

Razón y religión en la encrucijada: Pensar lo sagrado

EUGENIO FERNÁNDEZ G.

RESUMEN: No se trata una vez más de la incompatibilidad o convivencia entre razón y religión, sino de pensar filosóficamente la encrucijada en la que ambas se encuentran e interpelan críticamente. La razón se exige reconocer sus límites y su otro, porque sólo siendo crítica puede ser íntegra. Las religiones se dicen diferentes, pero alimentan la ilusión salvadora y totalizante. Ese cruce nos llega configurado históricamente. La construcción teológica del cristianismo y su implantación social fue un proceso conceptual y político en el que cristalizó una gran operación de orden y sentido, que se resume en la absolutización del Logos. De ahí la crítica moderna de la religión. Crítica ilustrada que, sin embargo, reproduce el esquema de la crítica del cristianismo al paganismo y muestra una llamativa ceguera hacia lo que alumbraba, como ocurre en Freud. Nietzsche apunta un nuevo umbral. En el presente "lo sagrado" insiste, fulgura en los límites y pide ser pensado como lo radicalmente otro pero inmanente, con la fuerza de lanzamiento y vinculación que tienen los símbolos. Sin olvidar que los otros son la presencia primera de lo otro.

SUMMARY: We are not to deal with the incompatibility or coexistence between reason and religion, but to think philosophically about the intersection in which both meet and speak to each other. Reason obliges itself to recognise its own limits, because only by being critic it can be complete. Religions show themselves as different, but they all boast the savior and totalizing illusion. This cross has been historically defined. The christianism theological construction and its social implantation was a process in which a big operation of order and sense took place. Through this the *logos* becomes absolute. From that it follows the modern criticism of religion. The Enlightenment however repeats the structure of the christian criticism towards paganism, and shows a surprising blindness towards its own discoveries, as it happens with Freud. Nietzsche finds new thresholds. Today "the sacred" remains active, shines in the limits and asks to be thought as the radically different but immanent, with the linking and launching power that belongs to the symbols. Not to forget that the others are the primary presence of the sacred.

Razón y religión ¿tienen algo que ver de verdad? La respuesta no es hoy evidente, ni única. Ciertamente las religiones se presentan como verdaderas, pretenden "tener razón" y suelen esforzarse por mostrarse razonables y convencer. Pero también es cierto que existe una larga tradición crítica que opone razón a religión como términos antagónicos, a la vez que identifica la religión con la ignorancia, sin-razón y alienación. No se puede, pues, suponer un terreno común; y parece que los caminos a seguir están ya predefinidos. En consecuencia, antes de intentar elaborar una respuesta propia y comprensible, es preciso indicar la posición en que uno se sitúa y el recorrido que intenta trazar.

Pretendo ser filósofo. Me importan más los enigmas y misterios que las afirmaciones dogmáticas y las negaciones escépticas. Como dice J. Muguerza: “Lo más interesante de la religión no son para mí ahora sus posibles respuestas, sino las preguntas mismas”¹. Pero voy a hablar de religión, aunque sería más cauto y más cómodo guardar silencio, porque creo que ella se cruza en el discurrir filosófico. Más cauto porque los enredos y trampas de su ignorancia y misterio son lacerantes; y más cómodo porque ha producido tanta servidumbre y escarmiento que los más avisados pasan de largo, hacen economía de ella, se ahorran ese³² problema. Si me arriesgo a abordarlo es por la convicción de que en él se plantea una *cuestión crucial* que no se resuelve dejándola de lado.

Razón y religión se cruzan y se interpelan en asuntos decisivos para los hombres. En particular en aquellos que afectan a sus raíces y a sus posibilidades últimas y que constituyen su condición trágica. Su propia estructura hace que, lejos de permanecer indiferentes, razón y religión se pongan mutuamente a prueba. En efecto, por una parte, al intentar pensar la religión, se pone en juego de manera especial el *fundamento, estructura y alcance de la razón* misma, que, a su vez, es condición del logos (anuncio, relatos, discurso...) de la religión. Por otra, al cuestionarla, se pone en juego la naturaleza, estatuto y articulación de la religión.

En cuanto es rigurosa y no se abandona a la ilusión o el espejismo de creerse total y absoluta, la razón está emplazada a reconocer sus límites, sus sombras, su otro... y a pensarlos como tales. Reconocer los propios límites no significa ponerse cerco a sí mismo para protegerse y excluir toda sorpresa intempestiva. Atreverse a saber implica también atreverse a reconocer lo que no sabemos, sin abandonarlo por ello a la sinrazón o estigmatizarlo como absurdo. La razón que piensa al límite, conoce, habita y transita las fronteras; no se contenta con tomar el límite como algo negativo y desplazarlo al margen, sino que lo coloca en medio, como elemento definidor y constituyente, como abismal centro organizador. Nuestra identidad está marcada por la presencia/ausencia de los otros y lo otro. Falta y diferencia nos constituyen. Aunque parezca paradójico, sólo siendo crítica puede la razón ser íntegra. Pero, a su vez, una razón intacta tiene por objeto e interés aquello que excede a la razón². La razón se opone tanto a la autoamputación como a la infatuación totalizante. No es casual que su reducción a racionalidad instrumental y su rechazo de los mitos y el misterio corran históricamente de la mano. Ni que el menosprecio de su rigor y carácter sistemático se asocie ahora a una acrítica exaltación de lo sagrado. No se trata de ensalzar la religión, ni de ridiculizarla, de defenderla o combatirla, sino de pensarla en cuanto modalidad extrema y problemática de la experiencia y creación humanas.

¹ Muguerza, J. “La profesión de fe del increyente: un esbozo de (anti)teodicea”. En: Fraijo, M. y Masia, J. (eds.) *Cristianismo e ilustración*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, p.186.

² Bataille, G. “Le mysticisme” *Critique* nº 58 (1952)

Con frecuencia las religiones cuestionan el valor de la razón. Y la pregunta por la religión no es sólo asunto de las religiones. Históricamente la relación ha sido a menudo de conflicto; y estructuralmente presenta la forma de quiasmo, de entrecruzamiento, de paradoja. Concretando y agudizando esa paradoja, decía E. Bloch: "sólo un ateo puede ser un buen cristiano, pero ciertamente también: sólo un cristiano puede ser un buen ateo"³. La religión afecta a la filosofía porque concita lo más sublime y lo más abyecto, lo más terrible y lo más bellamente humano, la falta y el exceso, el abismo y la gloria, en resumen, la desmedida y sorprendente condición humana. La implica en su centro.

En ese trasfondo resuenan sus palabras. Incluso la más densa y escandalosa de todas: "Dios". "Generaciones de hombres han hecho rodar sobre esta palabra el peso de su vida angustiada... Tiene marcada en sí las huellas de los dedos y la sangre de todos ellos... Los hombres dibujan caricaturas y escriben debajo de ellas: "Dios". Se asesinan unos a otros y dicen: "lo hacemos en nombre de Dios"... ¡Qué bien se comprende que muchos propongan callar, durante algún tiempo, acerca de las últimas cosas, para redimir esas palabras de las que tanto se ha abusado!"⁴. Pero, frente a cualquier ilusión puritana, sólo el uso lúcido puede darle su significado. Por eso no conviene renunciar a ella. No es evidente que la filosofía pueda, sin automutilarse, desprenderse de la idea de Dios, como muestra Spinoza. Por interés crítico y conceptual, lo que ella cifra y las religiones explayan, importa vitalmente y no conviene ignorarlo. Los humanos nos jugamos algo decisivo, positiva o negativamente, en las relaciones con lo absoluto.

Ahora bien, por ser filosófica mi posición, no puedo hablar de religión y menos aún de fe o de Dios, como un fiel. Ni puedo asumir el lenguaje de la ortodoxia. Un filósofo no puede hacer obsequio de la razón. Y tampoco puede dejar de pensar la "hipótesis Dios". En consecuencia, tiene que asumir el riesgo de la distancia y los malentendidos. Con frecuencia, hablar de religión "es como hablar de las vidrieras de una catedral. Para quien está dentro, los vitrales arden con el sol. Pero quien está fuera sólo ve un gris monótono y emplomado... Ambos se contarán a voces lo que ven, sin entenderse"⁵. Pretender por ello situarse en terreno de nadie y en posición equidistante es ilusorio y vaciador. Además, en la medida en que algunos aspectos de la religión se determinan en el interior de las religiones concretas, serán inevitables ciertas indeterminaciones e insuficiencias.

