad que le ofrece el conocimiento racional, lo cual significa que sitúa la *verdad* de la religión en el marco de lo empíricamente comprobable. Esto no quiere decir, como nos recuerda, que carezca de sensibilidad religiosa o se cierre a lo *sagrado*, pero lo hace en un sentido muy distinto al ofrecido por la fe cristiana<sup>10</sup>. En ésta, no se puede entender la experiencia religiosa sin la existencia de un Misterio más allá del hombre –presente en su interior, pero invisible– a la que el hombre da forma a través de todos los recursos simbólicos a su alcance. Empero, Savater elabora un discurso inmanente sobre la problemática religiosa al margen de toda referencia a una realidad trascendente al hombre que, distinto de éste, pueda entablar diálogo con él. Frente a esta concepción teológica –a la que tacha de irracional y supersticiosa– presenta

8 A. Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, Nobel, Oviedo 1994, 36-37.

9 *Fides et ratio*, 88.

10 Cf. F. Savater, *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona 1982, 132: "Lo sagrado no es monopolio de los curas y sus doctrinas, lo mismo que los sueños no pertenecen a los psicoanalistas y sus teorías: estas dos burocracias son *parásitos* de la imaginación creadora de los hombres".

una concepción de lo *sagrado* emparentada con la *piEDAD*, en cuanto ésta hace referencia a lo "otro", a lo que no está sometido al imperio de la utilidad<sup>11</sup>. La experiencia de los sagrado pone de manifiesto la existencia de una intimidad que se resiste a ser "utilizada", "manejada". No todo en el ser humano es cálculo y rendimiento utilitario. La vivencia religiosa, en cuanto degustación de lo sacro, pone de manifiesto la presencia en el hombre de esa intimidad inmanejable –fundamento del reconocimiento interhumano–, que le permite sustraerse al ámbito de la necesidad, cuyo rostro visible es la muerte<sup>12</sup>. Lo sagrado es un puro artificio del individuo, que hace referencia a la dimensión de profundidad de lo humano, con el fin de poner coto a los aspectos instrumentales de la cultura. No hay, pues, referencia alguna a la trascendencia, sino a la dimensión immanente del sujeto humano. Es esta dimensión de profundidad, que el hombre descubre en su interior y que no está sometida a la instrumentalización, lo que constituye para Savater una religión, entendiéndola no como religación con un espíritu exterior, real, sino en el sentido de religación de los humanos entre sí. Esta idea de lo sagrado nada tiene que ver con la ofrecida por la fenomenología de la religión, que defiende la trascendencia ontológica del término *ad quem* de la experiencia religiosa.

Verdadera religión es, a juicio de Savater, mantener la relación *asimétrica* entre lo que necesita piedad –y por eso la brinda– y lo necesaria e inoportunamente implacable. Esta asimetría está en el origen del carácter *trágico* de la verdadera religión, en el sentido de la imposibilidad de una racionalización completa de la realidad. Desde esta clave, dirá en otro lugar que el cristianismo no es trágico, pues, "marca una salida hipotética, propuesta a la voluntad de creer, de la asfixiante evidencia trágica"<sup>13</sup>, es decir, hace uso de un subterfugio –la realidad de Dios– para obviar la distancia sagrada. El discurso de Savater sobre lo sagrado tiene claras influencias nietzscheanas, al afirmar que lo sagrado se halla al alcance de toda existencia humana<sup>14</sup>. A nuestro juicio, en esta postura se opera una reducción de lo sagrado a una autocomprensión existencial, de modo que la verdad que quiere transmitir el sujeto religioso queda subordinada al juicio filosófico sobre su coherencia con las coordenadas existenciales de sentido, tal como previamente él las ha definido. Desde una perspectiva fenomenológica se observa una reducción de la experiencia religiosa vivida, a la que se vacía de toda significación transhumana. No es de extrañar su conclusión, relacionada con la concepción que tiene de la tarea filosófica: dar cuenta de la realidad haciendo uso de

11 La noción savateriana de *piEDAD* como lo que hace referencia a lo "otro" está tomada de M. Zambrano: "Piedad es el saber tratar adecuadamente con lo otro" (*El hombre y lo divino*, F.C.E. Madrid 1986, 203).

