

PRESENTACION

José Gómez Caffarena

El presente volumen ha sido preparado para la imprenta escasamente en el plazo de un año. Ello hace obligada una mayor expresión de gratitud para los colaboradores.

La gratitud debe en primer lugar dirigirse a los doctores Mauricio Beuchot y Juan Carlos Scannone, que han coordinado la colaboración iberoamericana. A la admirable disposición manifestada desde el primer momento y a lo largo de las diversas incidencias posteriores hay que agregar en su alabanza el logro de unas excelentes monografías en lo que puede considerarse un tiempo récord.

El plan general del volumen puede ser lo más impugnable. De él me siento personalmente responsable y quizá sólo puedo alegar en defensa que hube de confeccionarlo en pocos días y con pocas posibilidades de consulta, dadoñ los plazos que se me dieron. Quizá puede también ser que, benévolamente, se lo aprecie como *uno de los posibles*. Con deficiencias, sin duda. Pero en una situación en la que cualquier otro plan pensable —entre los que, sin duda, habría mejores— también habría de tener alguna deficiencia.

Los pies forzados eran muchos. Ante todo, el límite de extensión global del volumen, establecido para toda la colección. También el límite de monografías: catorce (además de la introductoria); un límite en el que me he permitido una relajación, al desdoblar la relativa a «Religiosidad popular y magia». Me pareció preferible, en el tema «religión», no reducir el número de aportaciones, para obtener el máximo de puntos de vista posiblemente contrastantes.

Atender a la peculiaridad ibérica e iberoamericana me pareció exigir una primera serie de monografías prevalentemente descriptivas de lo que es la realidad, pasada y presente, del hecho religioso en ese área geocultural. Algunos de los títulos de esta primera serie descriptiva eran absolutamente indudables: la religión ibérica, religiones precolombinas, sin-

cretismos latinoamericanos, religiosidad popular y magia (a ambos lados del Atlántico). Me pareció también imprescindible un estudio de esa aportación latinoamericana que se ha hecho recientemente bajo la consigna «liberación». Y, correlativamente, otro estudio sobre lo que las sociologías de la religión colocan frecuentemente bajo el epígrafe «secularización» (algo que ha de pensarse más verificado en el sector europeo de la comunidad de lenguas ibéricas, pero no ausente en el sector americano).

El resto del volumen debía abordar ciertas categorías básicas de lo religioso y asimismo las más esenciales cuestiones metodológicas relativas a su estudio. Aquí es donde más duda cabía al elegir. Busqué tópicos de innegable vigencia sin pretensión de exhaustividad. Así: «experiencia, simbólica, lenguaje, racionalidad, críticas filosóficas...». Cabían, sin duda, más; y, sobre todo, otros acentos. Lo único claro es que no cabía todo. Me parecieron insustituibles algunas consideraciones más metodológicas y epistemológicas. Son las que cierran el volumen: «Ética, estética y religión», «Filosofía de la religión y sentido de la vida», «Teología, filosofía y ciencias de la religión».

La presente Enciclopedia es *filosófica*. Conforme a ello, creo que es «filosofía de la religión» el género bajo el cual había de encuadrarse el volumen. Aunque no se repita expresamente, es filosófico el estilo del discurso; como es la filosofía el ámbito académico en que se encuadran profesionalmente los autores. Lo filosófico, entiendo, debe tomarse con amplitud, y gana con ello.

Dos observaciones finales. Se han respetado totalmente las peculiaridades de cada contribución, con la sola excepción de la homologación requerida por la Enciclopedia para el modo de citar. Si es menor el número de colaboradores americanos que el de españoles, se debe sólo al condicionamiento temporal (urgencia) y local (ubicación del coordinador principal).

INTRODUCCION

José Gómez Caffarena

Había más de un modo de enfocar una monografía introductoria a este volumen. He preferido escribirla cuando había ya podido leer las monografías en que los diversos autores habían realizado el proyecto inicial. No con la idea de convertir mi escrito en una especie de epílogo (glosa comparativa de resultados), pero sí, al menos, para que la «introducción» no lo fuera sólo al tema en abstracto sino también, de algún modo, al desarrollo concreto que el lector toma en sus manos.

