

¿ES POSIBLE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN?

Javier SÁDABA

Detrás de las palabras «Filosofía de la Religión» se esconden no pocas dificultades. Pasaremos lista a algunas de ellas y esto nos servirá para ir derechos a nuestro tema.

¿De qué filosofía se trata? ¿De qué religión? Si un fenomenólogo —imaginemos— aplica la fenomenología al mahometismo o un filósofo analítico de la primera hora —sigamos imaginando— analiza el lenguaje de los Nuer, ambos, en principio, parece que harían filosofía de la religión. En tal caso, lo único que queda claro es la amplitud que la frase «Filosofía de la Religión» contiene. ¿Es, por tanto, cualquier actividad filosófica sobre cualquier religión Filosofía de la Religión?

Normalmente, justo es decirlo, «Filosofía de la Religión» posee unos límites más estrechos. La Filosofía de la Religión sería una más entre las «Filosofías de» y sabemos que «filosofía de» es el signo de una determinada actitud filosófica. La de aquellos que creen que lo fundamental del filosofar consiste en el *análisis conceptual* y dado que el acceso a los conceptos se haría, primordialmente, a través de sus *expresiones*, la filosofía de cualquier cosa no sería sino la filosofía del lenguaje, de la ética, de la física, de la lógica o de lo que sea. Cada una de estas filosofías estudiará, de modo adjetivo, sin dar sustancia al campo que investigue, qué es lo que hace que tal cosa sea ética, biología, sociedad etc. La «filosofía de» en suma, se reduce al estudio del lenguaje que usa la ciencia o actividad en cuestión. Pasa, pues, a ser, un metalenguaje. Así, en moral o ética por referirnos a una materia próxima a la religión, se haría metaética y en nuestro caso lo que estaría haciendo un filósofo de la religión sería metarreligión en el sentido expuesto.

El fenomenólogo antes imaginado estudiante del sufismo, por ejemplo, haría Filosofía de la Religión *siempre y cuando* tal estudio se llevara a cabo en función de un mejor *conocimiento* de la religión. Dos observaciones son convenientes a este respecto. La primera es que el que esto escribe, al estar más cerca del filósofo analítico que del fenomenólogo y más del fenomenólogo que del escolástico, tenderá a hacer *un tipo* de Filosofía de la Religión y no otro. La segunda

es que, dada la imposibilidad práctica de dar con una definición universal de religión, el que esto escribe poco hablará de los Nuer y se centrará en aquella o aquellas religiones que pertenecen a nuestro ámbito cultural. Y esto nos lleva a otra de las dificultades iniciales.

¿De dónde extrae su material un filósofo de la religión? ¿Dónde ha de fijarse para establecer este supuesto conocimiento acerca de la religión? Nótese que estas preguntas son distintas a aquellas que tienen que ver con la justificación o no del conocimiento religioso y que pertenecen al campo de la *epistemología* —y en la que entraremos más adelante—. Pues bien, el lugar adecuado para que *nosotros* filosofemos sobre la religión, es aquel en donde ésta se encuentra codificada, allí donde un cuerpo de especialistas se segrega para fundamentar las creencias en cuestión. Es obvio que para *nosotros* tal lugar es la teología y que la budología, por ejemplo, por interesante que sea, nos queda más lejana.

La indeterminación respecto a cuánta budología ha de saber el filósofo de la religión está emparentada con lo que antes dijimos acerca de la religión. Indudablemente, un acopio de historia de la religión y de antropología cultural nada despreciable sería necesario para que pudiéramos extender nuestros conceptos más allá de nuestras limitaciones culturales. Ahora bien, la pregunta aquí es por qué el filósofo de la religión ha de centrarse en las construcciones teóricas y no en las manifestaciones espontáneas de la creencia. Pues bien, por las mismas razones que el filósofo moral —que no el científico moral— no se ocupa tanto de la psicología o sociología moral sino de la demarcación del área ética y de las diversas teorías justificatorias que la recorren. O de una manera más intuitiva: el filósofo de la ciencia no estudia *directamente* el núcleo atómico o la pérdida de energía que liberan los electrones al saltar de órbita a órbita sino los problemas que atañen al tipo de conocimiento científico, sus cambios, los criterios de validez, etc. Puede ocurrir, no obstante lo dicho, que la relación entre creencia y teología no tenga la misma estructura que la que se da entre el sentido común y las cien-

cias empíricas más representativas —y de hecho pienso que es distinta— pero eso ya es otra cuestión en la que de momento no vamos a entrar.

