

El origen de la ciencia, la filosofía y la religión

Juan Antonio Estrada

En este contexto, combinando la seguridad y estabilidad que da la propia sociedad y tradición en que se vive, con la capacidad de preguntarse, de buscar y de crear que proporciona la racionalidad pluriforme y abierta a distintos niveles de la realidad (el hombre, en cuanto animal de realidades, al que alude Zubiri), surgen la ciencia, la religión y la filosofía. El hombre es el ser que se pregunta. El asombro y la admiración ante la realidad, que inicialmente se ve desde la naturaleza de la que formamos parte, no sólo determina los plurales intereses del conocimiento (el interés científico-técnico, el práctico-social o comunicativo, y el reflexivo-emancipador, según Habermas), sino que dan lugar a tres dimensiones fundamentales de la cultura.

Por una parte, del asombro y admiración ante el mundo surge la curiosidad y el ansia de conocer de qué está constituida la realidad, cómo funciona el mundo y cuáles son sus leyes y estructuras. Hay que comprender y controlar el mundo ¹. Interesa el cómo de la realidad, hacer inteligible la naturaleza, que se convierte en el gran libro abierto a la racionalidad humana. Se intenta penetrar en los grandes enigmas del mundo, que se convierten en retos científicos, y se articula la significación y referencia del lenguaje científico desde el principio de verificación en sus diversas modalidades. El lenguaje de la ciencia tiene pretensiones realistas, objetivas y positivas, a partir de un talante pragmático y utilitarista.

La conflictiva relación del hombre con la naturaleza, de la que forma parte y a la que, al mismo tiempo, trasciende desde su racionalidad y su libertad, no sólo está determinada por la voluntad de poder. Este es uno de los ejes fundamentales de la actividad científico-técnica y de su afán por domesticar y controlar el mundo, pero hay también curiosidad, ansia de saber acerca de la naturaleza. Surgen las primeras hipótesis, teorías y ensayos para comprender el mundo y apoderarse instrumentalmente de él, y con ellos formas primitivas de cooperación social y de división del trabajo. El intento de descifrar los misterios del cosmos combina el afán teórico de la ciencia y la búsqueda filosófica del conocimiento, ya que pronto se toma a la naturaleza como base normativa del comportamiento humano, anticipando las teorías de derecho natural y la inspiración iusnaturalista.. El saber filosófico no sólo se preocupa por cómo es el mundo, sino que se plantea qué es, cuál es su significado y cuáles son las relaciones entre mundo y hombre. Ciencia y filosofía, que en la tradición occidental nacieron juntas como “episteme” global, una vez diferenciadas se complementan e interaccionan entre sí, pasando de conocer el cómo de la realidad a preguntarse por su esencia, su significado y su valor, así como a establecer la relación entre sujeto y mundo.

El afán de saber pertenece a la condición humana, es el contrapunto a la limitación de su aparato instintual, y fue determinante en la cultura griega clásica, así como en la posterior civilización occidental, esencialmente fáustica por la importancia que da al conocimiento

como valor en sí mismo. Anteriormente, el pensamiento mítico era el cauce indiferenciado del conocimiento, en el contexto de las culturas neolíticas. Se impuso la tradición oral y escrita, posibilitadas por los asentamientos estables generados por la agricultura, que, juntamente con la industria, es una de las dos revoluciones decisivas de la especie humana. Después, abriéndose paso la desmitificación, se inició la tradición presocrática del filósofo que busca la sabiduría como un bien en sí mismo, combinando los saberes cosmológicos, preponderantes en la tradición jónica, con el saber "metafísico" que pregunta por lo que son las cosas, por su significado, valor y origen, como ocurre, en la tradición eleática.

La realidad (cósmica, natural, mundanal) aparece simultáneamente como caótica y maravillosamente ordenada, como cosmos regulado y como anarquía amenazante. El mito es la gran creación cultural, en la que se combinan los distintos saberes y se buscan respuestas al por qué y para qué del mundo y del hombre. Las antropogonías y cosmogonías intentan responder a la pregunta por los orígenes, y, a su vez, determinan ya, en buena parte, las antropologías y cosmologías, que buscan clarificar el significado del hombre y de cosmos. Inicialmente no surge tanto la pregunta filosófica acerca de "¿por qué hay algo y no hay nada?", cuanto la previa acerca del sentido (orden) y significación (valor) del universo, del que forma parte el hombre y la naturaleza². Las preguntas más que las mismas respuestas son el motor de la actividad racional teórica y práctica y constituyen el núcleo no sólo de la filosofía sino del pensamiento en general. Se problematiza la realidad, primero la del mundo y las cosas, luego a la misma conciencia humana y sus pretensiones racionales. Posteriormente surgen los problemas científicos y los enigmas filosóficos, siendo esta capacidad de cuestionar uno de los elementos diferenciadores de la reflexividad humana respecto a la inmediatez del mundo animal³.

El de dónde y el para qué del cosmos y del hombre lleva tanto a la ciencia como a la filosofía. Por eso, el paso de la ciencia, centrada en el cómo de la realidad, a la filosofía, preocupada por el significado racional y valor de las realidades naturales y del mismo hombre, es gradual y muchas veces imperceptible. La fusión inicial de ciencia y filosofía, de preguntas acerca del cómo de la realidad y de interrogantes acerca de su valor y significado para el ser humano, lleva, poco a poco, al surgimiento del saber filosófico. Tradicionalmente, la filosofía parte de la experiencia vivida y busca articularla en una comprensión global de la realidad, que produce los grandes sistemas metafísicos. La filosofía busca el sentido de la realidad y del hombre mismo y, a partir de ahí, prescribe una forma de vida adecuada, es decir, justificable racionalmente. No se contenta con saber cómo es el mundo, sino que lo valora y analiza en función del hombre, dialogando con los distintos saberes y disciplinas.

Se trata de un saber que busca hacer inteligible el hombre y el mundo, con pretensiones de totalidad y de racionalidad reflexiva, que es lo que le da un carácter universal y crítico, propio de la sabiduría tradicional. La filosofía genera cosmovisiones, imágenes del mundo, meta-físicas, en las que se busca la realidad que se distingue de las representaciones. No hay una articulación entre significación y referencia empírica, como busca la ciencia, sino una entre interpretación y comunicación, en la que se prima la racionalidad crítica⁴.