Dentro del complejo entramado que es cada religión, voy a tratar sólo de una dimensión, la que intersecciona con el discurrir de la razón. Me centraré en un punto crítico en el que se anudan o separan varias líneas. Una encrucijada donde las relaciones están hechas de tensiones. Pero tensiones que configuran un espacio

³ Bloch, E., *El ateísmo en el cristianismo*. Madrid, Taurus, 1983, p.164. Th. W. Adorno escribe: «La posibilidad a que se refiere el nombre de la divinidad, la retiene el que no cree». *Dialéctica negativa* Madrid, Taurus, 1975, p. 399.

⁴ Buber, M., "Gottesfinsternis" en *Werke* München, 1962, Vol. I, pp.509-510.

⁵ Marina, J.A., *ABC Cultural*, 10, abril, (1998), p.62.

recorrido por movimientos. El hilo conductor va a ser una serie de nudos y paradojas que tejen el problema. Ahora bien, el acceso a la geografía de esa encrucijada no es inmediato y puro, pues ella se ha configurado en una genealogía y una historia surcadas de contradicciones, que la predeterminan y condicionan nuestro planteamiento. Es preciso, pues, repasar esa historia y aprender de sus aciertos y errores.

1. *Construcción teológica.*

Religión es un término polisémico y polémico. En la tradición más común entre nosotros se vincula, junto con otros muchos, a estos tres elementos: lo sagrado, Dios y la fe. Sin embargo, no se reduce a ninguno de ellos, ni supone la identificación entre ellos. En principio puede haber religiones sin sacralidad; y se puede dar lo sagrado sin religión. Cabe la posibilidad de religiones ateas; y a veces se alude al dios de los filósofos como un dios sin religión. En fin, hay religiones sin fe; y fe sin religión. Baste aquí recordar la defensa luterana de la "sola fides" o los finos esfuerzos de K. Barth por separar la fe de la religión. Y antes al mismo san Pablo proclamando que "Dios entonteció la sabiduría del mundo"; y gloriándose de que "mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles (I Cor. 1,20-23). Todo lo cual no ha impedido que la cruz se haya aliado con la espada y haya presidido tronos y legitimado poderes; o que, como sucede con frecuencia ahora, se haya convertido en mero elemento decorativo utilizado con profusión en las iglesias y fuera de ellas, sin que parezca escandalizar a nadie. Quizá sea un ejemplo de hasta qué punto las paradojas pueden ser desactivadas y asimiladas.

Tomo el término religión en un sentido abierto y complejo que reúne esos tres elementos y otros muchos como símbolos, ritos, acciones éticas, instituciones etc. Así sucede en las religiones mayoritarias sobre todo. Sin embargo esa reunión resulta tensa y conflictiva, especialmente en los monoteísmos. Por ejemplo, lo sagrado es tan subsumido por el Dios único y absoluto que tiende a quedar reducido a los ámbitos y misterios de la fe. Todo lo demás deviene profano: profanable y de hecho profanado, sin que su creador perezca afectado. Lo profano ha pagado su autonomía al precio del desprecio. Hoy abundan los motivos para pensar que lo que históricamente fue una liberación y dignificación, ha resultado ser, a la vez, un empobrecimiento de la realidad y de nuestra experiencia y relación con ella.

No obstante, para no desvirtuar la cuestión, ni predeterminar la respuesta, importa no partir de una concepto de religión estrecho y pobre, hecho a medida para su fácil manejo, sino asumir su complejidad y amplitud. En general los fenómenos y experiencias religiosos presentan un carácter fronterizo. De un lado remiten a "lo otro", lo santo, lo trascendente, Dios...; Y tejen sutiles relaciones con ello como fe, temor, asombro, confianza... Por otra parte, construyen sólidos entramados de símbolos, ritos, prácticas, instituciones... humanas, muy humanas. En el anudamiento de ambas dimensiones consiste su fuerza, pero también radican sus conflictos. Por una parte las religiones religan con lo sobrehumano o sobrenatural, lo totalmente

otro, lo misterioso. Por otra, establecen vínculos estrechos y de la mayor importancia con los otros; al menos con los semejantes, con los demás fieles. La religión en esa doble dimensión, trascendente y comunitaria, tiene una importancia decisiva en la construcción de la trama de un universo en el que poder sentirse acogidos y creerse salvados.

Eso implica que las religiones son una matriz fundamental de orden. Es fácil observar que operan como un factor fuerte de cohesión social, de estructuración y de cierta racionalidad institucional; incluso en los casos en que esa función se encuentra en el momento de lucha sangrienta por imponer un orden contra otro. La ortodoxia y la pertenencia a una comunidad producen distinción hacia fuera e integración hacia adentro. Marca los límites y determina de qué lado estoy y quienes son los míos. Facilita la angustiosa tarea de orientarse, aclararse y saber a qué atenerse. Siguiendo los pasos de Durkheim, Castoriadis afirma: "La religión no acompaña, no explica, no justifica la organización de la sociedad, sino que es esa organización en su núcleo (...). Es la religión quien organiza, (...) quien jerarquiza"⁶.

También en su dimensión simbólica las religiones son formas de ordenación. "El mito es esencialmente un modo por el que la sociedad catectiza con significaciones el mundo y su propia vida en el mundo"⁷. Las comunidades religiosas no construyen sólo templos. Con relatos, textos sagrados, ritos, celebraciones... construyen un universo en el que *habitar y hallarse*, sentirse acogidos y *a salvo*. Hacen, así, de la realidad algo sagrado; y sitúan lo sagrado en medio de lo real. En los momentos críticos y las situaciones-límite tales universos se ofrecen como verdaderos refugios, puertos de salvación ante los riesgos de naufragio, perdición, sinsentido o nihilización. Responden a la necesidad básica y honda de orientación y seguridad. Con su complejo dispositivo de revelaciones, signos, intérpretes..., avalados por la divinidad, convierten la realidad muda y bruta en libro abierto que se presenta como verdad absoluta. Son una parte, privilegiada y especialmente poderosa, de esa función constituyente de la condición humana que realiza el lenguaje y que consiste en proporcionar una red, un texto con sentido, una tradición donde cada uno pueda inscribirse, tener un nombre propio, tomar la palabra y componer el relato de su propia aventura vital, ser alguien, él mismo⁸. No es casual

⁶ Castoriadis, C., *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 183.

⁷ Castoriadis, C., op. cit., p. 71.

⁸ M. Foucault señaló agudamente, a propósito de Hölderlin, la relación entre decir no (non), delimitar, marcar la ley, proteger y dar el apellido (nom), ambas características de la función paterna; y su alcance en la operación de inscribir en el centro el abismo inmanejable, el volcán de Empédocles, sin caer en la locura. *Le non du père* en *Dits et Ecrits I*, Paris, Gallimard, 1994, p. 199-201. Esa función es similar a lo que E. Trias llama «segundo principio», característico de las religiones del Padre, que pone límite al primero, representado por la madre fecunda pero devoradora. Cfr. *Pensar la religión Barcelona*, Destino, 1997, p. 85.

que se suponga una relación originaria entre los dioses y el “cosmos”, el sentido de la historia y el orden eterno tras el juicio final.

Esa función básica, por problemática que resulte, es indisoluble del trabajo de la razón, tanto más ordenador cuanto más sistemática quiera ser, como ocurre en la filosofía. Y justamente porque son indisolubles, sus modos de ordenar pueden volverse antagónicos.

Quizá por su pretensión de absolutas, las construcciones religiosas tienen también caras especialmente sombrías. La salvación se ofrece al fiel; pero a éste se le termina exigiendo el “sacrificium intellectus”, la obediencia..., hasta el punto de que la fidelidad se resuelve, en buena medida, en acomodación y sumisión. Por su parte, la red de creencias, prácticas e instituciones originariamente destinadas a nombrar, dar significado y preservar el abismo ardiente y poderoso como un volcán, tiende a estigmatizarlo como caos que amenaza a su orden, principio de perdición o infierno, y a silenciarlo y encubrirlo. Dicho de otro modo, a neutralizar y administrar el misterio.

También este lado negativo de las religiones dice algo de los peligros que afectan a la razón precisamente en cuanto se esfuerza en ser razonable y evitar la locura.

Teniendo en cuenta ambos aspectos, importa reparar en que las religiones son extraordinarios sistemas de producción de sentido. “La religión más elemental es, antes que nada, una ontología”⁹. La que más y la que menos, todas forman constelaciones de racionalidad llamativamente complejas, que incluyen dimensiones metafísicas, cognoscitivas, éticas, socio-políticas, estéticas etc. Nada tiene de extraño que podamos encontrar en ellas un cuidadoso y persistente trabajo del *logos*.

El cristianismo lo muestra de manera particularmente explícita. Baste recordar aquí que la historia de su formación pasa por un mestizaje entre la tradición profética judía, el *logos* sapiencial bíblico, la filosofía griega, el derecho romano etc. Con ellas se elaboró desde antiguo una “reflexión trascendental monoteísta”¹⁰. Paralelamente se concibió una historia *universal* de salvación, que abarca desde la creación hasta la consumación final y que incluye a todos los hombres.