12 Ya en su temprana obra, *La piedad apasionada* (1977), trata de dar forma a lo que son sus ideas sobre lo religioso desde los comienzos de su actividad filosófica. Reconoce en ella la deuda con G. Bataille y su libro *Théorie de la religion*. Posteriormente, en su *Diccionario filosófico*, Savater sólo considera interesante, desde el punto de vista filosófico, la lectura del hecho religioso que hace Bataille, oponiéndola a las lecturas eclesíásticas, fundamentadas –según él– en la *fe* en lo que no vemos y esperamos y en la *obediencia* a los representantes terrenos de Dios.

13 F. Savater, "Prólogo", en M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 14

14 Nietzsche afirma que "paganos son todos aquellos que dicen sí a la vida, para los cuales *Dios* es la palabra para designar el gran sí a todas las cosas" (*Anticristo*, 55). Esta afirmación incondicional de la vida y, por tanto, el rechazo a todo aquello que desvaloriza la existencia es para Savater la genuina aportación de Nietzsche al pensamiento ilustrado Cf. F. Savater, *Idea de Nietzsche*, Ariel, Barcelona 32000, 170-173.

la sola razón, sin recurrir a lo que él considera hipotecas trascendentes<sup>15</sup>.

La seguridad que manifiesta al confesarse ateo, el desdén con el que despacha el agnosticismo y la petición de pruebas empíricas que confirmen los enunciados religiosos ("se puede y se debe estar tan seguro en este terreno como en cualquier otro que la práctica racional nos haga accesible", dice en el escrito seleccionado) nos obliga a identificar su postura con la de aquellos ilustrados que juzgan los procedimientos y los resultados de los distintos saberes desde un concepto regulativo de razón imperante en las ciencias positivas, pero que olvida que esta razón científica no la podemos identificar sin más con *la* razón, pues basta con mirar a nuestro alrededor para percatarnos de la existencia de distintos modelos de racionalidad. La postura de Savater se encuentra, en mi opinión, presa del reduccionismo científico, pues al considerar como inexistente lo que desborda los límites de lo verificable no es de extrañar que rechace toda plausibilidad a la pregunta sobre Dios. Su negativa a contemplar la hipótesis teológica –a la que tacha de *superstición*– se debe a la confusión que, en este supuesto, se generaría entre la realidad personal, que somos cada uno de nosotros, y lo impersonal –el conjunto de fuerzas y sustancias de las que procedemos–. En la azarosa cadena de lo real, el hombre es un fenómeno más entre los demás fenómenos<sup>16</sup>. De forma que la presencia del azar es garantía, a su juicio, del rechazo a toda explicación de la reali-

dad basada en un proyecto o voluntad originaria de la misma. Se rechaza la instancia teológica porque el recurso a la misma obligaría a la "extirpación beatífica de la dimensión activa de la realidad humana"<sup>17</sup>, o, también, la presencia de la tentación religiosa como alternativa heterónoma acarrearía la pérdida de la autonomía moral. Con estas expresiones, Savater se hace eco de la protesta del ateísmo postulatorio moderno: la afirmación de Dios se hace a costa de la autonomía humana. Pero este Dios, ¿no está más próximo al dios de la ontoteología que al Dios que presenta el cristianismo, imposible de concebir sin la ayuda de la revelación *gratuita* de su amor? En la actual situación de crisis de la razón y de la conciencia religiosa la teología tiene la oportunidad de presentar un discurso sobre Dios más acorde con el misterio de su Trascendencia, afirmando que "Dios y hombre no son restables. La Gloria de Dios y la gloria del hombre siempre se suman y consuman juntas"<sup>18</sup>.