Toda la tradición filosófica y científica está marcada por las interacciones entre ambos saberes, siendo las revoluciones científicas generadoras de grandes cambios en el saber filosófico. Al mismo tiempo, las grandes tradiciones metafísicas, en cuanto cosmovisiones globales que ofrecen orientación y reglas de conducta al hombre, preparan los descubrimientos científicos más relevantes, como ocurre en la tradición platónica y aristotélica. Es el ser humano el que se pregunta pluralmente por la compleja realidad, de ahí

la inevitable convergencia de la filosofía y de la ciencia. También, el hecho de que una lleve a la otra, a veces sin siquiera advertirlo sus mismos creadores, tanto en la época clásica griega como en la más reciente historia del pensamiento contemporáneo.

Junto a estos dos ámbitos de saberes hay un tercero que corresponde a la religión, que se centra en el significado de la vida humana y en las preguntas que plantea⁵. La naturaleza no es sólo la realidad referencial con la que se relaciona el hombre desde un saber utilitario e inmanente, marcado por la curiosidad y la evaluación, sino que aparece también como una realidad prepotente y absoluta que suscita admiración y temor, fascinación y reserva. La religión pretende ofrecer una interpretación global del hombre, como la filosofía, pero sin dejarse limitar por la racionalidad y la inmanencia. De ahí que se postule una comprensión original de la realidad misma, definiéndola como creación en las religiones bíblicas, y se busque una referencia trascendente y divina para explicarla. La infundamentación del mundo y del hombre, su contingencia, lleva a buscar una referencia última, absoluta, desde la que explicarla y relacionarla con el hombre.

La persona interpreta la realidad en su doble nivel ontológico y epistemológico para desde ahí ofrecer un sentido a su existencia. En este sentido, la religión implica siempre extrapolación, un ir más allá de los límites (de la razón, del mundo, de la historia) que no puede justificar la racionalidad filosófica⁶. No se asume simplemente la finitud y la contingencia como dimensiones fácticas de la vida humana, sino que se busca darle un fundamento y significado, más allá de la realidad material, de lo limitado y finito, de lo mortal y perecedero. La pregunta por el significado de la vida humana no sólo desborda los límites del cosmos y de la vida terrena, sino que es motivada y canalizada más allá de la razón. La religión es hija del deseo, de la carencia y de la esperanza, y no sólo una construcción de la razón. No es necesariamente anti-racional, pero tampoco permanece dentro de los límites de la razón, aunque ofrece a ésta tópicos y problemas a discutir.

Se puede comenzar con la pretensión religiosa de una experiencia en la que la divinidad se revela, lo cual implica problemas epistemológicos y ontológicos, de comunicación, verdad y validez. En el caso del cristianismo la implicación de la razón en la religión fue más fuerte que en otros contextos culturales, porque los cristianos se presentaron en la sociedad romana como representantes de la verdadera filosofía ante una cultura marcada por el logos de la cultura griega. Es bien conocida además la importancia de la cosmología y de la ética para las cosmovisiones religiosas, tanto como para la misma filosofía. De ahí, la necesidad de la teología y la filosofía de la religión, que clarifican los presupuestos filosóficos de los mismos pronunciamientos religiosos, así como también la crítica teológica de las distintas escuelas filosóficas, que ha servido de inspiración a la misma filosofía⁷. Este es el núcleo de la 'fides quaerens intellectum' (la fe que pregunta al intelecto) anselmiana cuyos efectos duran hasta hoy⁸.

El lenguaje religioso no puede apelar, como la ciencia, a un saber verificable, sino que se basa en un lenguaje simbólico, expresivo y comunicativo, que, en última instancia, remite al testimonio (narración y expresión) y a la experiencia personal, que pretende hablar con y en nombre de Dios o los dioses. Por eso, el lenguaje religioso tiene pretensiones de sentido y significación, vincula la ética al presunto sentido del hombre en la historia y el mundo e interpreta los acontecimientos en función de esa relación con lo divino. Los diversos tipos de religiones dependen precisamente de cómo se concibe la relación con la divinidad en el contexto de las diferentes tradiciones culturales, es decir, de cómo se articulan la inmanencia y la trascendencia divina en relación con el hombre y el mundo. Dios, mundo y hombre son

el objeto de la reflexión filosófica y de las creencias religiosas en Occidente, mezclándose e interaccionando ambos ámbitos de saberes y creencias, como ocurre también entre la filosofía y la ciencia.

Los primeros elementos de la conciencia religiosa son los símbolos, las imágenes y las narraciones míticas. Las religiones utilizan imágenes antropomórficas, naturales y totémicas con las que expresan sus creencias animistas, espirituales y ultra-terrenales. Las tumbas y los enterramientos son escenarios cualificados para captar la dimensión religiosa del hombre, muy unida a la estética. Hay temor, asombro, esperanza y ansias de pervivencia que se canalizan en lo religioso. Si el temor hace a los Dioses (Cicerón), también éstos hacen a los hombres temerosos, vinculando religión y magia, rituales simbólicos y técnicas primitivas de comunicación e intercambio. La proyección de la subjetividad en la religión tiene como contrapartida el troquelado de la conciencia en función de las creencias, símbolos e imágenes de la religión. No se trata sólo de que la religión sea la cristalización de la conciencia social, en la línea de Durkheim, sino que la misma conciencia personal vive de significados y símbolos que aporta la religión, junto a otros saberes. Las metáforas, los conceptos, los símbolos y las imágenes son los instrumentos de la comunicación humana en general y la religiosa en particular⁹. La mente humana se va haciendo cada vez más compleja y la conducta más diversificada, a partir de una cultura naturalista. En ella se une el saber instrumental técnico científico, el comunicativo cultural, la reflexión crítica y abstracta de la filosofía, la expresividad estética y el deseo y la creencia religiosa.