Lo expuesto hasta el momento espero que tenga, al menos, la virtud de evitar cualquier simplismo. En nuestra materia sería una verdadera monstruosidad. Por otro lado, nos permitirá pasar ya al núcleo de lo que vamos a decir. En primer lugar, nos referimos a dos posturas extremas en la concepción de la Filosofía de la Religión. Después de criticarlas, expondremos nuestra opinión intermedia. Finalmente, diremos algo respecto a la Filosofía de la Religión en un sentido menos académico y más acorde con nuestra situación vital concreta.

Sin mucha artificialidad, se podría decir que hay dos posturas o tendencias —desde ahora tendencia A y tendencia B— en Filosofía de la Religión. La una es sumamente pretenciosa. La otra arruina la Filosofía de la Religión. Para la primera *todo* es Filosofía de la Religión. Para la segunda *nada* es Filosofía de la Religión. Digamos, de entrada, que ambas me parecen desorbitadas. Pero pasemos ya a ellas.

Según A todo sería Filosofía de la Religión. Su argumentación, explícita o implícita, es la siguiente: la religión es el ancestro de la Filosofía. Ésta no es sino una abstracción de aquélla (dicho hegelianamente y sin que ello implique devoción o seguimiento de Hegel, la religión expresaría en imágenes la misma verdad que la filosofía dice en conceptos). Entender, pues, la historia de la filosofía es comprender, previamente, la historia de la religión. Una versión más sofisticada de la tendencia A la encontramos en aquellos sociólogos para los que la conciencia colectiva y el conjunto de instituciones sociales son o un trasunto de la religión o la religión, sin más. Y una versión más débil y aceptable de A es aquélla para la que la filosofía occidental se comprende de manera privilegiada si uno tiene como transfondo la mitología religiosa que la sustenta. (Así, por ejemplo, Feurbach quiere construir su nueva filosofía pasando primero por una crítica religiosa que robe a ésta todo aquello que le ha sido quitado al hombre y que el filósofo,

ingenuamente, no habría hecho sino sancionar con seudorracionalizaciones).

¿Qué decir de esto? La tendencia A, y como en seguida comentaremos, es en bastantes aspectos *empíricamente* sostenible. Tiene, no obstante, algunos defectos de bulto. En primer lugar, amplía la noción de religión de tal manera que ésta lo engulle todo. Se hace muy difícil saber qué es lo *no* religioso. En segundo lugar, se privilegia el valor explicativo de la religión en detrimento de otras instancias. La religión es, sin duda, importante pero sería absurdo reducir todo a la religión. Tan arbitrario como reducir todo, por ejemplo, a la ecología.

Pasemos ya a la segunda tendencia, a la tendencia B. Según ésta, no existe la filosofía de la religión en sentido estricto. Nos vamos a extender un poco más que en A ya que es una actitud con muchos y potentes defensores en nuestros días. Su modo de argumentar, además, revela que tenemos en frente una reciente y poblada concepción de lo que es filosofar. Y comencemos señalando que para B el sujeto de examen no ha de ser alguna cuestión sobre la verdad o no de los *items* u objetos fundamentales de la religión como es por ejemplo, el de la existencia de Dios. La cuestión, por el contrario, estaría en saber si se da o no un discurso religioso que sea un discurso como los demás. Si no, estaríamos, más bien, ante un puro espejismo. De ahí que las preguntas que se hacen en B tengan este tono: ¿hay realmente conocimiento religioso? ¿Cómo funciona el lenguaje de la creencia religiosa? ¿En qué nivel se mueven los conceptos de la religión?, ¿son autónomos o parásitos de otros que ya no tienen que ver con los primeros?, etcétera.