Tal opción me aconseja también una estructura: 1) partir de algunas breves observaciones sobre las peculiaridades que presenta esta «filosofía iberoamericana de la religión» y sobre lo que puede tener de diferencial; para 2) ir desde ahí a consideraciones más generales sobre lo que el hecho religioso significa en sí mismo y en nuestras actuales culturas, así como sobre lo que cabe conjeturar acerca de su futuro.

I. SOBRE LA IMAGEN RESULTANTE DEL VOLUMEN

Me fijaré sucesivamente en dos puntos. Ante todo, en la imagen de la «religión», a que todo se refiere, sea de modo descriptivo en algunos estudios, sea como último referente de los estudios más teóricos. Añadiré otras reflexiones sobre la imagen que me parece dan los estudios que hemos dedicado a la religión quienes hemos redactado el volumen; sobre lo que (a través de ellos) cabe pensar de una «filosofía iberoamericana de la religión».

1. *Dualidades en la imagen de la «religión»*

Creo que el rasgo que más llamaría la atención a un lector culturalmente lejano sería la heterogeneidad del referente. Quien tuviera que hacerse una primera idea de qué es «religión» a partir de los escritos del volu-

men, quedaría posiblemente perplejo. Es muy neta la dualidad existente entre las creencias y prácticas que llevaron a América los colonizadores ibéricos cristianos y las creencias y prácticas reconstruibles de los pueblos sometidos a la colonización en lo que tenían de analogía funcional con aquellas.

La impresión es perfectamente comprensible y responde a la historia y a lo que cabía esperar de un proceso de colonización. En el choque de culturas, había de prevalecer, como de hecho ha prevalecido, la «religión» llevada por los conquistadores ibéricos. Desde este punto de vista, el fenómeno sin duda más interesante es el constituido por los sincretismos, esas supervivencias de elementos precolombinos hoy todavía florecientes. No habrá que magnificar el fenómeno, que tiene, después de todo, dimensiones reducidas. Es, en todo caso, el que más aboga por el acierto de hablar genéricamente de «religión», a pesar de lo saliente de la dualidad que acabo de destacar.

Si relacionamos esa dualidad con lo que conocemos de la historia religiosa de la humanidad en otros lugares y tiempos, parece obvio encontrar una homología de las religiones de las grandes culturas precolombinas y los politeísmos de las grandes culturas históricas del «Oriente medio» y de los pueblos indoeuropeos (Eliade, 1978, I, 73ss. 203ss.). El cristianismo de los colonizadores era, en cambio, una religión «post-axial» (Hick, 1989, 33; para la noción de «tiempo-eje», Jaspers, 1968, 19ss.); con lo que ello implica de mayor relevancia del polo último unitario del ámbito «sagrado» (llamémoslo «Misterio», cf. Martín Velasco, 1978, 131ss.) y mayor transparencia de las hierofanías.

Es del mayor interés la pregunta por la peculiaridad del cristianismo hispánico de finales del siglo XV, con su reciente conciencia neorracial (cuyo influjo en la —doble y antagónica— mentalidad del enfoque de la relación al indio por parte de los colonizadores destaca tan sugestivamente el primer estudio de este volumen). Sería necesaria la comparación con la mentalidad y comportamientos de los otros grupos cristianos colonizadores de la América septentrional. Sospecho que las diferencias advertibles en el estilo de la colonización (por ejemplo, la simbiosis racial mayor en la colonización ibérica que en las otras) apelan para su comprensión a una red más compleja de variables que las reconducibles a la peculiaridad religiosa.

En todo caso, si la dualidad que primero llama la atención es la que contrapone la «religión» de los colonizadores a la de los pueblos que fueron colonizados, acaba quizá haciéndose a la larga más relevante otra dualidad religiosa que aparece en las descripciones y que aparece también, de modo más implícito, a través de las alusiones de no pocos de los estudios. Es la dualidad entre la «religión popular» y la que, por contraste con ella, podríamos llamar «religión minoritaria».

Es una dualidad que se remonta a muy antiguo en el ámbito cristiano y que, probablemente, encuentra analogías en otros ámbitos culturales. Pero que, sin duda, ha sido reforzada progresivamente en los dos últi-

mos siglos como consecuencia del fenómeno que llamamos «Ilustración» y del múltiple impacto (retrasado pero real) de ésta en las conciencias y las instituciones cristianas del ámbito cultural «occidental», un impacto diferenciado y diferenciador.