3.- Las preguntas por el sentido de la vida

La relación entre el hombre y la naturaleza no es la bipolar entre sujeto y objeto, ya que el hombre, en cuanto microcosmos, forma parte de ella. La naturaleza no es algo exterior al ser humano, sino que lo constituye internamente en cuanto ser corpóreo y espiritual, sin necesidad de recurrir al dualismo que se impuso en la tradición platónica. El hombre como espíritu corporeizado y cuerpo espiritualizado, en cuanto autoconciencia que emerge desde la evolución material, que culmina en el cerebro, vive desde el primer momento la ambivalencia entre la angustia y el don de la vida, entre la seguridad del feto en el vientre materno y el trauma del nacimiento, que hace posible la libertad y la autonomía respecto a la madre y a los orígenes¹⁰. La ambivalencia está inscrita en la misma naturaleza humana y la dimensión sociocultural se ejerce en el feto, a través de la mediación materna, mucho antes del nacimiento, troquelando al hombre en su dimensión corpórea, afectiva y espiritual. La sociedad, por mediación de la madre en un primer momento, y luego a través del proceso de socialización e interiorización de las pautas socioculturales, se mete dentro de la subjetividad y la configura. No hay por tanto una dualidad entre individuo y cultura, sino que somos seres sociales desde antes de haber nacidos, porque llevamos la huella de la sociedad en nuestra propia subjetividad personal. De ahí, el carácter heterónimo del ser humano, y la tragedia de una autoafirmación que busca la autonomía y la libertad, pero que lleva las huellas de la sociedad a la que se pretende criticar y de la que busca independizarse.

El ser humano percibe su contingencia y finitud como una mezcla de azar y necesidad, de arbitrariedad y de determinismo. Ya antes de nacer estamos precondicionados, siendo la madre el agente social por excelencia que predetermina respuestas y actitudes, sobre todo durante el primer año de vida del feto extrauterino¹¹. El yo se constituye desde la relación con un tú (alteridad materna, paterna, etc) y la identidad es el resultado de un proceso biográfico marcado por los encuentros más significantes, que se constituyen en hitos del itinerario de la vida. La falta de fundamentación del ser humano; la conciencia que tenemos

de ser el resultado de las acciones de otros seres, de los que dependemos; las vinculaciones que subsisten en el hombre respecto de los padres que lo engendraron, cuyas huellas llevamos en el código genético; y la búsqueda de autoafirmación, independencia y autonomía constituyen elementos en tensión que determinan la complejidad de la vida humana.

En este contexto, la autoconciencia lleva al hombre a preguntarse por el significado de la vida humana, sobre todo en relación con el nacimiento y con la muerte, que constituyen acontecimientos fundamentales. Las excavaciones arqueológicas constatan que allí donde hay restos de cultura, es decir, de sociedad aparecen referencias a la muerte, que son la causa de los enterramientos y los rituales desde el hombre de Neanderthal¹². El hombre se vivencia como ser arrojado, como "ser para la muerte" (Heidegger), no sólo predeterminado biológicamente, sino con conciencia de que va a morir y la angustia surge ante la propia conciencia de infundamentación, es decir, de contingencia y finitud¹³. De ahí surge el "terror a la historia", es decir, la conciencia de la fluidez del tiempo y la rapidez con la que pasa la vida, que relativiza los proyectos, aspiraciones y creaciones humanas. Desde el mito a las "filosofías de la historia", el ser humano intenta con metahistorias dar un sentido al devenir y poner orden en su transcurrir. El mito ofrece significación, consuelo y orientación, elimina lo insoportable y espantoso de una realidad infundamentada¹⁴. El "carpe diem" de la tradición clásica subraya la conciencia refleja del hombre como ser para la muerte.

Esta concienciación de contingencia ontológica no sólo radicaliza las preguntas de los mitos antropogónicos y antropológicos, sino que les añade una dimensión nueva. El instinto animal de vida se convierte aquí en preocupación de supervivencia más allá de la muerte y del origen de los enterramientos como especificidad humana¹⁵. A esto se añade la experiencia del dolor y de la injusticia como negatividad que acompaña la vida y que impugna radicalmente su significación y valor. Buscamos motivos para vivir y luchar, nos preguntamos por el significado de la vida y la muerte e indagamos en la cultura acerca de cuáles son los valores, orientaciones y pautas de conducta que podemos asumir. En contra de la determinación de la vida animal, de la que participamos con nuestros instintos, estamos condenados a la libertad y tenemos que elegir, porque el camino de la vida no está trazado y las pautas socioculturales en las que vivimos condicionan nuestra libertad pero no la anulan.

La relación con la naturaleza sigue siendo determinante pero ya no se acepta como mera realidad fáctica ni tampoco como una instancia normativa, que tenemos que seguir sin más. Hay que interrogarse sobre mundo y hombre a la luz de la conciencia humana acerca de la muerte y la vida, y sobre el significado del dolor y del mal, que se traducen en la experiencia de la injusticia y en la constatación de que el hombre virtuoso es a veces el más infortunado, mientras que el malvado triunfa. Surgen así las preguntas por las reglas normativas de la conducta humana, con la constatación del mal, como trasfondo permanente de la existencia y del ansia de supervivencia que tropieza con la muerte. Se trata de interpretar la realidad a partir de la experiencia vivida. Se busca no sólo definir la realidad epistemológica y ontológicamente, sino ofrecer una forma de existencia y presentarla como normativa para todos. Es decir, aunque el conocimiento de la realidad genera la ciencia, siempre basada en experiencias empíricas, ésta no basta. Como bien observó Wittgenstein los problemas fundamentales de la vida no quedan resueltos con las respuestas de la ciencia, aunque clarificara todos los enigmas del universo. Son "los problemas de la vida", cuyo sentido no podemos formular ni decir, y que, para él, es lo inexpresable, lo místico¹⁶.