Un buen número de filósofos, una vez que se han acercado con el bisturí analítico, sacan una consecuencia nada alentadora: no hay posibilidad de dar cuenta, *filosóficamente* hablando, del lenguaje del creyente y por tanto es imposible *cualquier* Filosofía de la Religión. Y es que la religión no sería tanto una creencia acerca de alguna situación fáctica (y por tanto verdadera o falsa en algún grado) sino que depende de la *decisión* de una determinada persona. De ahí que no se pue-

da estudiar el lenguaje religioso *separado* de las razones que los individuos dan para apoyar y justificar las decisiones adoptadas por ellos. Por eso, lo que sea la religión o cómo haya de justificarse *precondiciona ya* —y no a la inversa— *aquello* que aceptará la persona en cuestión. Su interpretación afecta decisivamente su decisión de creer o no creer. Como Humpty-Dumpty, está siempre al abrigo de todo golpe porque su terreno es inalcanzable. Dicho de otra manera, el esquema del creyente sería aproximadamente éste: si esto es religión, entonces *creo* esto. Y se supone que al antecedente de este condicional *solo* puede llegar el creyente (es obra suya). Más aún, si alguien llegara a comprender de verdad al creyente acabaría irremisiblemente siendo un creyente más.

Continuemos con la exposición de la tendencia B. Si la *interpretación*, que una persona hace respecto a lo que cree, no se puede distinguir suficientemente de su misma *decisión* entonces el lenguaje religioso es sumamente especial, funciona de un modo extraño: sólo funcionaría *en relación a aquél* que vive por medio de él. Por tanto, si las razones que la gente da para adoptar su fe *suponen* ya ciertas interpretaciones, entonces el análisis filosófico lo único que puede hacer es limitarse a constatar una inmensa variedad de puntos de vista que no tienen por qué tener nada en común (unos afirmarán que creen porque tienen argumentos racionales, otros por la autoridad irresistible de una persona, otros por la confianza en sus experiencias internas, otros porque pura y simplemente les da la gana y así se sienten absolutamente libres, etc.). Lo que importa señalar, en fin, es que el filósofo que intenta probar que el lenguaje religioso funciona de *una determinada manera, negará* necesariamente que algunas de las razones de los creyentes sean las apropiadas.

Pero, ¿puede realmente hacer esto el filósofo? ¿Con qué criterios? El filósofo, ciertamente, se encuentra sumido en un dilema atroz. Por un lado, no puede decir que las razones *apropiadas* para la creencia son las que *usan* los creyentes para justificarla ya que, como es obvio, no se sigue que los criterios *implícitos* de la creencia sean los

mismos que el creyente explícitamente afirma. Por otro lado, ¿qué ocurriría si el filósofo diera sus propias razones? Si se limita a reproducir y endosar las razones del creyente no es un filósofo sino un apologista. Si las niega hace de apologista en sentido inverso ya que no puede apelar a razón independiente alguna que esté por encima de las distintas razones que dan los creyentes. Esta es la situación.

Hasta aquí las dos tendencias que hemos llamado A y B y que consideramos extremas. Las dos, sin embargo, tienen buenas razones aunque no todas sus razones sean buenas. Una rápida crítica nos distanciará de ambas y nos ayudará, además, a situar nuestra postura. Comencemos por A. Primero con lo que estamos de acuerdo, después con lo que estamos en desacuerdo. Otro tanto haremos, después, con B.

La concepción según la cual *everything goes* en Filosofía de la Religión amplía de tal manera a ésta que, como indicamos ya, al final la acaba suprimiendo. La Filosofía de la Religión estaría tan presente en cada uno de los discursos humanos que resultaría inútil hablar de Filosofía de la Religión en cuanto tal. Tan desparramada se encontraría en todas las formas del saber que se convertiría en la sustancia oculta de los saberes pero en insustancia manifiesta de la religión. A lo sumo se permitiría (según esta concepción), tener una especie de cosmovisión en la que se unificaran los conocimientos desde una perspectiva última religiosa. La Filosofía de la Religión sería así como la metafísica tradicional. No hace falta que nos detengamos en probar lo insensata que resultaría tal propuesta. No sólo el «espíritu de la época» no va por ahí sino que tiene en contra a los avances de la epistemología, el lenguaje, la antropología, etc., etc.

¿Cuáles serían, no obstante, las virtudes de A? Insinúa al menos algo que es muy cierto: *mucho* del pensamiento y de la conducta humana en nuestra cultura se entiende *solo* si se tiene una buena dosis de conocimientos del suelo religioso. Así, nociones como la de tiempo, historia, mediación, transformación del mundo, salvación, destino, etc., si no son de origen religioso, ¿de

qué lo son? Decía Borges que ser un hombre culto es semejante a ser un teólogo. Es una manera de resaltar las virtudes de A. Pero demos algún ejemplo para insistir más en dichas virtudes.