Quizá al final pueda ocurrir que una referencia —sólo latente en la mayoría de los casos— a la Ilustración sea clave importante para comprender la peculiaridad diferenciada de «religión» en unos y otros escritos; así como ciertas diferencias valorativas que pueden advertirse bajo la común búsqueda de objetividad por los autores. La «religiosidad popular», diríase, reaproxima algo los términos de la dualidad histórica antes conmemorada. Ciertos rasgos «populares» del mundo cristiano ibérico actual no distarán, probablemente, tanto de los homólogos latinoamericanos (incluso allí donde éstos dejarían entrever huellas de tradiciones religiosas precolombinas) cuanto pueden distar del «cristianismo purificado» de los teólogos recientes.

Esto que acabo de decir tiene ya cierta relación con el segundo tipo de observaciones iniciales que me parecía oportuno hacer.

2. *La imagen de los autores*

¿Qué «filosofía de la religión» presentamos? Mi impresión, al intentar responder a esta pregunta, es la de que prevalece una básica homogeneidad. Aunque se adivinen valoraciones diversas respecto a la religión y aunque aparezcan claras diversidades metódicas y epistemológicas provenientes de la diversa especialización, quizá pueden los autores del volumen encontrarse prevalentemente coincidentes en ser «occidentales ilustrados».

Quiero con esa denominación indicar dos cosas. La primera es que no me resulta claramente perceptible una diferencia entre los de uno y otro lado del Atlántico. La segunda, que no encuentro que lo que aquí se escribe sea muy diverso de lo que hubieran escrito sobre estos temas otros autores europeos o norteamericanos.

A un oriental (u orientalista) que lea el volumen¹, le saltará probablemente a la vista con fuerza que el horizonte general de referencia es la tradición religiosa cristiana o, en cualquier caso, monoteísta. Sólo por excepción aparecen ampliaciones de ese horizonte; y aun entonces con el filtro de la comprensión reflexiva de la tradición cultural del Occidente ilustrado. La voluntad de comprensión hacia la religión popular es ella misma voluntad ilustrada. Y la mayor aproximación de lo cristiano a lo ilustrado se encuentra quizá en los escritos donde también se adivina más cercanía personal a esa religión purificada.

Pero quizá nada es tan elocuente como una revisión de las deudas intelectuales tal como quedan atestiguadas por los elencos bibliográficos

1. Pienso, por ejemplo, en Raimon Panikkar (cf. *Anthropos*, 1985); y confieso me resultaba necesario que al menos con esta evocación quedará mencionado en el volumen el más universalmente conocido de los filósofos de la religión de habla hispana.

que cierran las monografías. Con excepción de las cuatro expresa y exclusivamente dedicadas a descripción de la realidad religiosa latinoamericana (donde, naturalmente, las referencias bibliográficas latinoamericanas son abrumadoramente mayoritarias), la dominancia es europea y, dentro de ella, es muy marcada la ventaja germánica.

¿Habrá que concluir la inexistencia de una peculiaridad de la filosofía de la religión que se hace en los países de hablas ibéricas? No necesariamente; quizá pueden destacarse ciertos rasgos comunes que permitan hablar de un «aire de familia». Será, en todo caso, aconsejable no reivindicar, en conjunto, mucha originalidad. Y valga recordar que el proyecto de la presente Enciclopedia no pretendía tal originalidad ni tampoco daba por supuesto que fuera a emerger un perfil muy singular del pensamiento filosófico elaborado en nuestras lenguas. Quería, simplemente, darle una oportunidad de encuentro e intercambio. Y que recibieran especial atención «las repercusiones que el tema que se esté tratando haya tenido en la filosofía iberoamericana». En el caso de la religión, el modo obvio de atender a esta recomendación era el prestar atención descriptiva a las peculiaridades que el fenómeno religioso ha tenido en nuestras culturas. No debe extrañar que las consideraciones más teóricas se revelen más simplemente cercanas a las de otros filósofos occidentales.

