

El estado de la cuestión

Racionalidad crítica y comportamiento religioso

Javier Monserrat

Una de las causas de la crisis de la religión en los tiempos modernos ha sido la dificultad de justificar el comportamiento religioso ante la razón crítica. Puede conocerse el mundo al modo ordinario, en el contacto espontáneo e inmediato con las experiencias reales más cercanas al hombre; así han surgido, fundados en una reflexión incipiente, los «sistemas de conocimiento ordinario» expresados en los «sistemas de lenguaje ordinario» que han servido para orientar comúnmente el comportamiento en las culturas. Sin embargo, la aparición de ese modo de conocer que llamamos la racionalidad crítica estableció un hábito cognitivo nuevo: construir conocimientos mediante una reflexión rigurosa sobre el contenido mismo del conocimiento (lo que se dice de la realidad) y sobre el fundamento de experiencia que, ordenada y sistemáticamente, permite considerar que tales conocimientos expresan correctamente la realidad que vemos. Aprender a hablar sobre el mundo fundándonos rigurosamente en lo que los hechos nos permiten decir, no fue una tarea fácil. Desde el baluceo crítico de los primeros filósofos presocráticos hasta la moderna teoría de la ciencia (teoría de lo que hay que hacer, método, para hablar sobre el mundo desde el fundamento ordenado y sistemático de los hechos) han pasado muchos siglos de la historia. La ciencia no es sino el conocimiento fundado en la crítica racional de los hechos bien realizada.

Hoy en día sabemos que podemos acertar, pero también equivocarnos, al conocer el mundo, y orientar consecuentemente la vida, por el conocimiento «profundo» o el conocimiento «ordinario». También podemos acertar y equivocarnos en los conocimientos contruidos tras el esfuerzo de la razón crítica, en la filosofía o en la ciencia.

Pero la cultura moderna es una cultura progresivamente racional, crítica, «ilustrada». Esto quiere decir que, progresivamente, entre más y más personas,

se extiende la persuasión de que el modo más honesto y equilibrado de existencia consiste en vivir conforme a los dictámenes de la racionalidad crítica. Siempre nos podemos equivocar, es verdad. Pero tanto nos podemos equivocar por el sentimiento de lo indecible, por la intuición, por el conocimiento ordinario como por la racionalidad crítica. Pero el modo más serio y riguroso, más «responsable» y por ello mismo más «honesto» de orientar la vida es hacerlo en conformidad con lo que el esfuerzo «honesto» de la racionalidad crítica pueda decirnos del mundo. Para la cultura ilustrada en que vivimos el «atenimiento» a la racionalidad crítica (aunque falible e históricamente condicionada) tiene una fuerza moral.

Todos sabemos que en los ambientes con actitudes más negativas ante la religión impera la persuasión de que los comportamientos religiosos no resisten el examen de la razón crítica. Este es, en efecto, el punto de vista característico de la llamada «crítica de la religión», crítica «negativa» naturalmente. La religión no es justificable por la razón crítica: por consiguiente, el comportamiento moral del hombre «responsable» y «honesto» conduce a prescindir de los comportamientos religiosos. Mucha gente de nuestra sociedad no está preparada para realizar un examen crítico racional de los comportamientos religiosos; pero intuyen, a partir de multitud de indicios objetivos dados en la cultura de masas, que la religión no cuenta a su favor con ese apoyo de la razón crítica. Por ello, como partes inconscientes de una cultura ilustrada se abandonan a un comportamiento «sin religión», sin tener conciencia de obrar mal, sino al contrario en alguna manera persuadidos de que «no pueden hacer otra cosa».

¿Es esto así? ¿Es verdad que el comportamiento religioso no resiste el examen de la razón crítica? Naturalmente yo pienso que no.

Pero tengamos en cuenta que hoy está muy extendida la respuesta afirmativa a estas preguntas. A ello han contribuido, entre otros, dos factores. Primero la mentalidad epistemológicamente dogmática que priva todavía entre muchos intelectuales, incluso muchos que van por ahí levantando la bandera del progresismo y la modernidad y hasta llegando a considerarse «postmodernos» de toda la vida. Segundo, el poco acierto y hasta claudicación que muestran los mismos cristianos al tratar de encontrar una cierta argumentación que justifique crítico racionalmente el comportamiento religioso. Sorprendentemente, ante la complejidad que supone meterse en el mundo de las «argumentaciones», muchos cristianos conceden que su comportamiento no tiene nada que ver con la razón crítica y se colocan «en órbita» a una altura prudencial para que no les lleguen los cohetes del enemigo, diciendo que su «fe» es un sentimiento, una vivencia, una actitud personal que le realiza u otras cosas parecidas (a esto se le llama epistemológicamente «estrategia de inmunización»).

Yo creo que el comportamiento religioso es «responsable» ante la razón crítica; en otras palabras, tiene un fundamento racional que puede ser describible en un lenguaje organizado y bien construido. Ahora bien, esto no quiere decir que el hombre puede «demostrar» racionalmente la existencia de Dios o que el

único comportamiento «racionalmente argumentable» sea el religioso. Vivimos en un Universo extraordinariamente enigmático, cuya verdad última no puede ser desvelada mediante un razonamiento inequívoco al estilo de «dos y dos son cuatro». Sobre la enigmática verdad última de realidad podemos construir hipótesis que cuentan a su favor con argumentos racionalmente construibles, pero que no se imponen de manera irresistible. Su aceptación depende de un juego de la libertad valorativa personal; el que se acepte personalmente una hipótesis, no quiere decir que no se pueda reconocer que otras hipótesis puedan ser también racionalmente construidas y que alguien se decida a su favor. Pues bien, sobre el enigma último de la realidad los hombres podemos construir dos hipótesis de explicación que son rigurosamente defendibles, ya actuantes desde los comienzos de la historia y actualmente asentadas inequívocamente en nuestra sociedad: la hipótesis de Dios y la hipótesis de la pura mundanidad.

Para que esto se reconozca así se necesita todavía una mayor maduración de nuestra sociedad hacia el «criticismo racional», que entiendo como el «espíritu» de la cultura moderna de nuestro tiempo. Salimos de la cultura «dogmática» de siglos anteriores, para entrar en la moderna cultura del «criticismo». Esta maduración «criticista» es necesaria tanto para el pensamiento ateo, agnóstico o arreligioso en general, construido sobre base científico-filosófica, como para el pensamiento religioso, en gran parte asentado todavía sobre el dogmatismo y teocentrismo constitutivo proveniente de los sistemas escolásticos y del neotomismo transcendental centroeuropeo.

Al mismo tiempo, es necesario también que los grupos religiosos aprendan a presentar una exposición bien construida de los argumentos racionales que justifican críticamente su comportamiento. He dicho que es posible construir una hipótesis religiosa sobre el enigma último de la realidad. Pero el que esta hipótesis sea construible debe ser «argumentado»; no toda hipótesis es en principio defendible, sino aquellas que cuentan a su favor con una argumentación construible correctamente. Estos argumentos deben ser «audibles» por el estado actual de la investigación científica y filosófica y por el «espíritu» general de la cultura de nuestro tiempo. No basta con repetir esquemas del pasado y escolásticas clásicas o renovadas. Hay que tratar de hablar como hoy se puede hablar.