### 3. En diálogo con E. Trías

A mediados de 1990, Trías publica en la prensa un artículo de opinión, *Pensar la religión* –que causó harta sorpresa en distintos ambientes intelectuales– en el que invitaba a "pensar de verdad" el hecho religioso, pues, "quizás las futuras claves del pensamiento y de la vida no tengan que buscarse y rebuscarse tanto en teorías éticas, estéticas o políticas *ad hoc*, cuanto en formas de vida y de pensamiento

15 Savater confiesa abiertamente que está del lado de los filósofos ateológicos, a la vez que considera que "la modernidad filosófica extrae sus mejores resultados del rechazo decidido de toda teología". La filosofía, como tal filosofía, es decididamente *atea*, de modo que los "dioses" que habitan las distintas estancias filosóficas son "meras abstracciones o hipóstasis a partir de lo inmanente, pero nunca personalidades sobrenaturales" (*Diccionario filosófico*, 19, 304).

16 Cf. *Ibid.*, 273.

17 Id. *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid 1982, 75.

18 O. González de Cardedal, *La gloria del hombre*, BAC, Madrid 1985, 78.

religioso". Para Trías, la religión es una asignatura pendiente de la razón ilustrada, una *sombra*<sup>19</sup> creada por la razón imperante en Occidente desde la Ilustración, y a la que se obliga a jugar el papel de chivo expiatorio contra el que dicha razón se enfrenta para así conseguir su autojustificación. Para la mentalidad ilustrada, la religión es un atavismo que la Razón logrará desterrar a medida que se generalice el *sapere aude* con el que Kant definía la entrada en la Ilustración. Toda religión "fuera de los límites de la mera razón" es tachada de *superstición*, residuo fósil de un mundo anterior premoderno<sup>20</sup>. A pesar del carácter irracional que presenta la religión para la modernidad, ésta no ha cesado de lanzar sus dardos críticos contra aquélla, con el fin de desenmascararla en sus auténticos fines. Tal como señala en el escrito seleccionado, Trías reconoce la fuerza explicativa de las críticas de la religión llevadas a cabo por los filósofos de la sospecha, aunque se muestra sumamente crítico con la forma de proceder de las mismas. Cada una de ellas, desde un concepto previo de razón que pretende sacar a la luz la auténtica verdad que se oculta tras la religión, se arroga el papel del juez que acaba dictando una sentencia condenatoria sobre la religión. Así, una razón

materialista la analiza como ideología y falsa conciencia y una razón psicoanalítica como una ilusión necesaria para mitigar el miedo a los peligros de la existencia. A su juicio, este proceder simplifica la complejidad del hecho religioso, pues con la ayuda de un concepto de razón que, *a priori*, cree conocer la verdad que se esconde tras las manifestaciones religiosas, reconduce la riqueza y variedad de la experiencia religiosa. La religión es explicada desde fuera de ella misma<sup>21</sup>. Ante esta situación nos recuerda que el *logos* –pensar, decir–, en cuanto distintivo del sujeto humano, no se puede reducir a la *ratio*, so pena de dejar en la sombra una multitud de juegos lingüísticos en los que se expresa dicho *logos*, y que tienen en principio su propia lógica inmanente, su verdad y su sentido. Frente a esta actitud convencional, propia del pensamiento moderno, que ignora los interrogantes molestos de la realidad, Trías se ha esforzado por *pensar* la religión, pues de lo contrario correremos el riesgo de que la religión "*nos piense* en su peculiar modo extremo –según los dictados de todos los integrismos hoy redivivos–"<sup>22</sup>. Su convencimiento de *pensar* la religión es fruto de su reflexión metafísica, de la asunción del concepto de *ser del límite* como determi-

19 El término *sombra* aparece en el título de su primera obra: *La filosofía y su sombra* (1969). Trías hace uso de ese término como una valiosa categoría hermenéutica para ser aplicada a los distintos ámbitos de la filosofía. Cuando uno se acerca a su obra descubre su fascinación por lo oculto, lo reprimido, lo excluido; en suma, por todo género de *sombras* que se proyectan en los distintos ámbitos del saber. Con sus libros ha tratado de ir detectando el conjunto de sombras que retan a la razón, mostrando cómo ésta ha juzgado necesario "conjurarlas" para así alcanzar la purificación de la misma.