II. SOBRE EL HECHO RELIGIOSO Y SU PREVISIBLE FUTURO ENTRE NOSOTROS

Mejor que repetir aquí lo que he escrito recientemente sobre los enfoques y tareas de la «filosofía de la religión» (Gómez Caffarena, 1990), me ha parecido oportuno intentar completar el cometido de esta breve monografía introductoria esbozando algunas reflexiones filosóficas sobre el hecho religioso, que rimen con las monografías temáticas del volumen y que participen también de ese «aire de familia» que he sugerido puede encontrarse en ellas.

1. *Búsqueda de sentido global*

Comencé antes subrayando la fuerte impresión de dualidad que puede causar la descripción de las formas como se ha presentado en la historia de nuestros pueblos eso que llamamos «religión». Pero creo que la reflexión filosófica puede remontar ese obstáculo y encontrar lo común: el ser humano, tanto en su vida individual como en la social, *busca sentido global*.

Esta expresión a que acudo nos es hoy muy familiar; y, sin ser privativa, quizá puede tenerse por una manera particularmente ibérica de concebir *la razón de ser* de lo religioso. Podría decirse que, si un filósofo de la religión original ha dado España, ha sido Miguel de Unamuno; y para él la religión, cabe resumir, era precisamente búsqueda de sentido

de cara a la amenaza angustiante de la muerte. Por mi parte, querría entender la expresión con alguna mayor amplitud. Entiendo que puede recoger lo que hay de verdad en la tan citada afirmación de Lucrecio, «el temor hizo a los dioses». Pero que alude también a vivencias y aspiraciones humanas más generosas, como la admiración adorativa ante la majestad de lo real y el deseo de que sea inteligible y benéfico, más allá de sus aspectos terribles.

Sería ingenuo y fallido el intento de una definición exacta de lo que se quiere decir con «búsqueda de sentido global». Cabe quizá aproximarse algo más, a partir de las insinuaciones recién hechas, advirtiendo que se parte de experiencias *concretas* de «hallazgo de sentido» (realización feliz de algo deseado) o su contrario (frustración del deseo). Ellas nos revelan como «seres de deseo». Y desde ahí se hace inteligible lo que, como resultado de una extrapolación, quiere decirse cuando se habla de «sentido global». Obviamente, lo que se dice no es que eso siempre se encuentre, sino que *se busca*. Tal búsqueda es humana; podrá, por otra parte, darse de formas muy variadas —quizá no todas estrictamente «religiosas»—. A lo mejor, valdría expresar todo más abstractamente así: el ser humano busca que la realidad sea últimamente valiosa, o que sus valores tengan un último respaldo real.

¿Da lo dicho por sí solo cuenta del hecho religioso? Quizá más fácilmente sí, al elemento básico que vengo destacando —«búsqueda de sentido global»—, añadimos aquella distinción que sugirió en 1932 Henri Bergson con su hipótesis de las «dos fuentes». Tanto lo religioso como lo moral, que a este efecto se parifican, presentan en los fenómenos concretos que conocemos vestigios de un *doble* origen antropológico. Lo moral puede ser constricción o atractivo. Lo religioso puede ser recurso defensivo o conciencia de superación. Para que esta hipótesis resulte plausible, es muy importante no se desatienda la insistencia de su autor en que los fenómenos (morales y religiosos) que conocemos son siempre mixtos. La «segunda fuente» (moral abierta, religiosidad dinámica) ha tenido, sí, momentos históricos de fuerte eclosión en personalidades excepcionales. Ellas han dejado como herencia histórica enteras tradiciones; pero en las que el impulso del «fundador» sólo lograba transformar un poco lo preyacente, quedando, más bien, reabsorbido en ello; aunque, a su vez, suscitando ulteriores retornos transformadores...

La hipótesis bergsoniana resulta particularmente sugestiva cuando se considera en su totalidad la historia religiosa de la humanidad. Con ella es más fácil dar cuenta del hecho de que, junto a las religiones étnicas, ancestrales y anónimas, existen (desde el «tiempo-eje», a que ya antes aludí, siglos VII-V antes de nuestra era) «religiones fundadas» (cf. Bianchi, 1987, 404ss.), que son precisamente las que tienden a prevalecer y muestran aún hoy mayor vitalidad. En cada tradición, la adscripción es, en principio, personal; y se podría razonar por adhesión a la persona del «fundador» (con quien el «seguidor» se siente afín en la concepción del sentido global).