En otras palabras, pertenece a los grupos religiosos la iniciativa de mostrar que su comportamiento religioso es «responsable» ante la razón crítica. No hay que pensar que sean los grupos arreligiosos los que tengan que hacer este trabajo. Curiosamente, se observa con frecuencia en grupos religiosos la tendencia a echar a otros la culpa de la crisis de la religión en la cultura contemporánea; los «malos» son los que promueven una cultura arreligiosa. Yo pienso que los grupos arreligiosos tienen derecho a expresarse arreligiosamente; la descristianización se produce principalmente no tanto por lo que «otros» hacen o dejan de hacer, cuanto por lo que los grupos religiosos no hacen o no saben hacer y decir.

Seguidamente, voy a resumir a grandes rasgos el estado de la crítica negativa

de la religión y los principales sistemas de argumentación que hoy tienden a justificar el sentido de los comportamientos religiosos. Para concluir me referiré también sumariamente a mi punto de vista sobre la cuestión.

1. *El discurso de la crítica de la religión en la cultura moderna*

La posición de la crítica de la religión puede resumirse sencillamente: dado lo que el hombre es, sus intereses y las motivaciones que orientan su comportamiento, no tiene justificación ni sentido el comportamiento religioso. Moralmente el hombre no puede ser religioso; la religiosidad es una manifestación inhumana del comportamiento producida por estados carenciales o inmaduros de la existencia humana.

Esta posición supone, pues, una teoría del interés y de la motivación comportamental del ser humano.

El hombre es un ser en el mundo que se orienta por un interés básico y fundamental, el *interés por la vida*. Pero la plenitud vital se consigue realizándola ante los condicionamientos del mundo real entre nosotros. Ahora bien, el contenido, circunstancias y posibilidades abiertas por el mundo real para la vida, deben ser discernidas por el conocimiento orientado por la razón. De ahí que el interés por la vida se traduzca básicamente por el *interés racional-emancipativo*: el conocimiento del mundo debe alumbrar las posibilidades reales de existencia y emancipar así la vida humana de servidumbres tales como la ignorancia, la superstición, el error, etc. Pero el interés por la vida se traduce en dos intereses derivados complementarios: el *interés técnico-instrumental o de dominio del mundo* que tendería a una última superación de la muerte y el *interés comunicativo* que tiende a la vida y al dominio de lo real en comunión comunicativa de existencia con todos los seres personales. El hombre, orientado por el conocimiento y por la razón, conduce su vida o la «motiva» hacia donde puede encontrarse una realización más plena y adecuada de sus intereses, que no son otra cosa que la plenitud de la vida en el dominio del mundo y en la comunión interhumana¹.

Pues bien, la crítica de la religión afirma que según esta estructura de valores-intereses-motivaciones no tiene justificación ni sentido el comportamiento religioso. Esta afirmación se fundamenta en tres resultados analíticos de la razón crítica en la ciencia y en la filosofía: la crítica científico-filosófica, la crítica humanística y la crítica de la «teoría de la alienación».

Crítica científico-filosófica. Es un hecho que estamos en el mundo y eso que se denomina Dios no es una realidad de experiencia inmediata. A Dios no lo vemos. Por consiguiente, si se piensa que existe, hay que argumentar su

¹ Entiendo que es acertado el esquema con que J. Habermas ha organizado la estructura de los intereses humanos. Cfr. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968; E. MENENDEZ UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid 1978.

existencia. Es decir, hay que mostrar que alguna realidad de experiencia inmediata nos fundamenta el pensar que Dios existe. Sin embargo, el hecho es, para la crítica de la religión, que no existe ninguna realidad de experiencia inmediata, sometible al análisis crítico-racional de la ciencia y de la filosofía, que justifique pensar que es real y existente lo que llamamos Dios. Por consiguiente, ni el Universo en su conjunto, ni el hombre, ni los seres vivos en general, ni ninguna de las realidades existentes que observamos, dan pie para que pensemos que existe realmente Dios.

Es verdad que la razón crítica en la ciencia y en la filosofía podrían equivocarse. Podría ser que el conocimiento ordinario, e incluso el profundo, conocieran aspectos de la realidad que se escapan a la razón crítica. Pero esto es una suposición; además, el conocimiento ordinario y profundo podrían también equivocarse. Lo más sensato es pensar que si la razón crítica no encuentra fundamento para argumentar la existencia de Dios, este «fundamento» tampoco es hallado por el conocimiento ordinario y profundo. No existen experiencias que, en verdad, se constituyan en indicios de la existencia de Dios. Por ello, el comportamiento humano más coherente es someterse a lo que honestamente puede decir la razón crítica sobre la realidad. La moralidad humana consiste en someterse a los dictámenes de la razón crítica y comportarse arreligiosamente.

Crítica humanística. No solamente es que no hay razones objetivas que permitan introducir en el lenguaje humano la palabra «Dios» con la pretensión de designar algo realmente existente. Además es que esa realidad, de existir, entorpecería que el hombre realizara sus intereses verdaderamente humanos. El conocimiento racional orientador hacia la consecución de la vida no presenta la realidad Dios como una posible realidad con la que hubiera que contar (no hay fundamento para pensar que exista); además ese Dios, de existir, impediría la realización de los intereses humanos y actuaría negativamente sobre ellos. La existencia de Dios no interesa al hombre.

Si Dios existiera, el hombre perdería su experiencia de libertad y estaría sometido a una voluntad legisladora externa. No sería creador y libre en su dominio del mundo. Las religiones han sido siempre históricamente un poder oscurantista que ha oprimido las conciencias con la sombra amenazante de un poder trascendente divino y una moral llena de prescripciones negativas. El hombre religioso pierde la experiencia y el gozo de vivir una vida creadora, personalista y verdaderamente autónoma. A esto se añade que, si pensamos en una dimensión social, la idea de Dios y de la religión han sido también una fuerza represora del avance progresista hacia la perfección socio-político-económica. Por todo ello, no interesaría al hombre que se pudiera pensar que Dios existiera y se tuviera que contar con su posible existencia para orientar la realización de los intereses vitales personales y colectivos.

Crítica de la «teoría de la alienación». Si no existe fundamento objetivo analizable por la razón crítica ni interés humano (ni personal ni colectivo) para pensar que Dios existe, entonces la creencia en Dios debe haberse producido

obviamente por un doble error: un error teórico o crítico-racional y un error humanístico o existencial. Ahora bien, ¿por qué los hombres han insistido constantemente en la historia y en la actualidad en cometer este error? En otras palabras, ¿cuáles son las causas del comportamiento religioso sin tener fundamento crítico-racional ni interés humanístico para ello? La crítica de la religión debía responder estas preguntas, pues de lo contrario el hecho de las religiones históricas podría contradecir su crítica científico-filosófica y humanística. Esta respuesta es la que constituye las llamadas «teorías de la alienación».