Supongamos que tres historiadores de la filosofía —X, Y, Z— quieren buscar un hilo conductor apropiado para entender el decurso que va de Aristóteles a nuestros días. X escoge el componente científico-experimental de la obra de la filosofía a investigar. Y se fija fundamentalmente en la actitud o pasión metafísica y Z, finalmente, en sus escritos sobre religión. Las figuras relevantes para X serán, entre otras, Demócrito, Aristóteles, Bacon, Kant, Russell, Carnap, etc. Y, por su parte, tendrá presentes de modo especial a Platón, Plotino, San Agustín, Santo Tomás, Wolff, Hegel, Heidegger etc. Z, finalmente, a Platón, Plotino, San Agustín, Santo Tomás (curiosamente los nombres se repiten), Hume, Voltaire, Kant, Feurbach, Kierkegaard, Nietsches, Freud, Wittgenstein, etc.¹ ¿Quién de los tres tendría una idea más cabal acerca de lo que ha sido y es la historia de la filosofía? Es evidente que Z cuenta con tantos méritos como X o como Y e incluso con tantos méritos como X e Y juntos. De ahí que sea natural afirmar que la Filosofía de la Religión (al margen del problema de su posibilidad intrínseca) ha de ocuparse de los autores citados y de las relaciones relevantes entre sus escritos sobre religión y otros campos que, como el político o el ético, le son cercanos.

Es hora de estudiar ya los defectos y las ventajas de la otra tendencia, la B. Todos los que comparten esta extendida noción de filosofía y religión están de acuerdo en lo siguiente: la creencia religiosa es un fenómeno tan singular, forma un juego de lenguaje tan propio que quien no participa en él no lo entiende; ni es intersubjetivo, por tanto, ni tiene, un estatuto epistemológico mínimo como para ocuparse de él. Nunca nos enseña sus cartas, nunca nos da sus reglas. Y como el filósofo no tiene por qué participar en nada, lo mejor que puede ha-

cer es abstenerse y olvidarse de la religión. Sólo los científicos tendrían algo que decir desde sus particulares parcelas descriptivas. ¿Qué decir de esto? Una vez más vayamos con los defectos y virtudes.

Es muy poco flexible, desde luego, la actitud que supone que uno ha de dar cuenta del fenómeno religioso de la misma manera que se ha de dar cuenta de las creencias del sentido común o de la ciencia. La religión, en cuanto que se trata de la más exagerada de las creencias, se escapa al análisis por encima incluso de la ética o el arte. De ahí no se sigue sin embargo que no haya nada que analizar. Como mucho, se seguirá que es prácticamente imposible dar con las condiciones suficientes y necesarias para poder hablar con propiedad de creencia religiosa. Que hemos de ser enormemente prudentes y contentarnos con aproximaciones más o menos felices. Ya Aristóteles advertía en su *Ética a Nicómaco* que es una máxima ineludible buscar en cada cosa la certeza proporcional. Por otra parte, la tendencia B es probable que no haga justicia ni a la filosofía ni a la religión. Tanto de una como de otra tiene una noción bastante estrecha y parcial. Es lógico, insistimos, pensar que para que haya filosofía, y también para que haya religión, es una condición necesaria que haya algunos conceptos analizables al modo habitual. Pero no es, desde luego, una condición suficiente. Recurramos de nuevo a un ejemplo.

Fijémonos en la idea de «salto» religioso kierkegaardiano. El salto, la recuperación del instante, la eternidad, la absolutización de la elección, etc., pueden sonar a absurdo a un filósofo de la tendencia B. Kierkegaard no lo negaría. La sustancia de la religión es —para él— el absurdo, la paradoja y no otra cosa. Lo que se entiende, lo fácil, sería, para el kierkegaardiano, lo trivial e ininteresante que siempre tiene una potencial respuesta a mano. En este punto, el filósofo B puede decir adiós y tachar de irracional a todo el que piense como Kierkegaard. Pero esto es injusto. Y es que para conocer a Kierkegaard no es suficiente analizar el lenguaje de éste y despacharlo como absurdo (en un sentido de absurdo bien distinto al absurdo de Kierkegaard) por el hecho de que no se confor-

¹ Nos limitamos a lo que suele entenderse por filósofos. Ni que decir tiene que nuestra tesis se sustentaría aun más si tuviéramos presentes a los sociólogos.

me al sacrosanto Lenguaje Ordinario o no satisfaga los principios de una determinada lógica formal. Si el filósofo B tuviera razón, Kierkegaard sería un completo idiota. Parece entonces que es más razonable argüir con el *modus tollens*, «no es un idiota, luego, se confunde el filósofo B». Recuerda esto a lo que decía Wittgenstein del salvaje interpretado por el antropólogo tradicional: ¡Qué difícil es que los hombres, exceptuados los antropólogos, sean tan imbéciles!