La aplicación de este esquema a la comprensión de la «dualidad» religiosa a que antes me referí como hecho patente en la colonización de Iberoamérica podría tener ventajas. Pero, obviamente, sólo podrá hacerse con importantes reservas y matizaciones; que, sin embargo, le dejarían aún una capacidad aclarativa. La religión cristiana católica de los conquistadores tenía también *mucho de «religión estática»* (prevalencia del temor, búsqueda de seguridades, recursos supersticiosos... y, sobre todo, neo-nacionalismo y recaída en lo étnico). Llevaba, sin embargo, un germen diverso, «dinámico», capaz además de expresión simbólica muy simple y comprensible: «Dios es Padre de todos, todos somos hermanos».

Quizá desde una concepción así se hace más fácilmente inteligible el que, junto a la catequización vinculada al poder conquistador, lo más genuino del mensaje que los catequistas transmitían suscitara pronto en los más sensibles de ellos la protesta contra la opresión de los pueblos colonizados.

Podría también desde ahí quedar iluminado el actual brote, tan vital y original, de los movimientos de «liberación», una vez removido con el Concilio Vaticano II parte del lastre de «religión estática» presente siempre en la tradición católica. Pero, como es obvio, estos hechos recientes requieren también explicaciones más circunstanciadas.

2. *Sobre el futuro de la religión en nuestras culturas*

No voy a tratar, por supuesto, de lanzarme a ningún tipo de vaticinios; algo que sería ingenuo en demasía. Pero pienso que entra en la competencia de la reflexión filosófica esbozar qué líneas de desarrollo resultan verosímiles si son correctos los análisis presentados.

Trataré sucesivamente estos cinco puntos:

- a) Permanencia de la búsqueda de sentido.
- b) Pervivencia de la religiosidad popular.
- c) Futuro previsible de las formas de religión renovada (minoritaria).
- d) Alternativas no religiosas en la búsqueda de sentido.
- e) Función de la filosofía de la religión en estos procesos.

a) Permanencia de la búsqueda de sentido

Es, por una parte, lo más esencial de cuanto se puede decir; es, por otra, lo más seguro. Que los «seres de deseo» que somos los humanos no desistiremos en nuestra añoranza de un «sentido global» es, supuesta la noción que antes di de éste, algo casi tautológico (aunque no simplemente, puesto que incluye la presunción de una extrapolación).

A quien encontrara dificultad en admitirlo, quizá sólo habría que recordarle que «búsqueda» no significa «encuentro»; que la búsqueda puede adoptar formas tan ajenas a lo que más espontáneamente llamamos «religioso» como son las que reviste en las religiones místicas y sapienciales del Oriente, incluida la «salvación» que el estricto budismo (*thera-*

vada) propone por renuncia a todo deseo (concreto); y que también admití ya que puede haber formas no propiamente religiosas de búsqueda.

Tendría sólo que añadir aún que tampoco pretendo con mi afirmación que haya de ser igualmente intensa la búsqueda de sentido en todos los individuos humanos; y que la civilización tecnológica puede de varias maneras desviar u obstaculizar esa «extrapolación» a que me he referido. Por lo cual, como es patente, en sociedades altamente tecnologizadas crece una típica «indiferencia». Mi afirmación, orillando diversas problemáticas más sutiles que pueden plantearse, mira de un modo general a una «permanencia en nuestras culturas», tomándolas como conjuntos sociales y para el futuro del que puede ser razonable hablar.

b) Pervivencia de la religiosidad popular

Es ésta una primera aplicación, aquella que, con toda probabilidad, encontrará menos objeciones, porque es la que menos teoría necesita en su apoyo. Es perceptible una como inercia de las creencias y «devociones» populares y de sus institucionalizaciones espontáneas, inercia tanto mayor cuanto más espontáneas son éstas. No valen contra ellas las críticas ilustradas; y poco es lo que pueden en su intervención las mismas reglamentaciones más «oficiales» de la autoridad eclesiástica.