Y esto es así porque el problema sigue siendo el significado, sentido, o valor de la vida humana. Pregunta fundamental para la que no hay respuesta científica, y, sin embargo,

ineludible porque estamos remitidos a interpretar, evaluar y jerarquizar el mundo en el que nos movemos. En cuanto que rompemos la mera dinámica de los instintos como normativos de la conducta humana, tenemos que preguntarnos por lo qué es importante o no, por lo que genera felicidad y plenitud, y por lo que es bueno o malo a la hora de orientar nuestra vida. Estas son las preguntas que llevan a la religión. ¿De dónde venimos y a dónde vamos? ¿Qué significa el vivir y el morir? ¿Cuáles son las orientaciones básicas para realizarnos como personas y ser felices? ¿Qué es el bien y el mal para el hombre? ¿Hay bien y mal objetivos y normativos, o sólo son instancias subjetivas, lo bueno y malo para mí, o para una cultura determinada? ¿Cómo luchar contra el mal, en sus diversas dimensiones, y qué podemos esperar a la luz de la injusticia, del sufrimiento y de la muerte, que cuestionan el sentido del hombre. El ser humano es el que se interroga sobre esas realidades y busca su significado, más allá de la facticidad del origen y de la meta final de nuestro ser animal.

Son preguntas racionales y afectivas, ya que se conciernen a toda la persona, a la razón y el corazón. Por eso, el lenguaje religioso es racional pero también afectivo, ya que la religión es hija del deseo y la esperanza, y en ese lenguaje prima lo expresivo y lo comunicativo, sobre lo explicativo y causal¹⁷. Las religiones intentan responder a ellas y orientar racional, psicológica y afectivamente al ser humano. Para ello hay que escaparse de lo finito y contingente y abrirse a lo infinito, absoluto y eterno. Hay que abrirse a la historia de los dioses e integrar en ella a los hombres. Esta es la dimensión religiosa del hombre, en el que podemos distinguir un nivel de creencias, doctrinas, credos y representaciones, y un nivel experiencial, vinculado a ritos, vivencias y experiencias de lo sagrado, que es lo que algunos fenomenólogos llaman lo numinoso. Las representaciones de lo sagrado llevan a las creencias religiosas, mientras que los rituales apuntan más al elemento vivencial y experiencial. De ahí la doble dinámica intelectual y afectiva de la religión, su globalidad y capacidad de interpelar el conjunto de la personalidad humana, y su enorme potencial de fascinación, ya que la divinidad suscita amor y temor, admiración y distancia, atracción y rechazo. Es lo que fenomenológicamente se definió como “misterio fascinante y tremendo” que es una clave fundamental para comprender la ambigüedad y el potencial del lenguaje religioso.

Estas son las cuestiones específicas que llevan a la religión. La pregunta kantiana “qué puedo esperar”, que se integra en la cuestión integral de “qué es el hombre”, es la versión filosófica de la pregunta religiosa típica en Occidente “¿cómo puedo encontrar a un Dios(es) que pueda salvarme?”. Porque el hombre no sólo se deja llevar por un saber filosófico y científico ante la naturaleza, sino que irrumpe en el ámbito religioso achacando el origen y el significado del mundo y del hombre, a los que califica de contingentes, cambiables e infundamentados, a los dioses (permanentes, eternos, inmóviles e inmutables). La subjetividad humana se proyecta en la naturaleza en la misma medida en que el hombre se naturaliza y se sabe parte del cosmos, aunque dentro de él sea un ente privilegiado.

Pero la persona no se comprende simplemente como una parte cualificada de la naturaleza y del cosmos sino que lo supera y se abre a una trascendencia, generalmente antropomorfizante, que es el ámbito de lo divino. La economía de fusión de las culturas neolíticas determina el valor integral del mito, como respuesta total, cognitiva y afectiva, en la que se mezclan los dioses, los hombres y el mundo, desde una interacción y reciprocidad absoluta. El animismo y la magia, inseparables compañeras de la religión, son tan determinantes como la técnica y los instrumentos de trabajo, ya que la naturaleza está toda ella influenciada por los dioses, como decía Tales de Mileto. Los dioses se comportan humanamente y el hombre se comporta como un ser divino al que imita, adora y sirve. Si Husserl puso de relieve que la conciencia es intencional, hay que añadir que no se refiere sólo

al mundo de las cosas, sino que es también intuición de Absoluto, búsqueda y pregunta por lo trascendente. Son inquietudes y preguntas que surgen de forma espontánea, aunque no todas las personas las vivan con igual intensidad e interés.

Las grandes tradiciones mitológicas responden a las preguntas radicales del hombre desde un saber unitario que genera un cosmos ordenado, una sociedad cohesionada y una respuesta de sentido a las preguntas humanas¹⁸. La religión es la matriz de estas culturas, ya que el "imaginario religioso" es inicialmente el más determinante y fundamental. Por eso, en las sociedades tradicionales es la religión, no la ciencia, y mucho menos la filosofía, el cauce por excelencia del saber, desde el cual se constituye la sociedad¹⁹ y se desarrolla la relación práctica con la naturaleza, que es siempre la madre tierra. Todo el orden jerárquico, tanto en la naturaleza como en la sociedad, se pone en relación con los dioses, siendo la religión la matriz más determinante del comportamiento humano. Las funciones de cohesión, estabilidad y fundamentación del orden axiológico, sociopolítico y cultural pertenecen a la religión por derecho propio, y no han sido superadas del todo en nuestras sociedades secularizadas.

La religión además ofrece un ritual que es fundamental para dar significación y sentido a la vida. Rappaport afirma que el ritual es tan antiguo como el lenguaje, ambos a su vez existen desde que hay conciencia humana y lo sagrado se constituye precisamente a partir del ritual. No hay sólo una praxis interesada de dominio de la naturaleza, como la ciencia y la técnica, ni un saber motivado por la curiosidad, que lleva a la sabiduría, es decir, a la filosofía, sino también una praxis expresiva que gira en torno al significado de la vida humana. Por eso, la religión es tan antigua como el hombre y el carácter "meta-performativo" del ritual lleva a un credo y unos postulados sagrados fundamentales. La interacción entre credo y ritual, entre teoría y praxis, es decisiva para que el ser humano adquiera significados vitales y hace de la religión un elemento esencial en la evolución del animal humano. El ritual religioso es la base de una disposición estable e inmutable, tendencialmente eterna, que se basa en un orden litúrgico continuo, invariable, repetitivo y convencional. De ahí la verdad del presupuesto religioso, "creer para comprender", y la interacción entre praxis litúrgica y creencias doctrinales que constituye el eje a través del cual las religiones normatizan la vida humana y representan lo sagrado²⁰.