Cuando uno se hace con el contexto en el que se inscribe la obra kierkegaardiana, sus rechazos del sistema hegeliano, de la ética universal del buen ciudadano y padre de familia, etc., nos encontramos con que el filósofo B marra de la siguiente manera: lo que él llama conocimiento esto *no* lo niega Kierkegaard y lo que el filósofo B niega esto *no* es conocimiento para Kierkegaard. Tienen valoraciones distintas, actitudes ante la vida diferentes. Siendo esto así, lo procedente no es dedicarse a confeccionar fáciles listas de inconsistencias (además, esto es muy aburrido), sino que lo interesante sería constatar cómo valoran unos y otros aquello que *no* se puede conocer. Y esto nos lleva a las virtudes de B.

La crítica del conocimiento es un paso indispensable para saber qué es lo que *no* podemos conocer. Por eso la crítica conceptual, y por tanto, del lenguaje es requisito previo o «noche oscura» de quienquiera que haga filosofía a la altura de su tiempo. Mucha de la confusión generada por filósofos o teólogos tiene su raíz en la falta de respeto a esa legendaria división entre lo que es conocimiento empírico y aquellas «ilusiones de la razón» que sin ser conocimiento en el sentido habitual de la palabra pueden, no obstante, recoger el conjunto de anhelos, el horizonte de las preocupaciones que suele etiquetarse como «sentido de la vida». La Filosofía de la Religión, pues, sí requiere la propedeútica de la filosofía analítica de B.

Llegamos así a la tercera parte de nuestro trabajo. Después de lo dicho es fácil adivinar que construiremos nuestra postura positiva siguiendo los pasos de lo expuesto precedentemente. Si miramos hacia atrás, conviene notarlo, veremos que hemos avanzado bastante. Así, hemos visto cómo ha-

bría que salir de un planteamiento estéril tanto por tomarse muy en serio a los creyentes como por tomarse serísimamente el papel terapéutico de la filosofía. Los primeros —los creyentes— «pasan» de Filosofía de la Religión (para los católicos, es posible porque se ha hecho realidad lo posible; para los luteranos, es imposible porque se ha hecho realidad lo imposible) *por religiosos*. Los segundos «pasan» de Filosofía de la Religión *por Filósofos*². Unos y otros, como vimos, transcendentalizan en exceso. Nosotros, desde la *existencia misma* de la creencia religiosa como una más, pero más intensa, de las creencias que genera el hombre, vamos a dar ya dos características que han de acompañar a lo que consideramos que puede ser una Filosofía de la Religión. Son las siguientes: *a)* la Filosofía de la Religión ha de estar en permanente autocuestionamiento y *b)* ha de prolongarse interdisciplinariamente. Comencemos con la primera de estas características.

Es cierto que toda ciencia o investigación que se precie de tal, y que no esté afectada del reuma dogmático, es, por principio, provisional. La Filosofía de la Religión, por su parte, tiene motivos para serlo *mucho más*. Lo es, en primer lugar y como lo hemos indicado ya, por la misma naturaleza de la creencia religiosa. Esta, como expectativa y proyección que no encuentra ante sí sino los hechos mudos del mundo, tiene toda la movilidad de lo simbólico, se hace impermeable a las contraargumentaciones lógico-empíricas y cuando se considera llena de contenido está pronta a caer en las mayores vulgaridades.