20 Resulta interesante comprobar cómo ambos autores –Savater y Trías– hacen uso del término "superstición" para referirse al hecho religioso, con el mismo sentido pero valorándolo de forma diferente. Si el primero lo utiliza en clave negativa –pues el recurso a la religión desfigura la realidad que nos es dada–, el segundo recurre al mismo para criticar el afán totalitario que encierra la razón ilustrada.

21 Cf. E. Trías, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1997, 191-192: "La filosofía de la sospecha toma la religión como un fenómeno que carece de consistencia intrínseca, y que por consiguiente debe ser descubierto en su mentira, falacia o ilusión desde un método que revele o desvele su verdad latente, una verdad concebida como inconsciente".

22 *Ibid.*, 37.

nación de lo que entiende por ser y por existencia. La propuesta filosófica de Trías lleva el nombre de *filosofía del límite*. Se apoya en tres pilares: el *ser del límite*, la *razón fronteriza* y las *formas simbólicas*. En dicha propuesta, hay una nueva forma de concebir el *límite*. A diferencia de la modernidad –que lo concibe de forma negativa, como frontera que no puede ser rebasada, así en Kant, el idealismo alemán y en Wittgenstein– Trías se atreve a pensarlo en términos estrictamente *ontológicos*, en el sentido de pensar ese *límite* como el *ser* mismo. Este *ser del límite* adquiere un *logos*, o razón, en la forma de una *razón fronteriza*, la cual necesita de las *formas simbólicas* para avanzar más allá de su propio límite. Es esta razón fronteriza la que denuncia la sacralización de la razón científico-técnica que se ha dado en las sociedades modernas. Más modesta, pero más ajustada a la realidad, aquélla no rehúsa el diálogo con las *sombras* que ha generado el proyecto ilustrado. De ahí que Trías abogue por una desacralización de la razón –de forma que ésta sea despojada de toda creencia que la inmunice frente a toda crítica– y un diálogo con la religión –auténtica *sombra* de la modernidad–, que asuma sin complejos la secularización histórica. Ésta es la tarea que se propuso con *La edad del espíritu*.

¿Hay caminos que nos permitan llegar hasta lo inaccesible, o expresar lo que jamás puede ser dicho? Ésta es la pregunta que subyace en esta obra, que concibe como una aventura espiritual en la que al final de la misma espera alcanzar un concepto filosófico de la realidad espiritual, que esté en consonancia con las conclusiones obtenidas

en sus libros anteriores<sup>23</sup>. El punto de partida de este libro es el *símbolo*, pues el *ser del límite* necesita de las formas simbólicas para avanzar más allá del propio límite. Por medio del acontecimiento simbólico podemos experimentar en el mundo la presencia de lo sagrado. El símbolo es un valioso instrumento para analizar los procesos culturales humanos, que vienen validamente caracterizados por su presencia (ciclo simbólico) o por su ausencia (ciclo espiritual). Si a lo largo del ciclo simbólico, descrito por medio de “acontecimientos simbólicos” tomados de las grandes tradiciones antiguas, Trías muestra cómo se han ido sucediendo los diversos movimientos religiosos existentes actualmente, en el ciclo espiritual ensaya una teoría de la modernidad, en la que califica a ésta como el tiempo de la “gran ocultación”, ya que lo sagrado y lo santo no se destruyen, “simplemente se ocultan y se inhiben”. A su vez, hace acto de presencia la razón, la cara manifiesta del espíritu, con la voluntad expresa de promover, desde ella misma, su propia revelación. El horizonte ideal de conjugación de razón y simbolismo por el que apuesta Trías es el horizonte de una *edad del espíritu* que puede superar las formas deficitarias e insuficientes de síntesis que se vienen sucediendo desde mediados del siglo XIX. Es así como *La edad del espíritu* se ha convertido en todo un ejercicio de memoria histórica con el que Trías aborda la reflexión sobre la situación actual. Una situación que él califica de *esquizofrenia* entre razón y simbolismo, presente a lo largo de todo el ciclo espiritual, y que le lleva a proponer al final de su libro la apertura a un *horizonte* finalis-