Es significativo que el orden de la construcción y de la salvación requiera colocar en el principio al *Logos*; y que el relato sagrado comience por la acción constituyente radical: la transformación del caos en cosmos, es decir, la creación del orden. Ese relato da aún testimonio emocionado y gozoso de la palpación de lo abismal y lo extraordinario, la nada y la plenitud. Registra aún el pulso vivo de lo sagrado, que luego a lo largo del registro se irá debilitando. El *logos* de ese acontecimiento sorprendente que es pasar de la nada al ser, concierne radicalmente también a la razón.

A su vez ésta, mejor que la religión, advierte que ese origen relatado como paso del caos al cosmos y sustitución del primero por el segundo, implica tránsito e incluso corte, pero no ruptura total y exclusión. La maravilla del origen es

⁹ Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967, p.204.

¹⁰ Trias, E., *Pensar la religión*, p.138.

inseparable del caos. Dicho de otro modo, el ser no es pensable como libre del caos *ab initio*. Más aún, orden y caos se copertenecen. En realidad el abismo sigue subyacente como fundamento, emergiendo y actuando. Afirmar que Dios es el origen, lo hunde en él. De hecho en el relato bíblico enseguida desaparece el paraíso y aparecen el pecado, el dolor la muerte, la violencia..., como caracteres duraderos de la historia, formas de un desorden que debería estar superado.

La liturgia pascual cristiana, obra maestra de cultura, que ensambla gestos, símbolos primarios como el fuego y el agua, historias, canto, celebración..., muestra con admirable densidad y belleza la complejidad de ese orden salvador y, a la vez, la necesidad de reiniciarlo constantemente porque su contrario no desaparece. Reúne el relato de la creación con la narración de la muerte del hijo de Dios, en la que gravita todo el poder del caos y del mal, y de su resurrección. Juega con los paralelismos entre aquel acontecimiento primordial y esta nueva bajada al abismo y nueva creación, entre el árbol del paraíso por el que entra el mal en el mundo y el árbol de la cruz por el que sale; entre origen del mundo y el nacimiento de cada hombre. Con el bautismo en la misma celebración se singulariza toda esa síntesis en cada niño que allí mismo reinicia el despliegue de esa historia cósmica. A ello se añade la eucaristía, comunión en el cuerpo muerto y resucitado, signo del paso de la muerte a la vida eterna, es decir, anticipación de esa culminación. Otro ejemplo: El año litúrgico resume y concentra toda la historia de salvación. Cada adviento y navidad celebra al mismo tiempo la creación, el nacimiento de Jesús y el nacimiento a la vida eterna. Es difícil mayor capacidad de síntesis y sistematización. Su mensaje es sencillo: “del caos a la salvación”. Pero la misma repetición ritual indica que la superación no se consuma; y que el caos retorna constantemente.

Por pacatería ortodoxa de un lado y por prejuicios e ignorancia del otro, rara vez se presta suficiente atención al proceso de formación de la teología cristiana durante siglos. Se trata de un admirable alarde de construcción intelectual. Un verdadero proceso de despliegue, de *explicatio* del *Logos*, que se universaliza e impregna toda la realidad hasta hacer que la religión de una minoría escondida y perseguida se convirtiera en cosmovisión, forma de vida y de cultura dominante. Tanto que se autoconcibió como la verdadera filosofía, destinada a sustituir a las múltiples escuelas. Al mismo tiempo se produjo el proceso de universalización de los fieles. De ese modo la secta del crucificado, escándalo para unos y necesidad para otros, salió de las catacumbas y terminó identificándose con el imperio y luego con la humanidad. Para ello tuvo que asumir el mundo y desplegar sin demasiados escrúpulos el alcance de la *encarnación* de Dios. El misterio proliferó en dogmas, explicaciones, cánones...; lo sagrado se hizo familiar, ritual, administrable en sacramentos, recitados... Uno y otro se pueden medir y controlar. La salvación se convierte en un negocio del que se puede llevar la contabilidad.

Un elemento decisivo de esa construcción es, aunque parezca paradójico, la elaboración de un concepto puro de Dios. Un Dios a su propia altura, auténtico, verdadero, tiene que ser trascendente, único y universal, eterno, omnipotente, sabio, bueno, principio y fin de todas las cosas, en una palabra, absoluto. Su pureza lo convierte en exclusivo y excluyente, en un “Señor santo” reinando sobre un mundo cuya sacralidad se ha apropiado por entero. No obstante, la empresa cristiana de

racionalización se atrevió con el más difícil todavía de la Trinidad e introdujo en su identidad diferencias, pluralidad, relaciones. Para realizar esa tarea, el cristianismo puso a trabajar a las filosofías en esa construcción y, a su vez, en buena medida las rechazó.

No se puede olvidar que esa construcción *teo-lógica* y la correspondiente implantación social del cristianismo no se llevaron a cabo sin destrucción. Su conciencia de *única religión verdadera* exigió, “lógicamente”, la eliminación del paganismo, porque su politeísmo era una amalgama caótica de religiones fragmentarias, con creencias y ritos exotéricos, rudas e “incultas”, sin libros sagrados, fijadas en el imaginario popular y sus supersticiones, sin suficiente “sofisticación”, es decir, sin cuidado del saber. También por demasiado humanas, demasiado adaptadas e integradas; tanto que se habían mostrado incapaces de servir a los esclavos para su liberación. Además, más tarde, por contrarias a la unidad que ya no garantizaba el imperio romano en crisis. La consolidación del nuevo orden totalizador exigía la eliminación del antiguo. Este y otros muchos fenómenos históricos muestran como lo que se pretende único tiende a convertirse en absoluto; y hasta qué punto lo absoluto es violento.

En esa dirección resultará muy significativo, por ejemplo, el movimiento iconoclasta propio de los creyentes más puros. Pero el valor y las paradojas de ese proceso se manifiestan sobre todo en su dimensión intelectual más fina. A medida que la construcción simbólica y social están más implantadas, se acentúa en el núcleo de la religión el empeño por la *pureza de Dios*. Urge evitar su contaminación, salvarlo del enredo mundano, porque se supone que sólo un Dios puro y a salvo puede salvarnos. Buena parte de las energías de los hombres religiosos se gastan en justificar a Dios. Incluso si para ello hay que despreciar a los hombres, profanar el mundo o eliminar otras religiones con todo lo que también ellas incluyen. La lógica de esa purificación y separación refuerza la exclusión entre religioso y profano; más aún entre propio y ajeno. Simultáneamente, la pretensión de universalidad se convierte en totalización propia y ésta en dominación. Todo eso convierte en una cruel ironía el hablar de salvación a lo excluido.

No se trata aquí de reprochar incoherencias, sino de detectar alguno de los movimientos con los que se compone un orden salvador. Lo más significativo para la filosofía es que, a pesar de todas las dificultades e incoherencias, ese orden se construye y logra actuar como altamente lógico y sistemático. Ese Dios cuidadosamente concebido se convierte en la clave de un sistema: la onto-teo-logía. Él es el principio y fin de todas las cosas; fundamento y razón absolutos. Nada es ni se explica sin él; y, por tanto, la razón lo necesita. Él es el pivote del sistema perfecto: en Dios ser, bien, verdad, belleza... se unen y armonizan; la realidad plural, la historia dispersa... resultan “uno y todo”. El alcance de este sistema llega más allá de los márgenes de la ortodoxia y afecta a la base misma de la filosofía que se considera autónoma. Si tal sistema es verdadero, no se puede razonar sin admitir la idea de Dios como fundamento. Descartes da buen ejemplo de ello y de los quebraderos de cabeza que suponía. También Spinoza asume ese principio, pero le da la vuelta y elabora una idea de Dios puramente filosófica. Newton es quizá el ejemplo más claro de que ese supuesto afecta también a la ciencia. Para nosotros hoy

quizá sea más indicador de su arraigo la defensa del deísmo y de la religión natural que hicieron muchos ilustrados prototipos de librepensadores. Voltaire, por ejemplo, crítico mordaz de los teólogos y de la religión popular, se consideraba teísta¹¹.

Dada esa arquitectura, no resultará extraño que a medida que la crítica cuestione la validez de esa idea de Dios, todo el constructo onto-teo-lógico, cimentado en ese fundamento, tiemble, se resquebraje e incluso se derrumbe. Una religión se había fundido con una metafísica y juntas parecían completas y sólidas a toda prueba. Pero la fe cristiana terminó minada por el éxito del cristianismo, como denunciaron los Reformadores. La deriva del cristianismo arrastró a la metafísica y a la inversa. Su alianza los dañó a ambos.