Quizá cabe comentar, desde las reflexiones que he hecho antes, que la fuerza de la religiosidad popular está precisamente allí donde la filosofía señala su debilidad: en la prevalencia de lo que Bergson llamó «primera fuente». Todo queda más cerca del plexo de temores y esperanzas concretas que constituyen la vida cotidiana de los humanos. El filósofo tendrá, incluso, su dificultad para encontrar realizada la noción de una extrapolación hacia el «sentido global»; la hay, pero muy revestida de búsquedas dirigidas a objetivos de «sentido» muy determinados: la evitación de tales o cuales males o peligros, la obtención de tales o cuales metas del deseo. La cercanía de lo religioso a lo mágico es casi inevitable; y, aunque el fenomenólogo distinga teóricamente las dos actitudes, encontrando «intento de dominio» en la magia (cf. Martín Velasco, 1978, 174ss.), el antropólogo que estudia rituales y creencias concretas apenas verá el modo de aplicar la distinción.

Otra fuerza de la religión popular puede también no estar lejos de lo que teóricamente es debilidad: la vinculación social particularista (étnica, regional, grupal). La virtualidad social legitimadora que el sociólogo reconoce a la religión como cohesionante de las sociedades se ejerce en lo concreto. Frente a lo constatable de sus efectos —hoy tan patentes en muchas zonas del mundo— poco es lo que parecerán tener de eficacia las llamadas de la religiosidad «dinámica» a la solidaridad y la fraternidad universales.

c) Futuro previsible de las formas de religión renovada

Pero, si es más obvio (como acabo de decir) lo que puede conjeturarse sobre la pervivencia de la religiosidad popular, ello no implica un vere-

dicto desfavorable sobre el futuro de las formas renovadas, minoritarias. En la tradición del cristianismo, los movimientos renovadores (de mayor o menor alcance) se han dado con frecuencia, hasta constituir una constante de esa historia. Parecen atestiguar la conciencia de una cierta imposibilidad de acoger plenamente el germen inicial —lo que avalaría la hipótesis bergsoniana de una «segunda fuente»—.

«Vuelta a los orígenes» ha sido la más esencial consigna de esos movimientos renovadores. Pero hay que reconocer que ello no ha implicado en conjunto lo que hoy llamamos «fundamentalismo»: un retorno literalista a los textos. Una segunda consigna, menos frecuentemente formulada pero muy perceptible en ciertos momentos, ha pedido «adaptación al progreso humano».

Aunque la actitud inicialmente generalizada y la postura oficial ante la Ilustración moderna fue al comienzo de rechazo, importantes minorías cristianas —las mismas que han buscado un cristianismo más puro y fiel a los orígenes— han acabado incorporando gran parte de la Ilustración. Ha sido, concretamente, espectacular el esfuerzo de reinterpretación llevado a cabo por la crítica bíblica y la consiguiente teología para lograr una comprensión de lo cristiano en que la fe no dejara de ser «razonable».

Es bien sabido que esta adaptación al progreso no ha sido favorecida desde las instancias oficiales de las iglesias, sobre todo de la católica. En algunos momentos (por ejemplo, a comienzos de nuestro siglo) la tensión del tradicionalismo oficial y los pioneros renovadores fue grande. Con más perspectiva cabe, no obstante, hacerse la filosofía de que la dialéctica acaba a la larga resolviéndose a favor de la renovación.

¿Es aconsejable, en razón del gran peso que en lo cristiano tiene la organización eclesial, establecer una categoría de «cristianismo eclesiástico», tipológicamente contrapuesto al «popular» y a los renovados (minoritarios)? Así lo ha propuesto Fierro (1982, 95ss.). Puede ser útil a efectos descriptivos: tal cristianismo primaría la sumisión a la autoridad y la concepción del «sentido» («salvación») como algo a obtener por las prácticas rituales. Pero pienso que va más al fondo la tipificación dual que estoy proponiendo. La organización eclesial es habitable por ambas tendencias; cada vez menos las rechazará, va más bien reconociendo un pluralismo interno, reflejo del más general pluralismo social. La autoridad eclesiástica que, como ya noté, no está sin más con la religiosidad popular, la cultiva como indispensable clientela; pero reconoce también, al menos tácitamente lo imprescindible de los grupos renovadores. Éstos, por su parte, suelen hoy apreciar la acogida y no propenden al cisma.