Los fenomenólogos de la religión subrayan que la jerarquización fundamental de la vida humana es constituida por la bipolaridad sagrado/profano, siendo lo sagrado lo no manipulable, lo intocable, en una palabra, lo absoluto. El hombre se relaciona con el ámbito de lo sagrado o de lo santo, en el que se dan las primeras experiencias religiosas como hierofanías que hacen de la naturaleza o el hombre representaciones e instrumentos de la divinidad²¹. El ámbito de lo sagrado, es la matriz de la que surgen la pluralidad de los dioses, siendo el Dios personal el referente último de una evolución. Pero no se puede afirmar un esquema universal y lineal que lleve del politeísmo al monoteísmo, ni de las religiones naturales a las personales. Las religiones orientales mantienen fundamentalmente el binomio convergente naturaleza-divinidad, dando lugar a religiones cósmicas y naturalistas, mientras que las occidentales tienden más a las divinidades personales (en relación con la conciencia difusa del hombre como forma de vida suprema del universo). Por su parte, el politeísmo y el henoteísmo (mi dios es mejor y superior al tuyo) son etapas en la evolución hacia un Dios personal monoteísta. Pero siempre hay regresiones, más o menos solapadas, hacia las etapas anteriores, porque tras los monoteísmos perviven muchas formas mitigadas de politeísmo.

El saber de la ciencia se centra en el cómo de la naturaleza y de las cosas. El de la filosofía en su significado inmanente y racional, que se traduce, frecuentemente, como búsqueda de su

esencia e intento de definirla racionalmente. El de la religión se plantea el significado trascendente del mundo y del hombre, a los que paradójicamente relativiza y absolutiza, ya que no los acepta como realidad última, pero les hace susceptibles de trascender el entorno material y preguntarse por su origen y significado más allá de él. No se trata simplemente de plantear el significado racional de las realidades, como hace la filosofía, sino que se busca una respuesta a las preguntas de sentido, las cuales plantean la vida como una totalidad, más allá de la muerte, a la luz del mal, de la injusticia y de la libertad. La religión desborda la filosofía y la ciencia, ya que es también hija del deseo y lleva las preguntas a un límite para el que la razón ya no tiene respuestas ni hay comprobación empírica posible..

4.- El significado de la crítica a la religión.

En buena parte, las críticas actuales al significado y funciones de la religión se centran en esa pretensión de trascendencia y de absoluto, que lleva a ir más allá de la filosofía y de la ciencia. La crítica filosófica a la religión, se basa en la carencia de significación cognitiva del lenguaje religioso o en el inevitable carácter proyectivo de la conciencia religiosa (que afirma haber encontrado al absoluto divino y poder relacionarse con él) y pretende suplir las funciones tradicionales de la religión desde una racionalidad inmanente. El individuo o la sociedad son el único sujeto posible de la religión, rechazando el pretendido Absoluto trascendente. No es necesario indicar que ambas críticas son vistas como estrategias reductivas, del hombre y de la evolución histórica, por parte de la conciencia religiosa que siempre plantea por qué el hombre busca al Absoluto y cuál es el dinamismo relacional que subyace a las inevitables proyecciones de la subjetividad humana.

La religión no es una experiencia aislada ni su saber es autárquico. La comprensión religiosa se apoya en la cosmología y antropología de la época en que surge, y está siempre relacionada con el saber científico y filosófico, a los que busca integrar en su visión global de sentido. La religión no puede contradecir a la razón, de ahí sus choques con la ciencia y con la filosofía, en cuanto racionalidad que explica la realidad e integra los distintos saberes culturales. Pero las religiones no buscan simplemente describir la realidad y al hacerlo dependen de la ciencia y la filosofía, sino que la evalúan e indican cómo el hombre tiene que relacionarse con las distintas entidades. Las religiones no se quedan en lo racionalmente justificable o fundamentable, ya que son también el resultado de la decisión libre. Optan por un postulado y respuesta de sentido trascendente, en última instancia convincente y creíble pero nunca demostrable. De ahí, la apelación a la fe, entendida como confianza (fiarse de Dios), a la esperanza (en las promesas de un Dios que salva) y al amor de Dios (anhelado, buscado, presentido). Son elementos afectivos que desbordan a la razón aunque no la contradigan. Es lo que Pascal expresa con las razones del corazón que la razón no puede entender, aunque, habría que añadir, siempre tenga que evaluarlas y reflexionar sobre ellas.

La religión se plantea las mismas preguntas de la filosofía a la luz de la totalidad del hombre y del mundo, consciente de su carácter de extrapolación y del peligro de proyección extraviada, pero sin quedarse en el ámbito de la finitud y de la contingencia. El saber cultural trasciende el presente en forma de utopías, ideales, proyectos y metas, desde las que se abre al futuro y se establecen cosmovisiones. Son formas intrahistóricas e intramundanas de trascendencia emparentadas y diferenciadas al mismo tiempo de las religiosas, que apelan a un más allá de la muerte y de la experiencia empírica. Precisamente por la enorme fascinación que despierta la divinidad y sus representaciones, la religión es muy peligrosa y necesita una atención crítica y reflexiva por parte de la razón.

La razón no lo es todo, pero se aplica a todas las construcciones humanas, y la religión es una de ellas, aunque se pretenda que sea inspirada por la divinidad. La filosofía, en cuanto que dialoga y critica todos los saberes, tiene que evaluar el origen, la validez y consecuencias de las cosmovisiones religiosas. También comparar con otros conocimientos y saberes, como el científico y cultural, para ver posibles concordancias o contradicciones. Finalmente tiene que estar alerta a los elementos irracionales, imaginativos y utópicos inherentes a un planteamiento religioso, ya que de ahí surgen muchas consecuencias sociales, culturales y políticas. El significado racional que ofrece la filosofía, no sólo se ha inspirado en el conocimiento científico y en distintos saberes culturales, o en la experiencia estética, sino también en las religiones, con las que ha vivido siempre en una relación dialéctica de crítica y apropiación, de evaluación y de fuente de inspiración. La filosofía de la religión, que no es una prolongación de la vieja teología natural ni una mera aplicación de la crítica a la religión, es la que mejor cristaliza hoy la relación entre filosofía y religión.