Justamente a la luz de esa historia posterior resulta más destacable el hecho de que fue precisamente la teología quien se atrevió a concebir y acunar el sueño más racionalista: la absolutización del *logos*. Un sistema total, lógico y éticamente ordenado y tan eficaz que sea salvador. Pero ese espejo y su encantamiento se rompe, en primer lugar por la presión de sus propias fuerzas, por conflictos internos. Señalaré dos especialmente destacables también para la filosofía:

a) La *omnipotencia* divina, garantía última de lo que existe y de su salvación, tiende a desbordar todo orden, a identificar razón con arbitrariedad. Un Dios cuya potencia es absoluta, en cuanto actúa como tal, no se distingue de un Dios tramposo y perverso. Este motivo cartesiano de duda era muy serio y recogía una larga tradición. Desde la posición de ese absoluto no hay diferencia objetiva entre orden y caos, como señaló Spinoza. En consecuencia, el orden que parecía perfecto, no se puede distinguir en su raíz del capricho y el delirio de un poder sin medida ni norma. Lo absoluto bien puede ser la locura. No es casual que el horror de la omnipotencia angustiara y agitará las experiencias religiosas de Lutero, Pascal, los jansenistas, Kierkegaard... Además, en ese supuesto no hay méritos, ni libertad, sino servidumbre, incertidumbre de la salvación, entrega a la fe pura, que es locura para la razón

b) Por otra parte, a pesar de la omnipotencia, omnisciencia y bondad divinas, los males proliferan. Hay un hecho brutal cuya evidencia se impone: Dios no ha evitado *el mal*, no ha creado un mundo perfecto. Y la existencia del mal cuestiona el orden común objetivo y no sólo la bondad personal y subjetiva de Dios. Afecta a la estructura de la realidad y no sólo a las conciencias y las voluntades. De esa dimensión no se da cuenta cuando se polariza el problema en el maligno, el tentador o el ángel caído, es decir, algo ajeno y de segundo rango. Tampoco cuando se centra en el pecado, incluso si es original, y se nos echa la culpa. Menos aún cuando se atribuye a nuestra "parte maldita", a la mala voluntad. Además, tales explicaciones del mal, lo mismo que los intentos de justificarlo haciendo las cuentas y mostrando que, a pesar de todo, el bien es mayor, entrafían una vileza moral que no hace sino destacar la magnitud de un mal que no se toma en serio. Por otra parte, desgraciadamente tenemos motivos para pensar que aunque hagamos todo lo bueno,

¹¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 361 ss.

no resultará el bien completo y sólo el bien. Con frecuencia experimentamos que del bien se siguen efectos y consecuencias nocivas, malos.

El cristianismo ha reconocido la magnitud del mal nada menos que en la muerte del hijo de Dios. La herida del mal, insoslayable también para la filosofía, resulta más fácil olvidarla que curarla. Su presencia inquietante ha hecho que la explicación de Dios haya derivado en justificación. Pero ahí mismo comienza la trampa. Una teodicea que se dedique a exculpar a Dios culpando a los hombres, o a echar las cuentas y ver qué suma más si el bien o el mal, es un escándalo, una burla para la filosofía y la ética. Toma el mal como moneda de cambio, comercia con él y así lo confirma y refuerza.

Por esos fallas, entre otras, la pretensión de sentido absoluto se quiebra e irrumpen no sólo los efectos de su falta, sino también las manifestaciones del fondo abismal que pretendía recubrir y encerrar. El Universo deja de aparecer como un cosmos perfecto. Más aún, la cosmovisión prendida de un Dios "absoluto" ha activado la génesis del nihilismo. Su secuencia de negaciones y eliminaciones ha terminado por alcanzarle también a él.

Además, conviene advertir otra paradoja: la depuración del concepto de un Dios absoluto y la culminación del constructo onto-teo-lógico se vuelven contra su origen. Tienden a cosificar a Dios en un Ente supremo, recubren el abismo originario y fundante, ocultan lo que pretenden desvelar. Lo *ab-soluto* (desligado) se vuelve contra la *re-ligación*. En la onto-teo-logia consumada, Dios opera como antídoto contra lo sagrado. La secularización y desacralización modernas son, en gran medida, consecuencia lógica de ese proceso. Consecuentemente, el "dios geometra" es sustituido por la geometría y el "reino de Dios" por el reino de los hombres.

Algunos ven en esta situación de nihilización o anonadamiento una oportunidad para deshacer la reduplicación entre religión y metafísica, liberar a ambas y evitar que la filosofía siga haciendo labores de servicio y que la teología sea una metafísica de los elementos religiosos¹². Liberadas pueden asumir el reto que las concierne a ambas, a cada una a su manera, de mantener vivo el fuego sagrado de lo que no dominamos pero es sublime y nos esponja, de los enigmas, memorias y esperanzas que nos animan; y proponer símbolos para darle significado y formas de vida que nos permitan ser más humanos. Nada de eso es indiferente a una filosofía emancipada y crítica.

2. Crítica moderna.

En buena medida la filosofía moderna hunde sus raíces en la tradición religiosa y se esfuerza por analizarla críticamente y por superarla. Incorporarla y transformarla es una manera de reconocer una matriz común, incluso cuando termina proponiéndose como alternativa. Pueden multiplicarse los ejemplos: Construcción

¹² Gargani, A., "La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación" en Derrida, J. y Vattimo, G. (eds.), *La religión*, Madrid, P.P.C., 1996, p.159ss.

del "regnum hominis" en vez del reino de Dios, salvación por el saber y la ciencia en vez de por la revelación, emancipación y trabajo en vez de gracia y obediencia, historia de progreso y liberación en vez de "historia de salvación", autonomía e immanencia, en vez de heteronomía y trascendencia. Que, a primera vista, predomine la crítica es ciertamente signo de enfrentamiento, pero no menos de que la relación es honda y duradera. Indica una familiaridad problemática.

Ahora importa recoger esa crítica que históricamente se ha polarizado por una parte en las *causas* y por otra en los efectos de la religión.

a) La objeción básica afirma que su origen está en la ignorancia, los prejuicios y las miserias del vulgo. Los dioses son inventos de la ingenuidad y el temor infantiles. A pesar de su aparato de racionalización, los contenidos intelectuales de las religiones son imaginarios, míticos y, en consecuencia, inconsistentes y falsos. La religión es básicamente falta de ilustración. Una enfermedad infantil que se cura con instrucción, desarrollo y ejercicio de la crítica. No obstante, con sus débiles hilos teje una red ideológica resistente, incluso seductora, que atrapa y opera como un importante obstáculo para el conocimiento y en especial para la ciencia. Su déficit de racionalidad actúa precisamente reforzando sus mecanismos de racionalización e inmunizándose contra la crítica.

b) En cuanto a sus *efectos* se destacan el consuelo ilusorio que engaña y adormece, la alienación y la servidumbre sublimada, la resignación que ofrece resistencia a los movimientos de liberación, en definitiva, el dominio generalizado de la lógica del sacrificio. Una estrategia bien urdida que resulta ser un fraude para los fieles servidores, pero muy beneficiosa para los señores servidos. Valdría decir que, además de ignorante, la religión es mala. Por tanto, se descalifica sola.

En consecuencia, la modernidad en sus repetidos momentos de fervor más entusiasta se ha propuesto acabar con las religiones. Deben ser suprimidas porque nada se pierde con ellas. Al contrario, se elimina un engaño y un fraude porque se presentan como factores de orden y resultan ser fuentes de irracionalidad, pretenden salvar y condenan a la servidumbre. Despliegan un extraordinario poder para vencer las resistencias, para dominar y hacer creer que el sometimiento es libertad de espíritu y la alienación salvación. Su peligro radica en su perfección. Son verdaderos círculos diabólicos. Exhiben sin pudor la impiedad de los piadosos.

Sin duda estas críticas señalan las contradicciones sangrantes de las religiones; y de cualquier intento de racionalizar enteramente la realidad. Pero se trata a todas luces de una crítica cómoda, ignorante ella misma, y sobre todo reactiva. Rechaza la religión sin pensarla. Pero no sucede sólo por inadvertencia o error. Ese rechazo militante esconde una astucia de la razón: al identificar la religión con la superstición y el engaño, automáticamente se legitima a sí misma y se ofrece como alternativa verdadera. En la inversión se introduce una religión de la razón, de la que la elevación a los altares de la "diosa razón" es sólo un extremo grotesco; y la confianza en el progreso hasta llegar a un mundo feliz otra variante de la fe ciega.