La mayor cuestión respecto al futuro de esta religión renovada está quizá en ella misma. Vive de una tensión no fácil entre sus consignas de fidelidad a lo originario y adaptación a lo presente. ¿Podrá alimentar una real vitalidad fuera de momentos excepcionales? Esta pregunta podría ir vinculada a esta otra: ¿qué posibilidades reales de auténtica experiencia religiosa hay para el hombre actual? (Sobre todo, allí donde haya de tratarse de algo propiamente hierofánico, algo que conduzca a fe y espe-

ranza y no quede en la problematicidad del sentido añorado). Quizá sean las vivencias de solidaridad y amor interhumano —en sociedades crecientemente anónimas e inhumanas— las que más se presten a cobrar ese valor. Si esto es así, significaría probabilidades para el cristianismo en lo que tiene de germen de «religiosidad dinámica».

No sé si lo que he escrito en el párrafo anterior tiene un referente más claro en el clima cultural europeo, donde la «secularización» ha avanzado más y parece más irreversible. Añadiré dos reflexiones. Ante todo, me parece que el cristianismo latinoamericano ha logrado recientemente, alrededor de cuanto se evoca con la consigna «liberación», un importante punto de síntesis entre las dos tendencias que vengo contraponiendo como «religiosidad popular» y «religiosidad minoritaria»; ambas pueden encontrarse en la índole «mesiánica» de la llamada liberadora (que aúna fácilmente la «vuelta a los orígenes» y la «adaptación a lo actual», a la vez que concierne directamente al «pueblo» y permite una reconversión de sus tradiciones)². Pero creo hay que añadir, por molesto que resulte, la pregunta sobre si, una vez obtenidas las metas de justicia tan urgentes, no habrán de plantearse problemas de «secularización» análogos a los europeos —problemas que, incluso hoy, ya se dejan sentir en muchos sitios—.

d) Alternativas no religiosas

El haber puesto como clave antropológica de comprensión la «búsqueda de sentido» es válido y puede tener ventajas; pero sólo con tal de evitar un claro peligro que induce: el de hacer de tal modo universal la «religión», que no cupiera ser auténticamente humano al margen de ella. Para evitarlo, ya antes advertí la necesidad de reconocer formas no religiosas de la búsqueda de sentido.

Una parte de la cuestión es terminológica, pues depende de la noción que se adopte de «religión». Pero es a todas luces preferible una opción de términos que no violente el uso o lleve a conclusiones paradójicas. Una cosa es clara: no toda búsqueda de sentido (y de sentido global) acude a los símbolos específicos de las tradiciones que normalmente llamamos religiosas. Cabe la alternativa *estética*, la *ética*, la *filosófica* (sapiencial)... Nuestras culturas muestran crecientemente casos que avalan la realidad de esas alternativas. Sería ventajoso buscar una denominación (como la de «simbólica», propuesta por Fierro, 1979, 250ss.) para referirse *genéricamente* a las construcciones culturales en las que se expresa la búsqueda de sentido global (sean, o no, de índole religiosa).

Queda, en todo caso, una importante franja de interferencia. Habiendo sido las tradiciones religiosas las más destacadas de esas construcciones, cabe siempre encontrar algo afín a ellas en las otras formas. Es lo

2. A. Fierro (1982, 337ss.) destacó el relieve de la religiosidad «mesiánica» en el tardofranquismo español, para acabar constatando su caída al consolidarse el cambio político. ¿Es una lección universalizable?

que puso de relieve la teoría sociológica funcionalista (concretamente, Luckmann, 1973, 64), al adoptar una noción amplia de «religión». (Válido era, desde luego, el destacar que hay algo más hondo antropológicamente que la manifestación institucionalizada, «eclesial», de la religión; siendo ésta y no aquello lo que más afectado queda en la crisis de las sociedades tecnologizadas y pluralistas de Occidente; por lo que tiende a generarse una tendencia hacia «la religión invisible».)