23 Cf. A. Vega, “Idea y estructura de la experiencia religiosa”, en A. Sánchez Pascual – J. A. Rodríguez Tous, *E. Trías: El límite, el símbolo y las sombras*, Destino, Barcelona 2003, 377: “La revelación puede ofrecer al filósofo elementos para fundar su propio orden de cosas. En cierto modo, pues, cabe decir que para Trías la *experiencia religiosa* de las más diversas tradiciones se sitúa en el fundamento de su reflexión y al mismo tiempo funda una nueva experiencia de pensamiento”.

tico –*edad del espíritu*–, donde se dé la síntesis de ambas, consecuencia del curso *teleológico* de los dos ciclos –simbólico y espiritual– recorridos.

Es de agradecer a Trías la recuperación, desde su condición de filósofo ilustrado, de todos aquellos discursos, el religioso entre otros, que, arrojados al mundo de las *sombras*, habían sido declarados indignos de ser tratados racionalmente. Consciente de la *dialéctica de la razón ilustrada*, hace uso del discurso religioso para frenar la deriva nihilista de la razón. Desde una clave fenomenológica se puede decir que Trías empatiza con el hecho religioso, de forma que su actitud, sin asumir las creencias de ninguna religión determinada, le empuja a hacer un uso de las mismas que, convenientemente elaboradas por la reflexión filosófica, le van a permitir desvelar algo de los misterios que envuelven a la vida humana. Y así, Trías va a utilizar distintos contenidos específicos de la revelación cristiana, aunque, en su tratamiento totalmente racionalizado, acaban perdiendo su dimensión propiamente religiosa. Trías no otorga favor a ninguna de las religiones existentes, pues cada una, siendo necesaria, tiene algo que revelar. De ahí que él mismo afirme que cuando escribió *La edad del espíritu* optase por no privilegiar a ninguna de las religiones existentes. Cada una de éstas muestra un fragmento de la revelación del misterio. La religión del espíritu sería, en su opinión, “la única religión verdadera”, una experiencia de religiosidad, más allá de los marcos confesionales, que recoge distintos elementos de las religiones más relevantes. Tal religión del espíritu constituye un ideal al que se puede legítimamente aspirar. Pero como dicha religión del espíritu todavía no existe ni surge por decreto-ley, lo que pretende Trías es preparar el terreno para su advenimiento. Las pre-

guntas que le dirigimos a Trías tienen que ver con estas afirmaciones últimas. Si esa *edad del espíritu* –que actúa a modo de horizonte de nuestra existencia– no puede ser materializada, “lo que explica que actúe sobre nosotros como límite, pero a la vez sea el motor vital de nuestro existir”<sup>24</sup>, provocando en su desplazamiento un constante recrearse y variarse de nuestra historia, ¿cómo va a ser posible describir los contornos que debiera tener esa *religión del espíritu*? ¿No sería una especie de religión “ideal” que actuaría a modo de punto asintótico nunca alcanzable y, por eso mismo, sin posibilidad de poderse vivir como auténtica experiencia religiosa? ¿Cómo se prepara el terreno para que surja el feliz y deseado *acontecimiento* de la religión del espíritu? Cuando Trías plantea la consecución de la *religión del espíritu* como religión verdadera, objeto del gran anhelo del hombre religioso, ¿no recae en los planteamientos ilustrados, para los cuales las distintas religiones positivas –entre ellas el cristianismo– se acaban subordinando a la religión natural de la razón, la verdadera religión según aquéllos? La teología tiene aquí un reto importante, pues el “retorno de la religión” –de forma difusa, tolerante y sin dogmas– está más cerca de la funcionalización de la misma, para satisfacer la dimensión afectiva del ser humano, que de la búsqueda de la verdad.