Obviamente hay otras posiciones en el tratamiento filosófico moderno de la religión. Baste aquí nombrar, como ejemplo, a Spinoza, Kant, Hegel, Schelling, Kierkegaard.. En todos ellos se trata de tomar una posición filosófica y no meramente reactiva, de pensar el *logos* de la religión sin ceder en la crítica. Y cuando

ésta se hace desde esa actitud obliga a distinguir. La historia da también cuenta de múltiples efectos liberadores de las religiones y de su potencial para provocar construcciones racionales antiideológicas. Sin embargo, las muchas correcciones que habría que hacer a ese juicio sumarisimo no resultan determinantes para cambiar su sentencia. Básicamente porque la crítica moderna predominante, hoy ya vulgarizada y casi espontánea, pasa por alto la naturaleza y estructura de la religión. En el centro de esa crítica hay cierta infatuación de la ilustración, que se vuelve ciega al propio claroscuro de la razón, a su tensión y diferencia constituyentes. La acusación de infantilismo se hace desde una actitud infantil y simplificadora.

Por una ironía de la historia, la crítica ilustrada de la religión reproduce en buena medida el esquema de la crítica cristiana del paganismo; rechaza lo que considera popular, torpe, oscuro, disperso, pegado a las tradiciones ancestrales, sus símbolos y celebraciones. Repetición especialmente sonrojante para un proyecto cultural que nació con el prurito de ruptura, nuevos cimientos, autonomía e innovación constante. Pero quizá consecuencia normal de la ingenuidad con la que el novato pretende romper con las tradiciones. Así, la desmitificación se convierte en torpe reducción de los mitos a mentiras y la secularización apenas repara en la delicadeza y complejidad de lo sagrado. Se descarta la religión como ideología en nombre de otra exigencia ideológica. El triunfo de esa compleja operación logra que lo sagrado y sus manifestaciones se sumerjan y queden inhibidos, pero no que desaparezcan. La razón "pierde", con ello, su dimensión simbólica¹³.

En general, la crítica moderna tiende a confundirse con *reducción* sucesiva de la teología a antropología, economía, etología... Se trata de un paso necesario, pero parcial. La reducción por sí sola no explica; y menos aún genera soluciones. Conformarse con ella es una actitud muy extendida (quizá derivada de una perversión de lo que es el "análisis") que, a mi juicio, indica una preocupante pobreza de ese tipo de racionalidad. Descomponer no basta para producir, inventar, crear. Y no creo que se supere esa pobreza con "estéticas de la descomposición".

Al mismo tiempo esa crítica no cuestiona la *economía general* de la salvación, es decir, la lógica que sostiene la religión pero también la ideología moderna del trabajo y del progreso. No cuestiona lo que entraña la pretensión de un sentido y orden global, cuya medida es el beneficio propio, ni cambia la concepción de la vida como un negocio que intentamos resulte redondo sea en términos de salvación, progreso o acumulación de beneficios. No es extraño, puesto que en realidad el proceso moderno ha potenciado "la religión de la economía mundial" en la que estamos¹⁴. Esa economía determina el orden básico y es, por consiguiente, la estructura decisiva. Actualmente ocupa el lugar y cumple la función de la teología; pasa por tener las claves y las soluciones. El capitalismo es más de lo que parece. Por eso, mientras no cambie esa "economía" divinizada, nada decisivo habrá cambiado,

¹³ Trias, E. *Pensar la religión*, p.27-28.

¹⁴ Gadamer, H.G., "Conversaciones de Capri" en Derrida, J. y Vattimo, G. *op. cit.* p.283.

aunque desaparezcan los dioses y sustituyamos los templos, los altares, los sacrificios, los ritos, los ídolos... por otros al gusto actual.

En el fondo no es extraño que, cuando el programa de secularización parece ampliamente cumplido, nos encontremos con que la religión triunfa en diversos ámbitos, pero ya sin necesidad de religiones. En buena medida, la secularización ha reducido pero reforzado la religión. La ha normalizado, integrado e infiltrado. Así resulta menos visible e inquietante, pero no menos presente y peligrosa; y sobre todo resulta más útil. Paralelamente lo sagrado ha sido expulsado de las luces y entregado a las tinieblas. Abandonado a lenguajes, ritos, grupos..., crédulos, exotéricos, débiles y fácilmente manipulables.

Precisamente por eso la crítica debe seguir siendo rotunda, pero necesita hacerse más radical, lúcida y consecuente. En efecto, la religión tiende a funcionar como trampa y puede resultar terrible. Desde tiempos inmemoriales construye ordenes y modos de vida en los que la sangre es la argamasa. Pero sus mutaciones nos han enseñado que no sólo ella lo hace. También el progreso, la historia universal, la economía globalizada, las causas revolucionarias... se levantan sobre pirámides de sacrificios, se santifican con sangre, requieren infatuación y compensan con ilusiones para el futuro, "primer pagador universal"¹⁵.

Para concretar voy a detenerme un poco en la crítica de *Freud*, por ser un ejemplo de crítica ilustrada con su dignidad tanto intelectual como ética y sus simplezas. También porque, paradójicamente, a fuer de moderna, no está a la altura de su propio pensamiento.

El mismo inscribe en esa tradición su obra dedicada al tema: "Nada he dicho que no enunciaran antes que yo hombres mejores y de manera más perfecta, competente e impresionante (...) Me he limitado —y es lo único novedoso en mi exposición— a agregar alguna fundamentación psicológica a la crítica de mis predecesores"¹⁶. Es moderna su estrategia de desenmascaramiento y su confianza altiva en la superación de la religión por el progreso del conocimiento: quien posee ciencia y arte, ya tiene religión; quien no las posee ¡que tenga religión!¹⁷ Su procedimiento es expeditivo: "Limité mi elucidación, en verdad, a una sola forma de religión, la de los pueblos occidentales. Por así decir, me creé un fantasma a los fines de una demostración rápida y lo más impresionante posible"¹⁸.

¹⁵ Sánchez Ferlosio, R., *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid, Alianza, 1986, pp.22ss, 37, 39, 46, 90ss.

¹⁶ Freud, S., "El porvenir de una ilusión" en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1985-89, vol. XXI, p. 35. Para un estudio más preciso y sistemático de este tema puede verse Gómez.C., *Freud, crítico de la ilustración*, Barcelona, Crítica, 1998.

¹⁷ Cfr. Freud, S., *El malestar en la cultura*, O. C, XXI, p. 74.

¹⁸ Freud, S., "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis" en *Obras Completas*, vol. XXII, p.156.

De hecho plantea su crítica en nombre de dos instancias complementarias: El “fortalecimiento del espíritu científico” que reclama la renegación de la fe religiosa por tratarse de una neurosis infantil; y la salud mental que requiere tratar esa neurosis como las demás, sustituir los efectos de la represión por el trabajo intelectual acorde con la razón y eliminar los “disfraces de la verdad”¹⁹. Se trata de lograr que la ilusión religiosa no tenga porvenir, porque “la religión constituye un peligro para el futuro de la humanidad”²⁰. Por el contrario, nuestra mayor esperanza es que el espíritu científico logre establecer “el imperio de la razón”. Ciencia y religión están en lucha irreconciliable porque la 1ª exige el “sacrificium intellectus” y, además, porque la religión sustrae valiosas energías en vez de volcarlas sobre la realidad.

Freud reconoce la “grandiosa envidia” y el “poder inmenso” de la religión, que dispone de las emociones más fuertes de los hombres y cumple funciones como satisfacer el deseo de saber proporcionándole cosmovisiones totales; apaciguar la angustia y dar consuelo en medidas que la ciencia y el trabajo no puede lograr; establecer preceptos y prohibiciones, es decir, ordenar la vida con autoridad indiscutida. Funciones que se articulan en torno a la suprema figura paterna: Dios, que da la vida y salva. Lo que parecía simple y lejana superestructura, se muestre como matriz de la más decisiva infraestructura.

En ese plano adquiere toda su fuerza el diagnóstico de la religión como neurosis. Su origen no es divino, sino que está en el desvalimiento infantil y en la necesidad de hacerlo soportable. Y sus contenidos son proyecciones de demandas afectivas arcaicas insatisfechas. Las religiones conservan y cultivan los sueños de omnipotencia; son humanas, demasiado humanas. Su contenido de verdad es nulo; se alimentan de la ignorancia. Y sus exigencias éticas resultan cruentas. En consecuencia, no hacen ni mejores, ni más dichosos; no acrecientan la dignidad de los hombres, sino que la rebajan. Eso sí, una vez humillados les ofrecen consuelo. Por eso Freud en este punto no admite compromisos. No se puede transigir con la impiedad de los piosos. No vale apelar a la piedad humanitaria y aceptar que la religión es edificante a costa de engañarse²¹.