Puede ser oportuno recordar que cabe también otra concepción más severa de la crisis religiosa moderna: su declive constante está en razón directa del progresivo desarrollo de la racionalidad. Una versión original ha dado recientemente entre nosotros Bueno (1985, 216-228): la religión «primaria» es de referencia zoomórfica —y es la religión verdadera, por cuanto es la única cuyos «númenes» son reales—; tras las religiones «secundarias», de simbólica antropomórfica, las que hoy tenemos por grandes religiones (las que he llamado «post-axiales») son «terciarias» y deben su peculiaridad a lo que tienen de hibridación filosófica. La cual, en su desarrollo, acabará eliminando el núcleo numinoso (*Ibid.*, 218). Historiadores y fenomenólogos de la religión no aceptarán fácilmente esta concepción.

e) La función de la filosofía de la religión

Deseo dedicar unas últimas reflexiones al papel que puede corresponder a la filosofía de la religión. Nos hemos hecho más conscientes del significado y relevancia de lo religioso en la cultura. Es poco razonable que las diversas disciplinas científicas y la reflexión filosófica ignoren esa relevancia y dejen al universo religioso desarrollarse al margen, cerrado sobre sí. (Como es poco razonable que éste se cierre y desarrolle su propia racionalidad como pura teología dogmática, anclada en filosofías del pasado que un tiempo le fueron útiles.)

Me parece tarea importante y urgente la promoción de un continuo diálogo y debate. Es necesario ampliar la base del conocimiento histórico del hecho religioso. Así como aplicarle, en sus diversas dimensiones funcionales, la peculiaridad metodológica de cada una de las «ciencias humanas» (antropología, psicología, sociología). Pero todo ello aún no basta. Puede y debe hacerse también una aproximación desde la reflexión propiamente filosófica.

La filosofía de la religión hará bien en comenzar por un esfuerzo de comprensión como el que preconiza la tendencia denominada «fenomenología de la religión». Tampoco, claro es, puede quedar ahí. Ha de someter a la crítica lo religioso como todo lo humano. Ahora bien, como eso no se puede hacer sino desde los supuestos que cada filósofo tiene por válidos, habrá inevitablemente que contar con una gran pluralidad de filosofías de la religión.

Quizá es, precisamente, tal pluralidad y el debate que instaura lo que puede resultar más sano para todos. En principio, la filosofía de la reli-

gión es un ejercicio reflexivo neutro; pero es difícilmente separable de posturas vitales. Para los creyentes puede, entonces, ser un acicate para la purificación de su religiosidad, así como el mejor modo de buscarle una infraestructura que le dé solidez humana. Para algunos otros podría ser el ensayo de las alternativas a una fe ya no posible: la «religión en herencia» (Bloch), la «religión más allá de la religión», una humanizadora búsqueda de sentido global, contra la cómoda trivialización de los interrogantes que han hecho mayoritariamente religiosa a la humanidad.

En un mundo como el iberoamericano, con rica herencia religiosa y gran vitalidad humana, pero con tan graves problemas sociales y cierta propensión a la búsqueda del remedio por confrontaciones violentas (a las que, hasta un pasado muy cercano, han dado pábulo y legitimidad posturas religiosas intolerantes), el debate que hoy instaura la filosofía de la religión puede significar la superación pacífica pero honesta de la violencia, la escuela de una tolerancia no simplemente táctica ni avocada a la indefinición y el vacío. Algo que será también una contribución no despreciable a la solución de los mismos problemas pendientes de justicia y libertad.

BIBLIOGRAFIA

- Bergson, H. (1969), *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris.
- Bianchi, U. (1987), «History of religions», en Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of religion*, VI, Macmillan, New York.
- Bueno, G. (1985), *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo.
- Eliade, M. (1978), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*, Cristiandad, Madrid.
- Fierro, A. (1979), *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid.
- Fierro, A. (1982), *Teoría de los cristianismos*, Verbo Divino, Estella.
- Gómez Caffarena, J. (1990), «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual»: *Isegoría*, 1, 104-130.
- Hick, J. (1989), *An Interpretation of Religion*, Macmillan, London.
- Jaspers, K. (1968), *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid.
- Luckmann, Th. (1973), *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca.
- Martín Velasco, J. (1978), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid.
- Panikkar, R. (1985), Tema monográfico de *Anthropos*, 53-54.