#### 4. En diálogo con V. Camps

Al comienzo de su libro *Virtudes públicas*, V. Camps afirma que “la muerte de Dios, de la que tanto se habló, ya no preocupa a nadie: la religión es parte de nuestro pasado y se conserva como una presencia lateral, al margen del pensamiento y de la vida”<sup>25</sup>. De ahí que en el texto que hemos seleccionado afirme que en

24 E. Trías, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona 1994, 680.

25 *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid 1990, 9.

este país "hemos pasado de ser todos católicos a no saber qué hacer con nuestro pasado religioso". Estas afirmaciones ponen de manifiesto cómo el proceso de laicización de la sociedad española se ha acelerado en unos años, purificándose, a su juicio, de bastantes asociaciones anacrónicas y antimodernas. Tras la secularización a que se ha visto sometida la religión con el proceso de modernización de nuestras sociedades, la ética ha cogido el testigo de la misma. La religión, al convertirse en un asunto privado, ha dejado de conferir identidad colectiva. A medida que el pensamiento se seculariza, la ética se subjetiviza y universaliza. Se pasa de la heteronomía religiosa –Dios como garante de nuestras normas– a la autonomía ética –haz lo que se debe hacer–. Convencida de la falta de religión verdadera en las sociedades plurales, V. Camps mantiene que debemos procurar hacernos con alguna verdad del ser humano que, debidamente presentada, nos ayude a dirimir las situaciones conflictivas de cada momento. Éste es, en su opinión, el desafío con el que se enfrenta una ética universal y formal que, si no quiere verse reducida a una predicación vacía y estéril, debe esforzarse en proponer pequeñas verdades derivadas de los grandes principios éticos, para así, por medio de la persuasión, educar a las personas. La elaboración de esta ética exige contar ciertos resortes en cuya búsqueda no se puede excluir ni la religión de siempre ni los movimientos que forman la trama de la llamada *religión civil*. Con esta expresión se hace referencia a la idea

rousseauiana de la necesidad de un horizonte de cohesión valorativo que favorezca la movilización de la voluntad colectiva. Por eso, V. Camps echa mano de la religión como instancia motivadora del sentido del deber. Una única salvedad pone a esta recuperación de lo religioso: que sea un auténtico progreso y no un retroceso de nuestra autonomía, pues el desprecio y abandono de la religión a los elementos más conservadores no es ya una actitud progresista, sino una actitud de inhibición cuando uno no quiere reconocer que se ha quedado sin estrategias. Participando del diagnóstico de los comunitaristas sobre la crisis de la ética en la modernidad –como el de A. MacIntyre en *Tras la virtud*– recela, sin embargo, de sus propuestas –a las que califica de conservadoras y reaccionarias– para salir de esa crisis, pues no es la religión, sino la ética lo que puede dar sentido a la existencia humana<sup>26</sup>. Ahora bien, este reduccionismo ético, señala ella, no tiene por qué agotar toda la potencialidad de la religión, pues la *esperanza* es la respuesta que desde la religión se ha venido ofreciendo a la pregunta por el sentido. Nadie, sin embargo, tiene que venir a salvarnos, por lo que sólo la religión convertida en praxis podrá dar a la existencia humana el sentido que buscamos<sup>27</sup>. En cierta manera, la ética es una sustitución de la teología, en la medida que pretende responder a la pregunta sobre el sentido de la existencia desde otros parámetros<sup>28</sup>.

En su propuesta ética, la *imaginación* se va a convertir en su aliada fiel a la hora de criticar aquellas pro-

26 Cf. V. Camps, "Religión y liberalismo", en X. Quinzá-J. J. Alemany (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, UPCO, Madrid 1999, 218-219.