Hay que encontrar, pues, las causas que han producido la alienación, es decir, la salida del hombre de su auténtica verdad de ser en el mundo y su encaminamiento existencial hacia un comportamiento deshumanizador. Estas causas son de diversa índole y se complementan unas con otras. Son causas de carácter existencial (el hombre es un ser necesitado y pobre que se interesa por la ilusión de que existe un Dios que le salva), psicológico (Dios libera también de las angustias e insuficiencias afectivas), lógico-lingüístico (fallos lógico-lingüísticos que producen un incorrecto lenguaje sobre Dios) y sociales (la religión interesa a determinados grupos sociales porque les es útil en función de sus intereses).

La crítica de la religión explica, pues, que no hay fundamento racional ni interés humano en pensar que Dios exista; pero explica también las causas que hacen comprensible la insistencia histórica en cometer ese doble error teórico y existencial. A esta estructura crítica hay que hacerle una observación: toda ella depende de la crítica científico-filosófica y las otras dos son un complemento de ésta. En el marco de este esquema crítico se mueven los principales sistemas de crítica de la religión en el pensamiento contemporáneo.

1.1. Crítica marxista

La crítica marxista clásica a la religión tiene diversos aspectos de sobra conocidos. Su base es la crítica científico-filosófica que toma la forma del *principio de inmanencia*, conforme al estado de la filosofía materialista de los siglos XVIII-XIX. No hay, pues, fundamento accesible a la razón crítica para hablar de Dios; la razón nos impone la existencia de un sistema material que llamamos naturaleza, totalmente inmanente y con una existencia eterna e indestructible. La literatura científico-filosófica para probar este principio es actualmente la base de la propaganda atea en la URSS y en el adoctrinamiento de los partidos comunistas dogmáticos. La *crítica prometeica* es también fundamental: Dios y el hombre están en contradicción intrínseca. El hombre es para el hombre el supremo valor, es la *causa sui* y la dependencia de «otro» sería vista como insoportable servidumbre. Marx se refiere ya en la *Disertación* de 1841, en tonos feuerbachianos, a la imagen de Prometeo y proclama su odio a los dioses. Ahora bien, ¿por qué son los hombres religiosos? Marx responde con la teoría de la alienación (*Entfremdungstheorie*), inspirada en la antropología proyect-

tiva de Feuerbach y en el análisis de la *conciencia desventurada* en el capítulo cuarto de la Fenomenología hegeliana. El hombre es un ser indigente, necesitado, que proyecta la imagen ideal de sí mismo en el concepto de Dios, procediendo a una personificación de las fuerzas naturales, y evadiéndose de la realidad en la esperanza de una salvación divina. Por ello, la religión es el opio del pueblo. Además, la religión existe porque ciertas clases sociales explotadoras se han esforzado en que exista porque servía a sus intereses deshonestos de dominio. Es la teoría de la base-sobreestructura (*Basis-Uberbau*). La religión es una sobreestructura ideológica que sirve a los intereses de las clases superiores. Por ello ha sido apoyada con medios y por ello ha cumplido una función social reaccionaria, tal como Marx creyó ver en el apoyo eclesástico a los estados del *Ancien Régime*. Para el marxismo, en definitiva, la religión desaparecerá al desaparecer las causas que la producen: al desaparecer la pobreza y al producirse la emancipación racional y socio-político-económica de la sociedad².

1.2. Crítica psicoanalítica

Freud partió de una concepción positivista del progreso científico, al estilo de los tres estadios predicados en el catecismo positivista de A. Comte. La realidad de Dios no es pensable por la razón crítica en la ciencia y en la filosofía. Parte, pues, de la *crítica científico-filosófica*, que establece como fundamento. La psicología le permitirá aportar observaciones sobre el proceso que, insistentemente, conduce a los hombres a la religión. En diferentes momentos de su vida formuló Freud diversas perspectivas críticas sobre la religión. La religión como neurosis colectiva universal es una forma de huir de las angustias infantiles, rehuendo la neurosis individual en la referencia protectora a un Padre Supremo (*erhohter Vater*). Freud investigó también el origen de las religiones por medio del análisis del «complejo del padre» y del «complejo de culpa». Los sentimientos infantiles de *ambivalencia ante el padre* (identificación y rebelión) llevarían al deseo edípico de muerte del padre que produciría el complejo de culpa compensado en el culto totémico y en el sentimiento religioso de someti-

² El fundamento de la arquitectura de la crítica marxista a la religión sigue siendo la crítica científico-filosófica. En los tratados actuales de filosofía marxista en la URSS se considera, siguiendo a Lenin en el tratado *Materialismo y empiriocriticismo*, materialismo y materia como términos filosóficos para designar la «realidad objetiva», a la que debe atribuirse la absolutez, la suficiencia, la eternidad, la indestructibilidad, la infinitud, etc. Aunque algunos de los términos comúnmente utilizados por el marxismo sean epistemológicamente cuestionables (vg. el término infinitud aplicado a la materia o realidad objetiva), cabe admitir que la realidad deba ser últimamente suficiente y absoluta. Pero el problema de la razón consiste en discernir cuáles son los contenidos últimos que constituyen esa absolutez; para pensar que la absolutez última de la realidad se resuelve en Dios. Sin embargo, la filosofía marxista realiza un salto lírico argumentativo al pasar, sin más, desde la atribución de la absolutez a la realidad objetiva a la identificación de ésta con la materia entendida como partículas. En los tratados marxistas la crítica y negación de la religión está ya decidida en este salto.

miento en general. En el marco de esta expiación por el complejo de culpa interpretaría Freud el sentido religioso del sacrificio de Cristo. Sin embargo, la síntesis de la crítica freudiana a la religión se encuentra en la teoría de la *religión como ilusión*. La religión se entiende aquí en el marco de su teoría de los sueños; el deseo humano es la fuerza conformativa de los sueños, tal como se ve en la estructura del psiquismo infantil. La idea de Dios es una indisciplina del pensamiento individual hacia sus deseos. El Super-yo divino que nos ampara y nos salva nos hace vivir en la esperanza ilusoria de una liberación de nuestra angustia humana y nuestra frustración afectiva. Sin embargo, no es humano vivir como niños según el «principio del placer» (creyendo ilusoriamente que la realidad es tal como nos sería más gratificante), sino ateniéndonos al «principio de realidad» (la realidad tal como honestamente puede ser entendida por nuestra razón crítica)³.

1.3. Crítica positivista y del racionalismo crítico

El positivismo es una teoría sobre cómo y qué podemos conocer mediante una ordenación rigurosa de los contenidos de experiencia. Sabemos que esta teoría, tal como de hecho fue construida (con mayor o menor acierto y no queremos decir aquí precisamente que fuera acertada), redundó en una crítica rigurosa de los conocimientos metafísicos en general y religiosos en particular.