La religión tiene siempre una dinámica antropológica, es expresión cultural y creación subjetiva, en cuanto que el hombre tiene determinadas experiencias y las interpreta subjetivamente. Se caracteriza por la búsqueda y la insatisfacción, es nostalgia de Dios ("del totalmente otro" del que hablaba M. Horkheimer²²), y busca trascender los propios condicionamientos subjetivos, antropológicos y cosmológicos, para llegar a la presunta realidad absoluta, origen y término de la vida humana, fundamento y referente último del mundo, al que llamamos Dios. El ser humano en cuanto ser contingente tiene hambre de absoluto, en cuanto finito hace del infinito la condición de posibilidad de lo existente, y en cuanto mortal aspira a la inmortalidad. Por eso, podemos hablar del hombre en cuanto ser religioso, a la par que como ser metafísico y científico.

No hay ninguna cultura ni época histórica conocidas en la que, de alguna manera, no encontremos un conjunto de prácticas, rituales y creencias religiosas, aunque más bien habría que hablar de religiones y aceptar su heterogeneidad, que no obsta su aire de familia, en el sentido wittgensteiniano²³. Esto no quiere decir que todas las personas ni culturas sientan el mismo interés por la religión (como tampoco ocurre respecto a la ciencia, la filosofía o el arte). La religión es un hecho humano universal de gran importancia y significación, cargado de implicaciones políticas, económicas y socioculturales. La facticidad y universalidad de la religión, sin embargo, no implican la constatación de la existencia de Dios (o de los dioses), como a veces se ha pretendido, aludiendo a la universalidad y persistencia del fenómeno religioso. La religión pervive, exista Dios o no, ya que responde a preguntas-límites y necesidades constitutivas del hombre. Haya Dios o no siempre habrá sistemas de creencias, prácticas, rituales e imaginarios simbólicos que denominamos religiones.

El motivo está en la naturaleza humana, en su capacidad y necesidad de ir más allá de lo empírico y presente, en su búsqueda de fundamentaciones y referencias últimas, a pesar de que todas ellas son indemostrables por convincentes que sean. Desde esta perspectiva podemos lanzar la hipótesis del "hombre religioso", es decir, que la dimensión religiosa, como la estética, es constitutiva del hombre y que, por tanto, las religiones no son un fenómeno coyuntural sino estructural de la cultura. Como afirma Eliade, la religión no es un elemento coyuntural e histórico de la conciencia humana, sino constitutivo y permanente. Podemos hablar del ser humano como de un animal religioso²⁴. No existen culturas sin elementos religiosos y la religión persiste en las sociedades que más la han perseguido.

Esta afirmación no implica lógicamente que todas las personas y culturas sean igualmente sensibles a lo religioso, ni a lo metafísico o lo estético, mucho menos que crean en Dios o se

preocupen por él. No conocemos sociedades sin un cúmulo de creencias, rituales, prácticas y símbolos, que podamos llamar religiosas²⁵, aunque sí sociedades en las que se oprime lo religioso (como ocurrió durante la época socialista en Europa del Este o en China o Corea), sin lograr eliminarlo definitivamente. Otra cuestión distinta es que haya personas que vivan sin Dios, que no lo busquen ni lo necesiten, sobre todo en las modernas sociedades secularizadas, y que canalicen sus ideales y significados en torno a proyectos intramundanos, sin necesidad de lo religioso. Tierno Galván con su exaltación de la finitud satisfecha es un buen ejemplo de personas desinteresadas, incluso insensibles a lo religioso, y sin embargo, capaces de un compromiso humanista²⁶. Ya sabemos que la religión se vincula a la ética, pero que ésta es autónoma y no depende de la primera. De ahí, la validez de una finitud desinteresada por lo divino. Sin embargo, lo que se da a nivel personal resulta más difícil generalizarlo para el conjunto de la sociedad.

El ser humano, por un lado, está ubicado en lo finito, contingente e inmanente del mundo, y, por otro, se plantea cuestiones trascendentes que desbordan los límites del conocimiento empírico y le llevan a extrapolaciones religiosas. Incluso en nuestras culturas secularizadas, en las que se constata, por un lado, una multiplicidad de microofertas de sentido que pretenden sustituir o desplazar a la religión, y una pérdida de plausibilidad y de credibilidad de las religiones tradicionales (sobre todo de las iglesias) podemos augurar la pervivencia de la religión, que goza de buena salud, aunque tenga que transformarse para pervivir en un nuevo y complejo contexto sociocultural. Las religiones concretas se transforman, resurgen y, a veces mueren, pero la religión subsiste. La extraordinaria pervivencia del hecho religioso no es una prueba de la existencia de Dios, pero sí de que hay necesidades humanas constitutivas que explican el origen y persistencia de las religiones. El problema no es sólo la religión en sí misma, sino Dios. La primera es innegable, susceptible de un análisis racional, en buena parte obra del mismo saber filosófico y sociológico. En cambio, lo que resulta problemático es la existencia de la divinidad, en sus múltiples manifestaciones y representaciones.

La crítica filosófica, entre otras, ha procedido a una evaluación y superación del mito, aunque éste nunca desaparece del todo de la tradición filosófica. Sigue siendo uno de sus filones inspiradores y uno de sus retos y desafíos permanentes. Ya en la filosofía griega, se da la crítica religiosa, primero de la religión política, manteniendo la religión natural, para acabar cuestionando la validez de los dioses e indagando su base ontológica y el valor epistemológico de las afirmaciones acerca de ellos. La crítica de la religión subraya los límites de la subjetividad humana, tanto del conocimiento como de la experiencia, y avisa del peligro de la especulación teológica, precisamente porque pretende trascender lo humano. Sin embargo, la filosofía no sólo no puede acabar con el fenómeno religioso, sino que se inspira en él. De hecho la filosofía occidental sería inexplicable sin muchas de las referencias que ha asumido de las religiones bíblicas, que son las que le han servido de fuente de inspiración, aunque, al mismo tiempo, las haya criticado e impugnado.