27 Cf. *Ibid.*, 221.

28 Cf. F. Torralba, *Vint-i-cinc catalans i Déu*, Planeta, Barcelona 2002, 56.

puestas éticas que están más preocupadas por el ideal que se quiere alcanzar que por la realidad en la que estamos. Frente a la seguridad que manifiestan las éticas trascendentales, va a ser la aceptación de la duda y la perplejidad, como valores de nuestra convivencia, lo que la impulse a reivindicar más *imaginación* en la reflexión ética para así adaptarse mejor a la condición mortal del hombre. De ahí que ella misma concluya que la ética, en cuanto razón práctica, está condenada al absurdo si sólo se dedica a construir teorías acabadas sobre lo que tiene que ser el hombre, pero deja sin resolver los problemas de la práctica diaria. Su alternativa pasa por el reconocimiento de una racionalidad abierta, dialógica, retórica, pues "la teoría ética ha de asumir e integrar en su seno la indeterminación, la duda, la deliberación como uno de los momentos necesarios de la argumentación moral"<sup>29</sup>. El resultado es la incorporación de la imaginación al conocimiento ético, de forma que éste use la "imaginación", además de la razón, pues juzgar la realidad es un proceso bien complejo que requiere de algo más que la razón. V. Camps reivindica una *microética* de contornos indefinidos que, a la vez que rechaza el ideal de una salvación definitiva, reacciona contra el amoralismo y la desmoralización. En esta sociedad secularizada, el ejercicio de la ciudadanía exige, a su juicio, el cultivo y desarrollo de unas cualidades a las que V. Camps bautiza con el nombre de *virtudes públicas*. Su propues-

ta, inspirada en la ética aristotélica, se enmarca en una sociedad abierta y secularizada que, ante la desilusión por la crisis de las utopías recientes, siente la necesidad de poner en marcha proyectos que den sentido al presente y orienten nuestro futuro. Rechazada la revelación "porque niega nuestra autonomía"<sup>30</sup>, tampoco se espera de ella que aporte los fundamentos de la ética, "pues hemos renunciado a encontrarlos"<sup>31</sup>. Convencida de que el discurso ético está más emparentado con la retórica –que desde la persuasión nos invita a practicar la justicia– que con la lógica –que nos dice por qué hay que ser justos– y renunciando a la búsqueda de criterios universales, se nos ocurre preguntar si la falta de un referente absoluto no lleva a fundamentar los valores en los sentimientos de cada cual, de forma que esta ética de las virtudes no va más allá de un conjunto de buenas intenciones que se da de bruces con la mentalidad individualista de nuestras sociedades desarrolladas. Por otro lado, si tacha de instrumentalización el intento de los que recurren a la religión para motivar al individuo y darle el aliento vital que no recibe en ninguna parte, ¿no acaba haciendo lo mismo desde el momento en que recoge la aportación intramundana que ofrece el cristianismo, aunque poniendo entre paréntesis todo elemento trascendente?<sup>32</sup>. ¿No acaban perdiendo su fuerza dichos valores cuando se les desconecta de la fuente –Dios– que los origina? Un cristianismo "útil" para el mundo, ¿no acaba

29 V. Camps, *La imaginación ética*, Ariel, Barcelona 1991, 69.

30 *Ibid.*, 173.

31 *Id.* "Religión y liberalismo", 215.

32 Cf. Ch. Duquoc, *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 2001, 286-287: "La ética no es extraña al Evangelio. Pero no es su corazón (...). Sólo la Palabra de Dios puede asegurar que la muerte no es punto final del devenir humano".

más preocupado de la problemática del mundo que de la llamada que Dios le dirige? Todas estas preguntas ponen de manifiesto el riesgo de moralización de la religión que obser-

vamos en los planteamientos de V. Camps, donde la fe corre el riesgo de convertirse en fuente de unos valores con una existencia al margen de toda referencia trascendente.