La alternativa de Freud curiosamente apela a “nuestro dios Logos”²². Él no es omnipotente, pero no engaña. Más aún, su lucidez autocrítica cuestiona aquella mirada altiva y arrasadora. Contra el optimismo ilustrado, su crítica de la religión como búsqueda ilusoria de felicidad, le adentra en el corazón del malestar en la cultura. El análisis de lo que parecía extraño y lejano nos devuelve al análisis de nosotros mismos. Cada vez más lúcido, Freud aparta el “prejuicio entusiasta”, reconoce que no puede ofrecer las esperanzas que piden tanto el beato como el

¹⁹ Freud, S., *O. C.*, vol. XXI, p. 38 y 44.

²⁰ Freud, S., *O. C.*, vol. XXII, p. 158.

²¹ Freud, S., *O. C.*, vol. XXII, p. 148 y 157.

²² Freud, S., *O. C.*, vol. XXI, p. 53.

revolucionario más decidido; y apuesta desesperadamente por el “eterno Eros”²³. Quizá sea su posición más clarividente, la que más avanza en el límite, no menos moderna aunque relegada, y la más propia del psicoanálisis.

Ciertamente lo más interesante de Freud sobre la religión no está en su tratamiento ideológico en los textos dedicados al tema, sino en el enfoque más «analítico» que discurre de *Totem y tabú* a *Moisés y la religión monoteísta*. Lo original del psicoanálisis y la encrucijada en la que coloca a la razón abren otras perspectivas para comprender la complejidad del hecho religioso. Apunto algunas:

1.- La hipótesis del inconsciente, campo de fuerzas y de signos, da lugar a un orden de sentido estructuralmente paradójico, siempre en falta y en exceso, en desajuste con el saber.

2.- Para su logos, hecho de fragmentos, interpretaciones y construcciones, la verdad no es correspondencia, cierre o ajuste, sino apertura, lanzamiento, símbolo, llama y herida. Lacan ha apuntado su alcance en sus indicaciones sobre los místicos.

3.- El análisis de lo entrañable y familiar (*heimlich*) que es rechazado y reprimido hasta volverse siniestro (*unheimlich*), apunta el recorrido y la tensión inherentes a un conflicto que es también el de la religión y que anuda extremos aparentemente antagónicos.

4.- El avance más allá del principio de placer posibilita una crítica más lúcida de la economía vital y abre una ventana sobre el abismo de emergencia del Ser, de la vida y la muerte.

5.- A medida que se toman en serio los deseos y se evita engañarlos y fatigarlos con ilusiones, se descubre que el “eterno Eros” no se agota en las satisfacciones, sino que desborda un gozo de inventar y crear que no es mera ilusión y sublimación. Exceso intrínseco al hombre en cuanto hablante, que no se conforma con ser “ortodoxo” y alumbra lo sagrado.

Nietzsche, implacable en su crítica de la religión, ha comprendido mejor el acontecimiento que en ella se pone en juego. A su juicio sería triste que la crítica severa y rigurosa acabara en mera reducción y eliminación. Los “pálidos ateístas” le parecen el engendro más espiritualizado del ideal ascético²⁴. Hace falta mucha voluntad para que los doctos modernos superen su infantil y presumida conciencia de superioridad y “tomen en serio el problema de la religión”²⁵. Para comprender el “alma de los *homini religiosi*” sería necesario ser uno mismo tan profundo, estar tan herido, ser tan inmenso como lo fue y estuvo conciencia intelectual de Pascal²⁶. Esa voluntad despliega su fuerza plástica especialmente en la creación de nuevos dioses. Pero, llevamos dos milenios de “monótono-teísmo”. “¡Casi dos mil años, y ni un solo

²³ Freud, S., *O. C.*, vol. XXI, p.140.

²⁴ Nietzsche, F., “Genealogía de la moral III, § 24” en *Sämtliche Werke* (ed. Colli-Montinari) Berlin, DTV, 1980, vol. 5, p.398.

²⁵ Nietzsche, F., “Más allá del bien y del mal § 58”, *S.W.* vol. 5, p. 77.

²⁶ Nietzsche, F., “Más allá del bien y del mal § 45”, *S.W.* vol. 5, p. 65.

Dios nuevo!”²⁷. Urge avivar el espíritu creador de dioses. La religión de los hombres libres es creación; y sólo creando o re-creando se puede creer con verdad. Descartar, pensar y actuar, con el horizonte de lo que implica la idea de Dios, siendo nosotros causa de ello, es lo que entiende Spinoza por religión²⁸.

Resulta tan sorprendente como indicador de la cantidad de negación y autodesprecio acumulados, advertir que se ha convertido en espontáneo derivar de la afirmación de que las religiones son creaciones humanas la consecuencia de que son falsas, no valen, no interesan. Decir que el hombre es creador de religiones es una de las maneras más densas e intensas, aunque problemática, de afirmar su valor. Y pocas cosas más positivas se pueden decir de las religiones que afirmar que son creaciones humanas como el arte, el amor o el lenguaje.

3. Situación actual: insistencia de lo sagrado

El actual momento de crisis del proyecto moderno, es una oportunidad para hacer un balance, aunque sea somero y provisional, de los resultados de su programa de superación de la religión.

Muchos comparten hoy espontáneamente una suposición que resulta prudente, económica y tranquilizadora: habitamos un universo inmenso y explorable, de recursos y posibilidades incalculables, que es nuestro hogar propio y está en nuestras manos, sin hipotecas, sin más allá, al que nada falta y que puede llegar a ser pleno. Eso sí, del que no hay salida. Si se toma con cuidado, podría decirse que es la generalización del modelo de la “cárcel del lenguaje”. Tal suposición responde a la misma estrategia según la cual los problemas para los que no tenemos solución, no son verdaderos problemas. Incluso para el propio optimismo no es fácil valorar suficientemente toda la grandeza, dignidad y sensatez que hay en esa actitud. Pero tampoco es fácil medir la magnitud de su ceguera y pobreza. F. Umbral las resumió así con ironía incisiva: “Hemos renunciado a cualquier abismo, cristiano o ateo, para ser unos laicos confortables y con batidora”²⁹.

Se supone que las religiones son especies culturales residuales y en proceso de extinción. Sin embargo continúan activas en sus formas tradicionales y en nuevas modalidades secularizadas. Lo rechazado y expeditivamente liquidado retorna como caricatura de sí mismo. Muchos hombres sin religión siguen teniendo comportamientos parareligiosos. La naturaleza es ingenuamente divinizada. Se multiplican los nuevos mitos técnicos, deportivos..., que cuentan con multitud de fieles seguidores fanáticos. En las sociedades desarrolladas proliferan y pululan no sólo “pequeñas religiones”, sectas, movimientos neoespiritualistas o herméticos,

²⁷ Nietzsche, F., “El anticristo § 19”, *S.W.* vol. 6, p.185. He realizado una exposición algo más detallada en Fernández, E.. “A propósito de Hegel: Filosofía de la religión ¿todavía hoy?” *Revista de Filosofía* VII (1984) 269-306.

²⁸ Spinoza, B. *Ethica IV*, 37 sch.

²⁹ Umbral, F., en *El País* 16-IX-1984, p. 84

sino también creencias rudimentarias, mitologías y rituales camuflados, “formas híbridas de magia ínfima y de religiosidad simiesca”, que “no logran elevarse al régimen ontológico de los mitos, por no ser vividos por el hombre total”³⁰. Nuestro mundo secularizado está poblado de ídolos y dioses no divinos. La religión se ha hecho microfísica. Y no por eso es menos eficaz y peligrosa. En consecuencia, sigue siendo necesaria la atención crítica.

Este fenómeno abigarrado presenta de entrada los rasgos de una moda; incluso de oportunismo al socaire de una sociedad permisiva y de un pensamiento débil. En ese marco, algunos apologetas y pastores ceden con fruición a la tentación de hacer leña del árbol caído. Pero su táctica es éticamente ruin y previsiblemente poco eficaz, porque las resacas siguen su propia dinámica. Otros viven e interpretan ese fenómeno como éxito de la nostalgia, recuperación de la tradición perdida, triunfo de lo reprimido que retorna, vuelta a lo premoderno. Ahora bien, por la misma lógica del conflicto civil y la revancha, lo que retorna, en nuestro mundo racionalizado y técnico, es determinado como lo no-racional y colocado en el lugar de lo extraordinario, sublime pero marginal. Es significativo que con frecuencia se le da el carácter de íntimo y privado. Se le concede el valor de lo entrañable, pero a la vez se lo configura como ancestral y oscuro, que fácilmente se convierte en siniestro. Globalmente es, así, integrado y neutralizado, reducido a insignificante. Vincular la religión a esa parte oscura y misteriosa, colocarla en la periferia de la ciudad de los hombres no urbanizada aún, libre pero marginal, y protegerla con esa pobre trascendencia, termina por convertirla en muda, inerte e intrascendente. Pocas cosas más ridículas que unos dioses “utilitarios”. En realidad el llamado “retorno de lo religioso” no es simple retorno y “comporta, como una de sus dos tendencias, una destrucción radical de la religión”³¹.