Por eso, la filosofía y la religión han tenido una relación compleja y conflictiva, al menos en nuestra cultura occidental. La filosofía en cuanto saber reflexivo, crítico, racional e inmanente, que evalúa y analiza los otros saberes humanos, ha interpelado y, frecuentemente, descalificado la validez del saber religioso y las funciones ejercidas por la religión. El ateísmo y el agnosticismo son dos de las expresiones fundamentales de la impugnación de la religión, aunque ambas no se reducen a planteamientos filosóficos, sino que forman parte de una postura más amplia y existencial, en la que se combina tanto la justificación teórica como la actitud práctica. La fe no es algo puntual, aunque una experiencia concreta puede ser

decisiva en la vida de una persona, sino que se inscribe en el entramado biográfico y procesual de cada creyente. En realidad tanto la creencia religiosa, como la increencia, en su versión agnóstica o atea, responden a un proceso existencial y no se reducen a la aceptación o no de una determinada prueba o justificación de la existencia de Dios²⁷.

Ante el fenómeno religioso nadie es neutral, ya que estamos condicionados por nuestra biografía personal y colectiva. En realidad, siempre estamos remitidos a un imaginario de sentido con raíces míticas, simbólicas y afectivas, que no sólo subyacen a las religiones sino también a las cosmovisiones filosóficas e incluso científicas. Podemos basar nuestro comportamiento en una comprensión no religiosa del hombre, en un humanismo de cuño científico y filosófico, pero esta cosmovisión humanista es tan mítica, infundamentable y en última instancia subjetiva como la religiosa. Podríamos afirmar que el ser humano siempre vive del mito, de comprensiones racionales, afectivas y simbólicas que le ofrecen sentido, orientación y pautas de conducta. Por eso, la respuesta de una persona religiosa al ataque de un humanista ateo, puede ser también la de “tu quoque”, porque, en cuanto animal que se hace preguntas, el ser humano siempre procede desde convicciones no demostrables y certezas subjetivas.

Otra cuestión diferente es que no todas las cosmovisiones son igualmente razonables, ni creíbles ni pertinentes, sobre todo en culturas como la nuestra que están marcadas por la racionalidad experimental científica y la reflexión crítica de la filosofía. En la religión no hay certezas sobre Dios, sino convicciones de fe. Toda religión consiste en un sistema de creencias, que pueden ser razonables y justificables, pero nunca demostrables. Nunca podemos demostrar que hemos llegado a lo último o a lo Absoluto, caso de que exista, y siempre hay que relativizar las representaciones que el hombre hace de ese presunto Absoluto, al que llamamos Dios. Todos los lenguajes sobre Dios son construcciones humanas, y, en última instancia, hay que cuestionar su verdad y pertinencia. No tenemos acceso al absoluto y siempre estamos mediados socioculturalmente. Por eso la distinción entre la búsqueda de la divinidad y ésta misma, implica una relativización de todas las religiones, sin que esto quiera decir que todas sean iguales.

La fe no es simplemente creer aquello que no se ve, lo cual define una visión doctrinal de la religión, sino una actitud de confianza y de valoración positiva de la realidad a partir de las presuntas vivencias de la divinidad. Esta conciencia difusa a veces se presenta como una experiencia de conversión o como una comunicación singular con la trascendencia. Otras veces, en la mayoría de los casos, la fe se basa en la identificación existencial con una personalidad religiosa que ha generado o fundado una religión. En ella, se combina un argumento de autoridad moral que, en última instancia, es el seguimiento y la imitación del personaje fundador de la cosmovisión religiosa. Luego esa autoridad continúa en una jerarquía, que pretende ser prolongadora y guardiana de la obra del fundador, pero que obedece ya a un cambio de la perspectiva ejemplarizante y moral a la del cargo institucional.

La experiencia fundacional y constitutiva de la religión se transforma así institucionalmente y genera un conjunto de prácticas, ritos y creencias que determinan y objetivan cada religión. La razón cuestiona la cosmovisión religiosa, la analiza en sus pretensiones ontológicas y epistémicas, sopesa sus funciones y consecuencias sociales e indaga hasta qué punto es compatible con el saber científico y filosófico hegemónico en cada época histórica. Desde el punto de vista racional, hay que analizar la cosmovisión religiosa como una hipótesis que no puede ser demostrada, pero puede clarificar la existencia humana. Es una imagen del mundo analizable en base a su coherencia y cohesión interna, y a su capacidad para responder a las

necesidades existenciales del hombre, de forma compatible con el saber científico y filosófico²⁸. Las creencias religiosas son indemostrables, pero pueden ser más o menos convincentes en cuanto que sus pretensiones de verdad aparezcan creíbles, plausibles y racionales, es decir, compatibles con los otros saberes. Si además son fecundas en cuanto motivadoras e inspiradoras de comportamientos humanos deseables y racionalmente defendibles, entonces podrían ser no sólo válidas sino recomendables. Normalmente, esas creencias vienen avaladas por personajes modélicos, con los que hay una identificación e imitación, lo cual remite a los componentes emocionales de adhesión a esa creencia.

Por eso, el saber religioso es frágil, dinámico, evolutivo y siempre precario. Las dudas de fe son inherentes a cualquier pretensión de trascender los límites de la relatividad humana y de haber alcanzado, de alguna manera, al absoluto. Naturalmente, esas dudas crecen cuando la fe no se inscribe en un entramado social, comunitario y eclesial, que facilite mantener y crecer en la religión. Es lo que ocurre en nuestra sociedad, donde la minoría creyente se encuentra crecientemente confrontada a una mayoría permisiva, pero en buena parte indiferente y claramente distanciada del imaginario religioso defendido por las instituciones religiosas. Mucho más cuando se da una privatización de la experiencia religiosa, una deseclesialización e institucionalización de la fe, y una pérdida de credibilidad y de plausibilidad de las creencias oficiales que sirven de referencia para evaluar la religión.