Ya desde los planteamientos «fenomenalistas» iniciales de A. Comte y los primeros positivistas decimonónicos, la ciencia, expresión suprema del conocimiento organizado, trata de explicar los fenómenos (lo que vemos) y esta explicación se consigue siempre por referencia a otros fenómenos (otras cosas que vemos); así, lo que vemos se explica siempre por lo que vemos. En otras palabras, los fenómenos forman un sistema explicativo cerrado, sin referencias metafísicas. Dios y la religión, en este contexto, no son conceptos cognitivamente significativos: no pueden retrotraerse a sus fundamentos de experiencia expresados en lo que el Wienerkreis llamará los «enunciados protocolarios». Lo metafísico y religioso no es conocimiento, sino «expresión» de sentimientos, vivencias, actitudes humanas indefinibles. La filosofía analítica derivada del Círculo de Viena tratará de poner de manifiesto los fallos «lingüísticos» y «lógicos» que han producido que expresiones del sentimiento hayan llegado a confundirse con enunciados cognitivos. Por todo ello, algunos pensadores cristianos inclinados a «ponerse en órbita» al amparo de posibles misiles enemigos se han apresurado en conceder que las religiones hacen enunciados que no tienen la pretensión de presentar contenidos «cognitivos».

³ Cfr. J. SCHARFENBERG, *Sigmund Freud und seine Religions Kritik*, Göttingen 1968; S. FREUD, *El porvenir de las religiones*, en Obras Completas, vol. XIV, Madrid 1930. La crítica de Freud es exclusivamente una aportación a la parte psicológica de la «teoría de la alienación»; lógicamente da por supuesta, con carácter fundamental, la crítica científico-filosófica, conforme a los presupuestos positivistas.

El racionalismo crítico de origen popperiano cuenta en Hans Albert con el principal analítico de la estructura lógica de los comportamientos religiosos. El racionalismo crítico es, en principio, más respetuoso con la posibilidad de afirmaciones metafísicas y religiosas. Pero no transige con modos de entender la religiosidad si se salen voluntariamente de las exigencias mínimas del racionalismo crítico. Este es el sentido de las críticas recientes de Albert a teólogos como G. Ebeling o H. Küng⁴.

1.4. Crítica vitalista y existencialista

Se origina en el movimiento vitalista del siglo XIX y alcanza su expresión paradigmática en Nietzsche. El vitalismo reclama la importancia primordial de la experiencia instintiva de la vida frente al imperio de la razón. Dios y lo religioso son peor aún que la razón y hunden al hombre en un mundo nebuloso y oscurantista de sentimientos transcendentales, represiones y obligaciones morales, que cortan de raíz la experiencia gozosa y plena de la vida. Por ello, Dios no interesa al hombre y, si existiera, habría que «matarlo» o, al menos, «olvidarlo» por todos los medios.

En los movimientos existencialistas, surgidos en parte en la tradición establecida por los vitalismos decimonónicos, la idea de Dios es también esencialmente incompatible con el análisis humano de su propia existencia. El abandono, la soledad, la angustia, el dolor, el mal, la indignidad humana en general son incompatibles con la idea de Dios. Camus expresó en el contexto literario con fuerza el alcance de este rechazo existencialista de Dios⁵.

1.5. La crítica teológica de la religión

Puede parecer una paradoja que hablemos de crítica «teológica» de la religión; es el mismo contrasentido que se intuye, por ejemplo, ante otra expresión no menos chocante, la del «ateísmo cristiano». Esta manera de pensar

⁴ El positivismo y el racionalismo crítico no son propiamente ateos, sino agnósticos. Pero su crítica de la religión consiste en negar que pueda construirse algún argumento con carácter referencial a la realidad metafísica de Dios. Por ello el lenguaje religioso no es significativo (retrotraible a fundamentos de experiencia). El hombre queda encerrado en contextos de sentido y referencias puramente fenoménicas e inmediatas. Cfr. HANS ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968; J. MONSERRAT, *Hans Albert y el fecundo humanismo de su racionalismo crítico*, en *Pensamiento* 31 (1975) 363-368.

⁵ La crítica vitalista es quizá la que más proyección tiene en medios de cultura de masas como cine, literatura, televisión, etc. La juventud precinde con frecuencia del comportamiento religioso porque lo vive (aunque sea por condicionamientos equivocados) como factor inhibitorio de una experiencia alegre y gozosa del comportamiento. En la crítica de corte existencialista, tal como puede verse en la hermenéutica heideggeriana, priva el análisis del abandono y vacío de Dios en los condicionamientos inmediatos.

ha sido defendida por teólogos, es decir, se presenta como conclusión de un discurso teológico, y por ello la llamamos «crítica teológica» de la religión. En ella se integran una larga serie de autores que van desde los racionalismos teológicos del siglo XVIII (Kant y Hegel, por ejemplo), hasta las teologías que modernamente se denominan «radical», de la «muerte de Dios», de la «secularización», etc.⁶

La intuición global de estos pensadores es fácil de entender. Parten de dos premisas. La primera es que en el mundo contemporáneo la religión no tiene fundamento teórico, ni aceptación social (la sociedad tiende a imponer progresivamente comportamientos arreligiosos)⁷. La segunda es que en tal situación comportarse religiosamente es un ir «contracorriente» que puede entenderse como un echar en cara a los demás que su comportamiento arreligioso es incorrecto e inhumano; así la religiosidad podría convertirse en una «absurdización» práctica del mundo real. De estas dos premisas se saca una conclusión: luego si confiamos en un posible Dios que ha creado un mundo en que no es posible ser religioso, la única manera de confiar en Dios y ser «honestos» para con El es tener la valentía de vivir sin religión, arreligiosamente. Surge así ese residual «vivir sin Dios con Dios en el mundo arreligioso» que constituiría la esencia de la religiosidad secular.

2. La racionalidad crítica en el discurso religioso del Cristianismo

Parece claro, a mi entender, que las críticas de la religión que acabamos de exponer representan lo que continuamente tenemos ocasión de observar en nuestra cultura de masas y en la sociedad que nos rodea. Estas críticas se han formulado en contextos científico-filosóficos, pero actualmente han trascendido a la cultura de masas. Mucha gente intuye lo que significan la crítica científico-filosófica y teórico-científica, o la crítica vitalista y existencialista, o la psicoanalítica, o la marxista. Por ello, muchas personas se sienten justificadas moralmente al prescindir de Dios e incluso parecen encontrar en esta actitud un fundamento «religioso». Es como si aplicaran el discurso de la crítica teológica de la religión, al que antes hacía referencia.

La situación no parece tener vuelta de hoja: en una sociedad crítica e ilustrada como la nuestra, en la medida en que se vaya tomando conciencia de

⁶ Hace una década estuvieron muy de moda una serie de teólogos como Robinson, Cox, Altizer, etc., en torno a los cuales aparecieron las denominaciones de «teología radical», de la «muerte de Dios», de la «secularización», etc. Hoy no se habla tanto de ellos, pero en mi opinión han expresado teológicamente una actitud ante lo religioso de extraordinaria importancia porque describe lo que efectivamente pasa en muchísima gente actual en estados habituales de indiferencia religiosa.