En diversos momentos históricos (Hölderlin, Flaubert, Heidegger) se ha interpretado el presente como tiempo de paso entre los dioses que se han ido y los que están aún por llegar. Tiempos de ausencia, frágiles, trágicos, pero no sólo nostálgicos, sino erguidos sobre la vertical de sí mismos, vibrantes de intensidad y llamados a crear lo más sublime de que son capaces. Más que intermedios, oportunidades para acontecimientos. Con ese horizonte nuestra situación no es ya meramente reactiva. En concreto, estamos escarmentados de las religiones, pero ya no resulta evidente que sea preferible una sociedad sin religión. Por encima de retornos, con frecuencia sombríos, parece estar emergiendo algo radical y decisivo de la existencia humana, inhibido por las mismas religiones, y de lo cual la proliferación de microfenómenos religiosos quizá sea un síntoma y desplazamiento.

En el presente se perciben signos de un cierto *novum* respecto a lo *sagrado*. Se dan “profenómenos de reaparición de lo Sagrado en la llana superficie

³⁰ Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano* p.p. 204-205

³¹ Derrida, J. “Fe y Saber” en Derrida, J. y Vattimo, G. (eds.) *La religión*, p. 67

de lo técnico"³². No se trata sólo de recuperaciones y repeticiones de algo ya conocido. Su primer efecto es el desconcierto y la urgencia de buscarle nombres no sobre - y pre-determinados por la onto-teo-logía. Aún se expresa en tanteos y balbuceos apenas articulados. Pero la mutación en nuestro orden estructurador y fundante que ha implicado la muerte de Dios, abre la posibilidad de pensar de otra manera, también y especialmente lo sagrado que refiere a esa radicalidad. Porque ciertamente lo sagrado resiste e insiste³³. Como el rayo no cesa. Esa persistencia es su constitución ontológica y su signo.

Por la misma lógica arriba indicada, no vale la propuesta, sea fruto del respeto o del cálculo cínico, de dejar lo sagrado al silencio, sin osar manosearlo y manipularlo. Ese alejamiento se convierte en abandono y termina desvirtuándolo, volviéndolo opaco y extraño. La metafísica de la separación se vuelve fácilmente una trampa sutil. Para los seres humanos la presencia, la verdad, la felicidad... nunca pueden ser completas, absolutas, siempre incluyen distancias, misterios..., pero precisamente por eso no se resignan al silencio. Es en esa condición relativa y ligada donde se teje lo sagrado. Ahí toma la palabra. Lo sagrado requiere su *logos*.

Lo sagrado no es patrimonio exclusivo de las religiones. Pertenecen a lo más profundo e inalienable de la condición humana y se puede expresar en todas sus manifestaciones auténticas, incluso en las más extremas. A la filosofía le corresponde explicarlo. Ciertamente no puede ser reducido a concepto, y necesita el juego complejo de elementos que históricamente han articulado las religiones; pero tampoco puede dejar de ser pensado. Escuchar, celebrar, explayar lo sagrado, es tarea que concita a la razón y la religión. Para lograrla es preciso llevar el *logos* común hasta su límite y en su máxima tensión transformar el orden que ha estructurado las religiones y las filosofías.

Lo sagrado es extremadamente complejo y delicado. Para hacerse cargo de ello es preciso no excluir a priori y estrechamente lo enigmático; pero con el mismo cuidado hay que evitar cualquier amalgama en la que lo simplemente confuso pase por sagrado. La *distinción* es la exigencia básica de la razón y la primera condición de la verdad. Sólo puedo apuntar aquí algunas líneas que señalan trayectorias y muestran las paradojas que encierra ese campo y su condición de *encrucijada*. Paradojas y encrucijada se corresponden, en conflicto y en diálogo, con la *condición trágica* del hombre.

³² Duque, F. (ed.) *Lo santo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1993, p. 222. G.S. Espinosa Proa ha presentado recientemente en la Universidad Complutense una interesante tesis doctoral titulada *La idea de lo sagrado en el fin de la modernidad*.

³³ Trias, E., *Pensar la religión*, p. 120. A mi juicio Trias acentúa demasiado la idea de retorno de las religiones inhibidas y reprimidas por la razón moderna, ciega a la naturaleza de la religión. Cfr. p.27. 36, 39. Esa interpretación, además de no dar cuenta de la originalidad del presente y de la condición siempre nueva de lo sagrado, se presta a usos puramente conservadores.

1.- Lo sagrado puede ser nombrado de entrada y negativamente como lo otro. Es una forma elemental de salvaguardar la diferencia frente al totalitarismo de la identidad. También de romper la tendencia a cerrar el círculo sobre lo controlable y mercadeable, es decir, de superar la economía del negocio, que tanto ha hipotecado las morales y las religiones. Y de escapar a la reducción de la experiencia y la verdad a dominio. Pero concebirlo sólo negativamente lo reduce a exterior y ajeno. Ciertamente lo puro, lo no contaminado, lo santo, lo excluido, lo "maldito" incluso, pueden operar como punto de resistencia y reserva con capacidad de destruir evidencias, provocar, sorprender, hacer dar saltos; pero a condición de no jugar a la marginación o la complacencia en los fragmentos. Lo sagrado que concierne al empeño de ser humanos, digno de mentes lúcidas, no es un resto de ignorancia, una impotencia residual o sencillamente lo incomprensible. Es enigmático, pero no irracional. Implica desplazamiento al horizonte del pensar, pero no está fuera. Emerge en el límite, pero no es un más allá. Habitamos en ello, entre sus pliegues. Es, por tanto, una ingenuidad creer que hemos salido de lo sagrado; salvo que se entienda como momento del desplazamiento y exilio constantes que viven el deseo y el pensamiento. En realidad lo sagrado se atraviesa y nos atraviesa.

Ciertamente lo sagrado está siempre en falta; pero en el sentido más hondo: es lo que hace falta, lo que la produce. Y eso es precisamente, como saben bien los conocedores de Lacan, lo que hace ser humanos. En este sentido, está en conflicto intrínseco y permanente con la tendencia no sólo del pensar, sino también del placer, a ser "uno y todo".

Se trata de una dimensión de la experiencia que se desborda a sí misma y rompe sus totalizaciones. Cuando no se niega sus posibilidades, ni cercena sus dinamismos, el hombre experimenta asombros y espantos abismales, que generan tanto seducción como vértigo. Lo sagrado puede ser sublime o terrible, puro o sombrío. Puede salvar y lacerar. En cuanto tal, es un desafío para la razón; cuestiona su seguridad y su alcance. Pero hay también cierto encelamiento de la razón por lo sagrado. "Pensar es sobrepasar", decía Bloch y está escrito provocadoramente en la piedra agujereada de su tumba³⁴. Su dinamismo es "un trascender sin Trascendencia", porque "a quien cosifica la trascendencia puede acusársele con razón (...) de falta de fantasía, de hostilidad contra el espíritu, y en ésta, de traición a la trascendencia"³⁵. La razón crítica resiste a la tentación de sustantivar la trascendencia, porque al fijarla se anula el trascender que la hace pensable.

Lo sagrado supone un corte, un desgarramiento en el tejido de la racionalidad. Pero es la misma razón quien, con sus despliegues y traspasamientos, ha abierto esa herida de la imposibilidad e incluso inconveniencia de reducción a la identidad, de totalización y reconciliación sin resto. La razón piensa más que un mismo todo. El hombre despliega y reconoce potencialidades que asombran. Ese

³⁴ Bloch, E. *El ateísmo en el cristianismo*, p 9 y 15

³⁵ Adorno, Th.W. *Dialéctica negativa* p.398

alcance de la posibilidad es un rasgo positivo de lo sagrado³⁶. De ahí su conexión con la creación y, en concreto, con el arte. Para el hombre no es decisivo sólo lo que controla, sino también lo que le excede y le convoca. Por eso, lo sagrado es parte del “asunto del pensar” y de la experiencia. Vivir es arriesgarse.

2.- Es preciso pensar la diferencia en sí misma y lo otro como inmanente, constituyente y, desde dentro, desbordante. Lo sagrado no puede ser adecuadamente concebido como separado o santo. Ello requiere una cuidadosa meditación sobre el *limite*.