Juan A. Estrada

-
1. La curiosidad como punto de partida de la ciencia y la filosofía, y el significado de la ciencia en cuanto autoafirmación humana han sido analizadas por H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort, 1975; *Die Legitimität der Neuzeit*. Francfort 1985², 263-302.
 2. He analizado el significado de los mitos en relación con la filosofía, la religión y la ciencia en Juan A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas I: aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, 1994, 29-48.
 3. La capacidad problematizadora del hombre es la base de la ciencia y de la filosofía, genera las hipótesis, predicciones y falsaciones. Hay interacción entre los problemas científicos que dan origen a los filosóficos y viceversa. Este enfoque es el punto de partida del racionalismo crítico. Cfr., K. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, 1983, 94-129
 4. Remito a J. Habermas, "La filosofía como vigilante (Platzhalter) e interprete". *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1985, 9-30; "¿Para qué seguir con la filosofía?": *Perfiles filosófico políticos*, Madrid, 1986. 15-34.
 5. Desde una perspectiva antropológica, cfr. P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona, ²1998, 282-318; "Dios en el cerebro": *El País* (13-11-1995), 13.
 6. Este es el sentido, a mi juicio, de la proposición 6.45 del Tractatus: "La visión del mundo sub specie aeterni es su contemplación como un todo limitado. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico": L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, 1980⁴, 201. Wittgenstein apunta a los límites del lenguaje, que es lo que subraya el lenguaje religioso a partir de la extrañeza por la existencia del mundo.
 7. Así lo reconoce J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990, 62-63; *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, 2002, 141-44.
 8. K. Müller, "Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie": *Theologische Revue* 92 (2002), 391-398.
 9. A esto apunta el pensamiento salvaje de Levi Strauss, que vincula la etnología, la semiología de significados y la psicología. Cfr., P. Gómez García, *La antropología estructural de Claude Levi-Strauss. Ciencia, filosofía, ideología*, Madrid, Tecnos, 1981. También B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Paidós, 1995, 321-94.
 10. Cfr., O. Rank, *El trauma del nacimiento*, Barcelona, 1985. En la filosofía contemporánea ha sido E. Fromm el que más ha destacado el carácter traumático del nacimiento y la inseguridad y la angustia como condición existencial desde la que surge y se desarrolla la libertad. *Escape from Freedom*, Nueva York, 1965, 39 -56 (trad. El miedo a la libertad, Barcelona, 1980); *El arte de amar*, Barcelona, 1977, 19-46.
 11. J. Rof Carballo, *Urdidumbre afectiva y enfermedad*, Barcelona, 1960, 1-24; 98-109; T. Verny-Kelly, *La vida secreta del niño antes de nacer*, Barcelona, 1988.
 12. F. Díez Velasco, *Hombres, ritos, Dioses*. Madrid, 1995, 55-62; 105-24.

13. La angustia ante la infundamentación y la contingencia, es la dinámica fundamental de la vida humana y el origen de muchas patologías desde la preocupación por la propia supervivencia. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen* I-III., Munich, 1978.

14.M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, 1952, 155-79; H. Blumentberg, *Arbeit am Mythos*, Francfort, 1990⁵, 127-62.

15.El gran descubrimiento de los homínidos es la conciencia de la muerte inevitable y los ritos funerarios muestran su importancia para la conciencia humana. Cfr., L. M. Silver, *Vuelta al edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*. Madrid, 1998, 203-4; 258-63.

16.L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, 1980, 6.52; 6.521-6.522.

17.Así lo ve A. Fierro, *Semántica del lenguaje religioso*, Madrid, 1976.

18. Juan A. Estrada *Dios en las tradiciones filosóficas I*, Madrid, 1994, 33-51; "Religión y mito: una relación ambigua": *Pensamiento* 48 (1992), 155-73.

19.E. Durkheim *Formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982; F. M. Cornford. *De la religión a la filosofía*, Barcelona, 1984.

20.Rappaport defiende la preeminencia del ritual sobre el credo doctrinal, lo cual no todos aceptan, así como la invención de lo sagrado que, juntamente con lo numinoso o experiencial constituye lo santo. El enfoque es funcional, no teme hablar de una cibernética. Su gran aportación es la aportación del ritual, junto al lenguaje, en la constitución del hombre. R. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, 2001, 390-436.

21. R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1980. *Das Heilige und das Profane*, Hamburgo, 1957, 127-36. Una buena síntesis de las distintas posturas es la que ofrece J. Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid, 1989. Una visión más sistemática es la que ofrece J. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella, 1994.

22. M. Horkheimer, "Entrevista", en *A la búsqueda de sentido*, Salamanca, 1976, 103-11.

23. No es fácil encontrar una "definición" universal de la religión. La mayoría de los estudiosos de la religión oscilan entre definiciones sustancialistas (religión sería lo que está en relación con lo sagrado, lo divino, lo absoluto, etc) y funcionales (sistemas de creencias que ayudan a superar la contingencia, que ofrecen respuestas de sentido, que generan cohesión e identidad social, etc). La pluralidad de las religiones, diacrónica y sincrónica, hace muy difícil una definición común que no peque de sociocentrismo, al privilegiar matices y acentos del propio área cultural. A mi juicio, hay que atender a una concepción de la religión que combine los elementos sustancialistas y funcionales. Cfr., J.M. Castro Cabero, "Sobre las definiciones de religión": *Ciencia tomista* 123 (1996), 575-84; J. Hick "Eine Philosophie des religiösen Pluralismus": *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1994), 301-18; R. Bernhardt (ed.), *Horizont Überschreitung*. Gütersloh, 1991.

24. M. Eliade, *Fragments d'un journal*. París 1973, 315.

25.Morris afirma que hay sociedades que no disponen de ninguna noción de lo sagrado o de

lo sobrenatural (lo cual no sería incompatible con la religión) y alude a un estudio de Douglas/Barth sobre los nómadas de Persia, indicando que no tienen religión. Desgraciadamente se trata de una afirmación genérica, que no concreta ni analiza. En cualquier caso, aunque hubiera alguna sociedad sin sistema de creencias y rituales religiosos, sería excepcional respecto a la persistencia y universalidad del fenómeno religioso. Cfr., B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, 1995.

26.E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid, 2000.

27.El significado limitado de las pruebas de la existencia de Dios y la importancia de la biografía personal, desde donde creemos o no en Dios, ha sido el objeto de mi estudio en *Dios en las tradiciones filosóficas II: de la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid, 1996, 257-80.

28. Remito al tratamiento que doy de las hipótesis religiosas en Juan A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. II: de la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid, Trotta, 1996, 239-80.