⁷ Advértase que el que muchos teólogos hayan llegado a conceder lo que se concede en esta primera premisa, es una medida del grado en que la crítica científico-filosófica ha llegado a influir en nuestra sociedad y el grado de desmoralización producido en círculos religiosos por la moderna crítica de la religión y por la incredulidad en general propia de las sociedades desarrolladas.

que la crítica de la religión está bien construida y no tiene alternativa defendible crítico-racionalmente, irá creciendo progresivamente y de manera inexorable el comportamiento arreligioso y las formas seculares de la cultura.

¿Existe una alternativa a esta situación para muchos irreversible? Parece que la única alternativa debería consistir en mostrar, mediante un discurso crítico-racional alternativo, que las cosas no son como dice la crítica de la religión y que el comportamiento cristiano y religioso son, en efecto, «responsables» ante la razón crítica. Esto es lo que han pretendido y siguen pretendiendo algunos «discursos» que se ofrecen en el mercado del pensamiento cristiano; algunos son discursos ya clásicos que perviven y otros discursos modernamente contruidos por autores punteros. Seguidamente voy a referirme esquemáticamente a los principales «discursos» de que disponemos hoy para mostrar la viabilidad crítico-racionalmente «responsable» del comportamiento religioso en el Cristianismo. Otros muchos discursos que podríamos mencionar quedarían reducidos a alguno de los modelos que vamos a proponer, o a su combinación.

2.1. El discurso de la teología fundamental católica clásica

Su base antropológica está constituida por los sistemas de pensamiento escolástico clásico, bien el sistema tomista clásico, bien el sistema de Suárez. Según estos sistemas, el hombre puede probar la existencia de Dios con certeza metafísica o absoluta por medio del análisis racional de la constitución ontológica de los seres reales. Sabiendo ya que Dios existe se trata entonces de encontrar los «signos de credibilidad», aquellas razones que hagan creíble que el Dios real, que ya se sabe que existe, se haya manifestado o revelado en el Cristianismo, es decir, en la persona de Cristo. Estos «signos de credibilidad» se reducían a tres: los milagros, las profecías y la perfección intrínseca de la doctrina cristiana. La «fe» en Cristo tenía, por consiguiente, un fundamento racional suficiente, aunque no tan riguroso como el de la misma existencia de Dios⁸.

En mi opinión los problemas de esta manera de pensar dependen de la naturaleza misma de los sistemas escolásticos. Se forman desde los planteamientos de Platón y de Aristóteles, asumen esencialmente su «dualismo» característico, y no es muy difícil intuir que, aunque esos autores sean «genios» de la filosofía, después de veinte siglos y más de pensamiento, no pueden proponerse hoy como la base de nuestra visión del hombre y del Universo. La escolástica es hoy difícilmente admisible en su forma platónico-aristotélica; eso

⁸ Como exposiciones clásicas de este punto de vista pueden verse los libros de la BAC, o con una mayor modernidad: A. LANG, *Teología Fundamental*, 2 vols., Madrid 1970; GUY DE BROGLIE, *Los signos de credibilidad cristiana*, Andorra 1965.

no es óbice para que, sobre todo en Suárez, no se encuentren muchas perspectivas hoy asumibles. Por otra parte, un análisis de los signos de credibilidad fundado en los milagros y profecías ha sido hoy vaciado de fuerza por el estado actual de las investigaciones histórico-críticas sobre el Antiguo y Nuevo Testamento. No creo necesario insistir en ello⁹.

2.2. El discurso del neotomismo trascendental

La escolástica tradicional, tomista clásica y suarista, se transformó en los años cincuenta en neotomismo trascendental, al fructificar ampliamente la influencia de obras anteriores de J. Maréchal y K. Rahner. Desde entonces esta manera de pensar fue ganando terreno, principalmente en Centroeuropa y en países como el nuestro que vivimos de su influencia. A su vez, el pensamiento marechaliano había recibido la influencia del vitalismo cristiano de M. Blondel.

La argumentación básica de esta escuela es una aplicación del método de análisis trascendental de Kant: deducción de las condiciones apriori y aposteriori que posibilitan el conocimiento humano. Este se presenta de tal modo que hay que suponer que el hombre se encuentra apriori-transcendentalmente abierto a la realidad de un Ser Absoluto (Esse Illimitatum) que debe pensarse como actualmente existente y a la que hay que conceder la condición de un ser personal divino. El hombre no puede funcionar cognitivamente sin presuponer co-afirmada en todo conocimiento la realidad trascendente de Dios. El neotomismo se ha ampliado también en su análisis trascendental. Ya no es solamente el conocimiento lo que exige co-afirmar a Dios: la acción al estilo blondeliano, o la moralidad en la tradición kantiana, o el diálogo interpersonal de la filosofía personalista, entre otros hechos antropológicos, exigen también la afirmación apriori-transcendental condicionante de la existencia de Dios.

A mi modo de entender el neotomismo trascendental depende de dos filosofías que no son hoy fáciles de admitir: el kantismo y su mundo de los absolutos apriorismos ha sido sustituido en la epistemología moderna por una

⁹ La base del platonismo-aristotelismo es el dualismo que en Aristóteles toma la forma de hilemorfismo. La teoría de partículas nos muestra que la materia está formada por elementos materiales que no sabemos a ciencia cierta qué son, organizados en estructuras convergentes por ciertas leyes. Las leyes y estructuras no son una realidad distinta de la materia y no permiten hablar de dualismos en el sentido clásico. La explicación del psiquismo se hace hoy por medio de los resultados de la investigación neurológica y de la teoría de la evolución, en el marco de la teoría emergentista, muy alejada de los planteamientos escolásticos. La escolástica, además, tenía una imagen esencialista del Universo, que ha sido sustituida actualmente por una imagen estructural, evolutiva, sistémica, que obliga a pensar en una dimensión de conjunto, aplicando categorías nuevas que han perfeccionado considerablemente lo que era la imagen clásico-escolástica del mundo. Todo esto, entre otras muchas cosas, nos hace ver que —aun admitiendo los logros incuestionables de la filosofía griega y de su asimilación escolástica— no podemos hoy reducirnos a ellas, sin más. Por ello, el repensamiento actual del Cristianismo y la justificación del comportamiento religioso deberá atender primordialmente al marco conceptual que es propio de nuestra cultura desarrollada.

idea «aposteriórica» del origen de las funciones de la conciencia, aunque conciliada con la aceptación de la transmisión hereditaria de ciertas programaciones de las especies (lo apriori para el sujeto no es apriori para la especie); por otra parte el tomismo tiene en su herencia una serie de conceptos «dualistas» (véase, por ejemplo, el concepto de materia en Rahner) que hoy no son fáciles de defender. Además, la descripción del hombre en el neotomismo transcendental es tan radicalmente teocéntrica y funda una religiosidad tan esencialmente constitutiva, que la presenta como una quasi-necesidad funcional del hombre, no solamente difícil de justificar crítico-racionalmente sino totalmente alejada de lo que hoy es nuestra experiencia socio-cultural¹⁰.