Tal como lo usa la imaginación, el límite es básicamente determinación negativa. Recorta, acota, delimita, y en la misma operación separa y excluye. Aparece así como tope o término y derivadamente como acabamiento y fin. En esa dirección se insiste, por ejemplo, en que los límites de la razón determinan lo que ella no puede conocer, o en que las limitaciones de la existencia humana constituyen su finitud y su precariedad. Este carácter negativo está presente también en la ley en cuanto ella restringe, prohíbe, establece límites. En cuanto tal, es lógico que aparezca como un contrario, una instancia temible, castradora. Pero en la ley el límite opera también como separación entre el caos y el orden, distinción entre lo conveniente y lo nocivo; y en consecuencia, posibilitadora de la vida y la convivencia. En este sentido poner límite es constituir un orden, abrir y determinar un ámbito de claridad, de identidades y acciones. Más aún, en cuanto estructuradora esa determinación positiva es intrínseca a la constitución de la realidad. Lo que de entrada parecía sólo exterior y negativo, se muestra posibilitante del ser humano y de nuestro modo de habitar, nombrar y actuar.

En esas nuevas coordenadas, el límite sigue señalando que el orden, por su propia naturaleza separadora, es siempre parcial e incompleto. Un orden absoluto sería indiscernible del caos. Pero precisamente el orden relativo permite descubrir que el límite tiene una dimensión relacional. Diferenciando configura espacios o identidades múltiples. Más que separar, distingue y comunica. No es tanto un tope, cuanto una frontera, es decir, una línea de demarcación y diferenciación, un lugar de paso y de encuentro. Como tal es *limen*, umbral que marca la diferencia pero se puede cruzar, da acceso y comunica. Así concebido, tiene una doble faz y reclama ser mirado en sus dos vertientes. Separa y une a la vez, limita uniendo. Es como un istmo o mejor un gozne o bisagra, línea de giro y de articulación entre dos ámbitos.

³⁷El hábito de representarlo como exterior debe dejar paso a pensarlo en su condición de intersticio, de diferencia interior. En cuanto tal determina lo otro no

³⁶ Whitehead A.N. escribió: “El concepto de “Dios” es el modo como entendemos este hecho increíble: que lo que no puede ser, es sin embargo”. “Cada uno de ellos, Dios y el mundo, es el instrumento de la novedad para el otro” *Proceso y realidad*, Buenos Aires, Losada, 1956, p. 468-69.

³⁷ Trias, E. *Pensar la religión* p. 159. Trias lleva años elaborando una filosofía del límite. Ver especialmente *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori, 1988. *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991. *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994

como exterior y marginal, sino como intrínseco. En concreto, permite llevar lo sagrado de los márgenes al centro. Un centro que tiene algo de agujero, de abismo en el que nos sumergimos a medida que somos más intensamente y nos adentramos en la verdad. Cuanto más nos levantamos en la vertical de nosotros mismos, más nos abismamos en el misterio de lo finito, en su gozo y desconcierto. En ese sentido lo sagrado es íntimo y extraño. Algunos psicoanalistas han acuñado el término "extimidad" que sirve también para indicar su condición. Efectivamente es entrañable, familiar, creador de vínculos (*heimlich*) y a la vez desgarrador de esa trama o red que nos acoge, desconcertante, tremendo e incluso siniestro (*unheimlich*). Lo sagrado se mueve en el vértice entre lo decible y lo indecible, lo fasto y lo nefasto. Se concentra en las situaciones-límite, en las más positivas y envolventes como el amor, y en las más negativas como la "vida desnuda" enteramente expuesta a la aniquilación por el poder absoluto en los Campos de concentración³⁸.

Por su constitutiva voluntad de sistema, la razón intenta construir un orden total; pero a medida que es crítica descubre no sólo sus límites exteriores, sino también los factores de desorden que habitan la realidad. Porque los reconoce y le duelen no puede ceder a la ilusión de reconciliación y cumplimiento plenos. Su dialéctica es negativa, porque el límite tiene algo de herida abierta. En ese sentido el hombre es un "ser fronterizo" y el logos un "ser del límite" que expresa su movimiento en símbolos, en lanzamientos o puntadas que reúnen³⁹.

3.- El símbolo o "acontecimiento simbólico" implica partición y unión, a la vez que imposibilidad de que la unión se produzca sin resto, superando y eliminando todo resquicio y diferencia. El símbolo lleva siempre el "estigma de la cesura"⁴⁰. Y, a la vez, está en constante búsqueda de curación de la herida. Es puente y arco cuya flecha no tiene reposo; no da a la caza alcance. En ese lance se despliega y acoge lo otro, le da casa. Es, por ello, netamente distinto de los ídolos. Y expresa lo esencial de la ex-sistencia humana.

En los símbolos lo sagrado aparece siempre desplazado; se expresa en "metáforas" que se multiplican y, a la vez, permanece elíptico. Como es sabido el lenguaje opera como un sistema de presencia/ausencia. El logos es tal también en virtud de la falta que lo constituye. Por eso, para el hablante humano el ser está partido y desdoblado. El lenguaje está atravesado por la imposibilidad de decirlo todo, de lograr una presencia y patencia plena. En ese sentido, el "silencio de Dios" es el "espacio de lo sagrado"⁴¹. Pero ni el silencio es el más allá del lenguaje, ni lo sagrado está condenado a ser indecible. El hombre no puede renunciar a su inquietud por decirlo todo, aunque nunca culmine su empeño. Lo decisivo en la religión no es el contenido definido, sino su lanzamiento hacia lo misterioso y su religación con

³⁸ Trias, E. *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994, p.680-681

³⁹ Trias, E. *Pensar la religión*, p. 158

⁴¹ Forte, B. "Las imperfecciones de Dios" en Duque, F. *Lo santo y lo sagrado*, p. 153

ello. No es casual que se denomine “símbolo de la fe” a la formulación del credo. A su vez, pensar es un proceso de ligar y desligar.

En virtud de esa tensión y de la falta puesta en movimiento, de ese lanzarse, es posible intentar concebir lo sagrado en sí mismo y positivamente. Lo sagrado es intempestivo y esquivo, pero real. Emerge en los intersticios de la realidad. No puede dejar de pertenecer al “pensamiento del afuera” y de ser fragmentario, pero eso no lo desvirtúa. Se suele privilegiar su condición negativa, pero el límite y el símbolo implican también exceso. La relación de lo sagrado y las religiones con las celebraciones y las fiestas es profunda. En este sentido lo sagrado alienta en el movimiento interminable del deseo, que es la esencia del hombre. A su vez éste encuentra en aquello el horizonte que lo tensa e intensifica al máximo. La dimensión *erótica de la condición humana, más profunda que la conciencia y la voluntad*, apunta a lo sagrado, como bien muestra la mística. Las metáforas acuden aquí en ayuda de la razón: llama de amor viva, fulguración del rayo, etc.

En resumen, según la crítica habitual las religiones son admisibles si son racionales. Pero ellas, en su intento de hacerse razonables, y las filosofías en su rechazo de lo que excede los límites de su dominio, han empobrecido y marginado eso que tentativamente llamamos “lo sagrado”; justamente lo que las concita más radicalmente, aunque de distinta manera. Es más fácil tener un Dios o negarlo, que persistir en pensar lo sagrado y cuidar de ello. No se trata de algo místico e inefable, separado de toda otra experiencia y creación humana. Al contrario constituye una encrucijada, un lugar de intersecciones y de mestizajes. A ello nos remite la experiencia estética. De ello habla, en última instancia, la verdad que es des-velo o la razón poética como ha mostrado M^a Zambrano. Eso es lo que instaura y sostiene la actuación ética incondicional, que pone en juego el propio ser y el de los otros, sin abandonarlo por nada del mundo.

Lo sagrado no es más místico que lógico, estético, ético o político. Reúne todas esas dimensiones, pero no es nada de eso de cualquier manera. Expresa la constante urgencia de resignificar las palabras y de reencantar el mundo de modo que cada cosa despliegue todo su alcance de microcosmos. No se trata de vaciar el mundo para proyectar y verter su esencia fuera, sino de afirmar y hacer efectivo que cada cosa es preciosa incluso en su finitud y fragilidad, y sobre todo de reivindicar la dignidad y libertad incondicional de las personas, que son insustituibles e innegociables, aunque también, por eso mismo, irredimibles. En este sentido los otros son la forma primera de “lo otro”. La relación con ellos es el punto crítico de las derivas evasivas del trascender sin transcendencia. Aquilatar críticamente el concepto de lo sagrado es una exigencia irrenunciable de la filosofía. La piedad consiste en saber tratar con lo(s) otro(s). Eso implica no prestarse al juego ilusionista e inmoral de convertir lo sagrado en algo evanescente que se esfuma siempre; y afirmar su asombrosa potencia en medio de nuestro inquieto deseo de ser. Su realidad nos cruza y nos emplaza.