Es, pues, «por esencia», provisional. Por eso también sus metamorfosis suelen tomar una velocidad y unas formas de lo más sorprendentes. Hume y Feuerbach (por citar dos ejemplos de filósofos de procedencias

² Hay una manera simple de obligar a todo el mundo a hacer Filosofía de la Religión. Consiste ésta en utilizar el dilema constructivo de Aristóteles. Según éste podríamos razonar así: O hay que hacer Filosofía de la Religión o no hay que hacer Filosofía de la Religión. Si lo primero, entonces se hace Filosofía de la Religión. Si lo segundo, entonces hay que hacer Filosofía de la Religión para demostrar que no se puede hacer Filosofía de la Religión. Un autor, al menos, Blackstone, resuelve así el problema.

distintas) entendieron muy bien el asunto. Si la religión es aquella actividad con la que más fuertemente se «tira de las orejas el hombre para elevarse del suelo», creando así esa impresión de estabilidad y sostenimiento, base de las construcciones ideológicas humanas, entonces la investigación de la creencia religiosa es un auxiliar inigualable para conocer la génesis y mutaciones de aquellas *nociones básicas* que funcionan como soporte de la ética, del derecho, de la política y de toda la filosofía en general. La autoconciencia del hombre tendría una antesala en el conocimiento de la religión. Sería la antesala, al menos, de preguntas tales como por qué la ética occidental se ha basado de una u otra manera —como dice Horkheimer— en la religión o por qué se han traspasado al Estado los magnificados atributos que en otro momento poseyó Dios, o por qué el monoteísmo refuerza y codifica la idea de razón universal, clausurada, incapaz de contemplar alternativa alguna fuera de ella, o por qué la idea de progreso en un tiempo histórico salvífico o por qué se nos ha escamoteado la noción de mal, etc. etc.

La creencia religiosa, en fin, al despegarse de tal manera de lo que usualmente llamamos conocimiento (pocos habrán entendido mejor ese despegue a nivel de comportamiento general de la creencia que Wittgenstein en sus lecciones sobre la creencia religiosa) toma figuras diversas y hasta contrapuestas. Un filósofo de la religión lo menos que ha de ser, por tanto, es confiado. Estará más cerca de la desesperación que de la seguridad ante un objeto tan escurridizo frente al cual se encuentra muchas veces inerme y otras tentado de caer en el fácil expediente de optar por criterios rígidos que de una vez por todas resuelvan y anulen el problema.

Si unimos a lo dicho la indeterminación de toda «filosofía de» (por la simple y convincente razón de que cada uno tiene su propia idea de lo que es filosofar) se hará claro que la Filosofía de la Religión es una tarea —interesante tarea sin duda— resbaladiza, rondada por el desaliento y, sobre todo, provisional.

La primera característica, de la de la provisionalidad máxima, nos lleva lógicamente a la segunda; la Filosofía de la Religión ha de nutrirse y estar impregnada de otros conocimientos. De la religión se podría decir la inversa de lo que Quine dice de la lógica. Esta lo invadiría todo. Pues bien, a la religión todo la invade (y esto por su propia naturaleza inestable). Por eso, la antropología cultural y social será, de modo especial, de una ayuda extraordinaria. Nos mostrará, por ejemplo, cómo en otras estructuras sociales la religión tiene una serie de funciones que, cuando menos, excitarán nuestra imaginación occidental. Y, desde un punto de vista más ambicioso, servirá para relativizar nuestros conceptos, romperlos y así ampliarlos. Otro tanto deberíamos decir de la historia de las religiones³, y ya dentro de las religiones culturalmente cercanas el estudio de su lenguaje (tanto coloquial como sofisticado) es imprescindible. Finalmente, la ética y la filosofía política han de encontrarse emparentadas con la Filosofía de la Religión. Por poner un ejemplo rápido. El Contrato Social y la Ilustración, desgajadas de la religión, se parecerían a un cuadro de Chagall al que se le ha quitado el color.

Entramos ya en la cuarta y última parte. Será la más breve. Hasta el momento he hablado de una Filosofía de la Religión con halo académico. Pero, ¿qué decir de los mitos, costumbres, modas, *revivals*, nuevas religiones de todos los días y, sobre todo, de nuestros días? ¿Cómo se siente el filósofo de la religión interpelado por tales hechos? Y es que, en nuestro mundo cotidiano, de la calle, y en el mundo más envarado de la ciencia suenan voces que abogan por otras tradiciones, por una recuperación de la mitología, de la mística y un repudio de una razón carcelaria que todo lo nivela.