2.3. El discurso apologético de Teilhard de Chardin

Teilhard fue también, y para algunos continúa siendo, el modelo apologético que dignifique la religiosidad y el Cristianismo ante la razón crítica. Ya conocemos todos el esquema de su pensamiento. Una fenomenología del fenómeno humano en el marco del fenómeno cósmico y evolutivo muestra un proceso ascendente de perfección hacia ampliación de la conciencia, según la ley de complejidad-conciencia. Este proceso ascendente culmina en la socialización a nivel planetario, pero parece apuntar hacia una plenitud o pléroma, hacia un punto omega que para poder asumir la energía de la historia debería ser transcendente e inmanente. Este punto omega, será, para Teilhard, Cristo, en quien se unen la inmanencia de su humanidad con la transcendencia de su divinidad. Sabemos que el problema del pensamiento teilhardiano consiste en el valor de la afirmación real de Cristo, si es una opción o una consecuencia lógica argumentable científico-filosóficamente¹¹.

Pienso que difícilmente se puede negar que en la humanidad descubrimos un dinamismo hacia la plenitud que solamente Dios podría cumplir perfectamente. Pero deducir del dinamismo la realidad de Dios, no parece correcto. Hay que ofrecer las razones que permiten pensar que Dios sea real y fundar la apertura humana a una última esperanza de plenitud. El dinamismo no es la razón. La racionalidad crítica de considerar real la existencia de un punto omega divino no

¹⁰ Cfr. K. RAHNER, *Espritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona 1963; K. RAHNER, *El Oyente de la Palabra*, Barcelona 1967; este es el punto de vista más común en las obras de teología actual y en el profesorado formado en ambientes centroeuropeos. Obras tan importantes como el *Lexikon für Theologie und Kirche*, o el *Mysterium Salutis*, o el *Sacramentum Mundi*, responden también generalmente al neotomismo transcendental. Viene a ser hoy la doctrina «establecida», más incluso que los sistemas escolásticos puros que también perduran en no pocos Seminarios e incluso Facultades Eclesiásticas. Algunos autores rahnerianos han pretendido la fusión de estas bases antropológicas con la teología de la liberación: H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentalthologie*, Düsseldorf 1976.

¹¹ Cfr. para una síntesis adecuada del pensamiento de Teilhard: E. RUDEAU, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1964; E. COLOMER, *Hombre y Dios al encuentro*, Barcelona 1964.

ha sido abordada por Teilhard, más allá de la pura descripción de las exigencias mismas del dinamismo. Aquí se puede también aplicar el criterio freudiano. De lo que sería más gratificante para la humanidad, no podemos deducir su existencia: hay que vivir conforme al principio de realidad y no conforme al principio del placer. Hay que esperar no lo que nos pide el deseo, sino lo que la razón crítica nos permite fundamentalmente esperar¹².

2.4. El discurso de la teología evangélica: G. Ebeling y E. Jüngel

La teología protestante está representada por muchos autores que han influido no poco en los pensadores católicos, contribuyendo a eliminar en muchos lo que hubiera sido un mínimo y sano interés por la racionalidad crítica. Como modelo de esta manera de pensar voy a referirme paradigmáticamente a dos autores importantes en la actualidad: G. Ebeling y E. Jüngel.

Para Ebeling, el hombre es un ser en el mundo que advierte racionalmente que éste es una mezcla de ser y no-ser. Por ello, es en sí una realidad contradictoria. El hombre se entiende todo él referido a un Absoluto que no es el mundo y que se constituye en fundamento. El hombre es creatura referida a ese Absoluto que es, en definitiva, Dios. Pero ese Dios, por ser trascendente al mundo, es el absolutamente Otro y no puede atribuírsele con sentido ninguna relación descendente con el mundo y con el hombre. De ahí que el hombre en el mundo deba vivir sin Dios en el mundo, porque no tiene sentido referirse a un ser que entendemos como absolutamente Otro, como aquel del que no podemos pensar una relación descendente hacia nosotros. Por ello, la religión natural es una incoherencia y una debilidad humana, es una idolatría. Sin embargo, la posibilidad de una religiosidad coherente y con sentido, lógicamente fundada, la encontramos en la palabra de Jesús y solamente desde ella es accesible una religiosidad humana. La única posible religiosidad viene de la transmisión oral de esa palabra por la predicación. La palabra de Jesús nos abre la posibilidad de la religiosidad porque nos anuncia que Dios nos ha hecho hijos y hermanos de Jesús, admitiéndonos a participar en la vida trinitaria. Por Jesús sabemos que Dios no es el absolutamente Otro y por ello, porque nos considera hijos, podemos acercarnos confiados. No existe ningún argumento racional que justifique la fe cristiana; no podemos encontrar nada que nos la haga verosímil. Su única fuerza consiste en que es posible, es un conjunto de afirmaciones que no incurre en contradicción y resiste el examen de la razón crítica, ya que ésta no

¹² El evolucionismo teilhardiano no fue aceptado inicialmente por autores tomistas como Rahner por el problema de la consistencia de las formas, según los planteamientos clásicos ya desde Parménides sobre la estabilidad del ser en sí mismo. Sin embargo, a partir del prólogo que Rahner puso a la obra sobre la hominización del jesuita alemán Overhage, se produce una interpretación positiva de la evolución desde el tomismo transcendental, a partir del análisis del problema de la autosuperación del ser posibilitada por el horizonte transcendental del ser sobre el *Esse Illimitatum*.

puede demostrar que lo afirmado por la fe no pueda ser verdadero. Pero la fe cristiana no solamente es posible, sino que nos libera de la angustia de nuestra existencia y nos introduce en un horizonte de esperanza. Por ello, el hombre se acerca a la posibilidad de la fe y se encuentra realizado en ella por la fuerza del Espíritu.

Cómo se puede valorar antropológico-filosóficamente el pensamiento de Ebeling habría que preguntárselo a H. Albert. O quizá también a S. Freud, con el que muestra una sorprendente semejanza. Precisamente, lo que piensa Freud de la religión (que no hay ningún fundamento positivo que la justifique, aunque no podamos demostrar que sea falsa, y que nos interesa porque nos gratifica y nos hace vivir según el principio del placer) parece casi lo mismo que piensa Ebeling (no hay razones para creer, pero es posible y nos libera de nuestra angustia). Por ello, entiendo que existan dudas razonables sobre la viabilidad del sistema de Ebeling para dignificar el comportamiento religioso ante la moderna crítica de la religión en nuestra cultura.

Una posición evangélica muy semejante a la de G. Ebeling presenta también el teólogo alemán E. Jüngel. Después de establecer el principio de que Dios no es necesario para la inteligibilidad del mundo y de calificar la religión natural como idolatría, analiza Jüngel la historia de la metafísica para poner de manifiesto su crisis, la crisis del teísmo. La metafísica puede refutar al ateísmo, pero no puede argumentar a Dios positivamente. La crisis de hecho de la metafísica era una crisis de derecho. La alternativa que propone Jüngel es la de hablar de Dios como misterio del mundo. Detrás de esta expresión se esconde un planteamiento semejante al de Ebeling y a la tradición evangélica más pura. El encuentro con Dios no está mediado por el mundo, sino por la persona de Jesús. Su palabra me descubre la trinidad, el amor y la filiación divina que se experimentan vivencialmente por la Gracia del Espíritu¹³.