Dentro del *impasse* creciente y dramático que vivimos (no quisiera caer en la falacia de decir que el tiempo más importante que se vive es el presente porque «presente» aunque tiene un *significado* fijo cambia de referen-

³ Aprovecho la ocasión para decir que me parece reprochable que en los planes de estudio de nuestras universidades no se incluya la Historia de las Religiones.

cia según a quien se aplique. No obstante de nosotros hemos de hablar y no de otros) sería una tentación el retorno de los brujos. Ciertamente, sería una tentación. Y es que el retorno puro y simple de los brujos, la vivencia mecánica de una magia y un encanto pasados, no es de esperar que tenga mucho de interesante a no ser por lo que tiene de sintomático. Sí lo tiene, sin embargo, la recuperación histórica de ciertas claves de nuestra cultura. La memoria de lo perdido.

Así, por ejemplo, en un mundo monolítico, monoteísta, de discurso cerrado, es saludable —y es lo menos que se puede decir— la crítica profunda que supone el tener presentes, con toda su intensidad, maneras de ver el mundo que no tienen por qué complementarse. Todo lo contrario: son alternativas reales en el sentido de que relativizan aquello que suele mantenerse intocado y último. Poner al mismo nivel universos de discurso distintos y que podrían erigirse en guías con los mismos derechos —el científico, el religioso, el mágico, etc.— y contemplar con desconfianza las *nociones básicas* de «realidad», «inteligibilidad»... etc. no puede ser, repetamos, sino saludable.

En un mundo con símbolos pobres, que remiten de forma raquítica, la Filosofía de la Religión también puede cumplir una misión: revalorizar lo simbólico —y ya más acorde con nuestras maneras, lo poético y lo artístico— lo pluriforme, lo imaginativo y marginal. El hombre provocativamente religioso podría contarse entre aquellos que Glucksmann llama «los menos servidores del Estado» y en los que cabría cifrar alguna esperanza en un mundo menos mediocre y cruel. Llenos de generalidades y abstracción, con la impotencia de los individuos trasmutada en un poder vacío, omnipotente, y dominador, la reivindicación corporal, dionisiaca, la reivindicación del goce es también una de las tareas de la Filosofía de la Religión. Como Heidegger cuando preguntaba: «para qué poetas», nosotros podemos repetir «para qué filósofos de la religión». Y contestar también que para seguir recordando lo que se quiere olvidar, para negarnos a las ficciones tranquilizadoras, para mantenernos vivos.

En este punto, más de uno podría objetar de la siguiente manera. O todo lo que decimos es una cuestión puramente verbal, esto es, estamos llamando religión a lo que otros llaman poesía, arte o lo que sea, o es una cuestión real, y *realmente* también se podría probar que la misión que encomendamos a la Filosofía de la Religión la cumplen mucho mejor y sin confusiones adicionales la poesía, el arte o lo que sea. Pues bien, si es una cuestión verbal, entonces la disputa es irrelevante. El asunto no va de palabras. Llamemos a las cosas lo que queramos siempre que esto no traiga pérdidas inútiles. Y si la cuestión es empírica, entonces está por probar que la poesía, el arte o lo que sea cumple con lo que en este trabajo hemos venido proclamando. Si así fuera, la Filosofía de la Religión estaría de más pero dudo que alguien nos demuestre que ese campo está bien cubierto por otras artes o ciencias. Hasta que no nos convenzan podemos —y hasta debemos— hacer Filosofía de la Religión.

Acabamos ya. La Filosofía de la Religión, además de ser útil desde el punto de vista de la eficacia científica, tal y como lo vimos más adelante, tiene un dinamismo especial. Era el dinamismo de lo soterrado, de lo reprimido que vuelve y revuelve, de lo enajenado que puja por su armonía perdida, de lo oscuro que nos pone en guardia contra la simplicidad de los mediodías. Rompe así unos límites *siempre cuestionables*. Esto es también Filosofía de la Religión. Su posibilidad, en este caso, está fuera de la rutina de las aulas. Como escribía Omar Khayyam la teología se haría no en la Academia sino en la taberna y con vino. Traducido a nuestro caso: una Filosofía de la Religión empeñada en defendernos de las apariencias y de la imposición machacona de ver el mundo *solo* de una manera ha de alinearse entre los descontentos ante lo que se nos ofrece y con las expectativas ante algo desconocido y en cuanto desconocido también abierto a la desesperación. Sumidos en la pregunta. Así, tal vez hagamos una vez más de conciencia desgraciada. No importa. Porque como decía R. Bultmann no hay peor teología que aquella que se hace sin saber que se hace.