2.5. El discurso de W. Pannenberg

La aportación de Pannenberg al análisis crítico-racional de la teología cristiana es hoy uno de los más importantes y de más amplia influencia. Aun siendo un teólogo evangélico, se mueve más bien dentro de las coordenadas de lo que tendería a ser una teología fundamental católica.

En su obra del año 1973 estudia Pannenberg lo que ha sido la moderna teoría de la ciencia y establece la forma que debería tener la teología para presentarse crítico-racionalmente construida. Debería mostrar que el sistema del mundo —del que el hombre forma parte— permite formular la hipótesis de la existencia de Dios y que un análisis fundamental-teológico de las diversas religiones

¹³ He estudiado y entiendo a Ebeling por mediación de la obra: P. KNAUER, *Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit G. Ebeling aus katholischer Sicht*, Frankfurt 1969. Véase: E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984.

justifica aceptar que en el Cristianismo se ha producido su revelación. Ahora bien, ¿cómo se consigue esto? Uniendo estos planteamientos de principio a la teología expuesta por Pannenberg en obras anteriores, responderíamos diciendo que para formar una idea sobre la realidad hay que tener en cuenta que ésta es temporalidad e historia; solamente al final se presentará ante el hombre en la totalidad de sus manifestaciones y contenidos. Sin tener en cuenta esa totalidad, difícilmente se puede exponer un juicio sobre ella. Ahora bien, Cristo nos permite abarcar anticipadamente la totalidad de la realidad porque El es una anticipación del sentido de la historia, de su final y de su culminación escatológica. En Cristo encuentra el hombre una respuesta total a sus inquietudes más íntimas de liberación y ésta es la fuerza que conduce a la fe. Ya en la apocalíptica judía llega a su máxima expresión bíblica el ansia de liberación que constituye también la esencia del hombre actual. La Resurrección de Cristo es el signo de la respuesta salvadora de Dios a estas inquietudes y este deseo de salvación conduce existencialmente a la fe. Las investigaciones histórico-críticas de Pannenberg establecen, además, la seguridad con que podemos hablar del hecho salvador de la Resurrección como realmente acontecido.

Aparte de sus muchos aciertos, una reconstrucción del pensamiento de Pannenberg desde el punto de vista estrictamente crítico-racional, filosófico, nos muestra que sus afirmaciones aparecen en muchos casos meramente enunciadas, sin un discurso suficiente que muestre su fundamento en conformidad con la verdadera complejidad científico-filosófica que suponen. Así, por ejemplo, nos afirma que el mundo aparece como contingente y Dios como el ser necesario. Yo estoy personalmente de acuerdo con esta afirmación. Pero me pregunto, ¿por qué? ¿Cuál es el fundamento crítico-racional de que lo consideremos contingente? El discurso filosófico correspondiente apenas nos es ofrecido por Pannenberg en el marco de la compleja reflexión científico-filosófica que supone. Además, la hermenéutica del Cristianismo, centrada en el hecho de la Resurrección, haciendo tanta fuerza en los análisis histórico-críticos que muestran el hecho de la Resurrección, aun tocando aspectos antropológicos importantes, no acaba de estar, en mi opinión, completamente lograda. La hermenéutica de la muerte de Cristo apenas tiene un lugar de importancia en la concepción de Pannenberg¹⁴.

2.6. El discurso de H. Küng

H. Küng es un teólogo que vende libros como rosquillas y sus obras suelen verse en la cabecera de muchos cristianos. No hay dudas sobre su amplia influencia y su libro sobre la existencia de Dios puede servirnos para ver qué es

¹⁴ Cfr. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973; W. PANNENBERG, *Revelación como historia*, Salamanca 1977.

lo que piensa un teólogo actual de prestigio al enfrentarse a un problema de moda: el examen del Cristianismo por la razón crítica, científico-filosófica.

La casi totalidad de la obra está dedicada a resumir el punto de vista de las principales críticas de la religión. Cuando entra en la parte sistemática, el lector —al menos pasó en mi caso— tiene altamente excitado el apetito por saber, en definitiva, si hay un fundamento crítico-racional al comportamiento religioso y en qué consiste con precisión. Seleccionando aquellas páginas dispersas que nos permiten reconstruir el esquema de su razonamiento, podríamos esquematizarlo de la siguiente manera.

El hombre está en la realidad que es real, pero es problemática: fundante, pero sin fundamento; sustentante, pero sin soporte; orientadora, pero sin meta en sí misma. El yo personal debe tomar postura ante la realidad. Puede ser de desconfianza o de confianza en su potencialidad plenificadora y dadora de sentido. La vida es una fuerza interna que mueve al hombre a confiar en la plenitud. Ahora bien, si Dios existiera, la realidad sería verdaderamente fundante, sustentante y orientadora; la vida humana encontraría una plenitud última y un sentido definitivo. Pero, ¿existe Dios? Afirmarlo, para Küng no es una prueba o demostración de la razón, no es un postulado moral (Kant), no es un testimonio aceptado de la Biblia. ¿Cómo se afirma, pues, a Dios? Puede ser negado y esto es el ateísmo, que conduce a la desconfianza ante la realidad y al absurdo vital. Pero Dios puede ser también admitido con el fundamento de una confianza basada en la realidad: solamente Dios haría reales las expectativas de la confianza humana en la realidad y les daría satisfacción. La racionalidad crítica del comportamiento religioso y de la apertura a Dios como real parecen fundarse, pues, en la exigencia de la fuerza vital que mueve a confiar en la realidad y a considerar existente lo único que hace posible las expectativas de la confianza¹⁵.

La verdad es que, después de tanto analizar la crítica de la religión, la simplicidad con que se presenta el análisis de Küng, siembra la duda sobre si se habrá entendido correctamente. Pero así parece ser. El hombre tiende a la plenitud y esta plenitud se encuentra en Dios; por ello tiende a confiar en su existencia y no es racional cerrarse a este impulso de la misma vida. Conociendo un poco lo que ha sido la crítica de la religión en el mundo moderno y el espíritu de la sociedad ilustrada en que nos movemos, cabe intuir de principio que el análisis de Küng causará muy poco impacto. Esta es precisamente la religión que ha pretendido rechazar la crítica moderna. El voluntarismo de pensar el mundo a medida de los impulsos humanos. Freud respondería lapidariamente que no hay que vivir según el principio del placer, sino según el principio de realidad. La fiereza con que H. Albert se ha lanzado sobre el libro de Küng haciéndolo presa de su análisis parece indicar que, en efecto, llega a unas conclusiones al menos sorprendentes para el rigor de la razón crítica moderna.

¹⁵ Cfr. H. KUNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1979.

2.7. El discurso de X. Zubiri

La importancia de la reciente publicación de Zubiri sobre el problema de Dios puede inducir a pensar que en ella se encuentran aportaciones decisivas al problema crítico-racional de la existencia de Dios. Sin embargo, no es así porque la obra de Zubiri debe ser entendida como una ontología descriptiva del hecho de la experiencia religiosa.

El problema de Dios se presenta para Zubiri en la dinámica de religación humana a la realidad última, posibilitante, impelente. El hombre queda necesariamente inmerso en el problema de la realidad-fundamento. Toda realidad es real pero con un plus de realidad que la refiere a una realidad-fundamento que se constituye en el enigma esencial de la vida ante el que hay que tomar postura. El hombre como ser personal desearía que esa realidad fundamento fuera un ser personal, al que entonces verdaderamente podría quedar religado personalmente como realidad última, posibilitante e impelente. Ahora bien, ¿existe esa realidad-fundamento entendida como Dios? Para Zubiri, el teísta es el hombre que descubre que el poder de lo real se funda en la realidad simpliciter que es algo «más» que toda realidad concreta. Es el fundamento de toda cosa real concreta, al igual que fundamento del ser relativamente absoluto del hombre: es la realidad fundamento como realidad absolutamente absoluta y, por lo tanto, viva, inteligente y volente que entendemos como Dios. El agnóstico, el indiferente y el ateo están igualmente enfrentados ante el problema del fundamento de lo real y sus posiciones deben de ser también argumentadas. El único hecho es el de la inmersión existencial del hombre en el problema de la realidad-fundamento. Las posiciones ante este problema son resultado de la libertad personal del hombre¹⁶.

Las cosas son ciertamente así. El teísta es el que coloca en Dios la realidad fundamento en que fácticamente nos encontramos inmersos, al igual que el agnóstico, el indiferente y el ateo lo hacen a su manera. Pero, aparte de describir su posición, ¿cuál es el fundamento de experiencia que crítico-racionalmente analizado permite fundar la posición teísta, agnóstica, indiferente o atea? En este terreno no entra el discurso de Zubiri sobre el hecho religioso. Ahora bien, éste es precisamente el terreno del análisis crítico-racional del comportamiento religioso y la apertura humana hacia Dios.

2.8. El discurso práxico de la teología de la liberación

Para esta teología se trata también, en definitiva, de alcanzar una acreditación o dignificación social del Cristianismo por vía de la praxis liberadora de carácter socio-político-económico. Hasta qué punto esta «acreditación» —este

¹⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984.

hacer «creíble»— por vía práctica constituye un discurso crítico-racional, está por ver; quizá sea otra cosa (algo así como un sucedáneo de la razón crítica), si nos atenemos a la marginación, e incluso rechazo explícito, con que muchos de estos teólogos tratan los aspectos más rigurosamente crítico-racionales del discurso humano que conduce al comportamiento religioso y cristiano.

Es un hecho incuestionable que la fe cristiana mueve a un compromiso por la libertad, la igualdad, la fraternidad, la justicia, por la liberación humana integral, en convergencia con los grandes ideales del humanismo moderno. Es también un hecho que la falta de este compromiso ha llevado a que se considerara a la comunidad religiosa y cristiana como fuerza no humanística y reaccionaria. Por ello, el comportamiento cristiano ha dejado de ser «creíble» para muchos, que han rechazado al menos su inserción externa en grupos religiosos. Es claro que un compromiso liberador serio del Cristianismo, incluido el compromiso socio-político-económico, es una parte importante de la «credibilidad» del comportamiento religioso.

Pero un conocimiento elemental del estado actual de la filosofía social, política, y de la historia, nos hace ver que son muchos los «proyectos» que pretenden proponer el camino más eficaz de liberación socio-político-económica y de realización plena de los ideales e intereses humanos, personales y colectivos. No es posible imponer dogmático-racionalmente uno de estos proyectos, ni justificar que la fe cristiana debe identificarse necesariamente con uno de ellos. De ahí que sea cada cristiano el que, con el ejercicio de su razón crítica natural, deba discernir el proyecto que le parezca más correcto y comprometerse consecuentemente con él. El compromiso socio-político-económico del Cristianismo no será así nunca algo monolítico, sino una pluralidad de opciones que se originarán en la madurez crítica de cada cristiano.

Es verdad que la teoría es muy difícil de aplicar a las situaciones concretas, sobre todo ante la enorme complejidad de las coyunturas históricas. La Iglesia se ha comprometido socio-político-económicamente desde siempre, generalmente en posiciones conservadoras y todavía lo sigue haciendo. En la actualidad, sectores amplios querrían llevarla hacia compromisos institucionales de corte «progresista» (al menos, este nuevo «talante» de muchos cristianos ha tenido la ventaja de pensar en parte la inclinación histórica de la Iglesia al conservadurismo y promover una nueva imagen). Cuando se produce un compromiso «partidista», los grupos cristianos reciben su «recompensa» y son mirados con gran simpatía, por la «derecha» y por la «izquierda» respectivamente. Ambas detectan ámbitos de poder y tienen medios suficientes para «premiar» adecuadamente los servicios. Casi continuamente nos encontramos con situaciones semejantes, si sabemos observar. Sin embargo, más allá de esa simpatía coyuntural, tanto los grupos conservadores como progresistas, han permanecido siendo arreligiosos.

Mucho más que el compromiso liberador de un sacerdote ministro o comisario político, confieso que me impresiona el testimonio de caridad de la Madre

Teresa, por ejemplo. Pero, siendo sinceros, confieso también que lo que más me impresiona actualmente es la capacidad enorme de sacrificio, de fidelidad y fanatismo hasta la muerte como testimonio de vida y de la propia fe, que hoy ofrecen masas enteras de gente en el Irán. Sin embargo, hasta ahora esta impresión no me ha inclinado a considerar que el Islam pueda ser aceptable y la eventualidad de una posible conversión.

Los compromisos liberadores pueden ser una parte importante del testimonio comportamental cristiano; pero tienen siempre un sentido complementario. En el proceso motivacional que conduzca coherentemente hacia el comportamiento religioso y cristiano, existirán siempre unos factores crítico-racionales que difícilmente quedarán reducidos a un discurso práxico admirativo de un compromiso socio-político-económico más o menos heroico, más o menos liberador¹⁷.

3. *Una hermenéutica crítico-racional del Cristianismo desde la pura mundanidad*

Vemos, pues, que sobre la «responsabilidad» del comportamiento religioso y cristiano ante la razón crítica, hay una gama variada de opiniones. Hay quienes consideran la religión «irresponsable» en la crítica negativa de la religión; pero hay quienes la consideran «responsable», pero justifican y argumentan esa responsabilidad de muy distintas maneras. Al menos, esta variedad de opiniones defendidas por personas bien formadas científico-filosóficamente y honestas, debería inclinarnos inicialmente a desterrar dogmatismos ingenuos ante el problema de lo religioso, más propios de la epistemología decimonónica que del criticismo ilustrado de una cultura como la actual. No tendríamos que confundir nuestra inclinación personal a valorar una cierta hipótesis como correcta con el valor dogmático de esa opinión, excluyendo la legitimidad de toda otra hipótesis y considerando como «tontos» o «malos» a los que no piensan como nosotros.

Sin embargo, no pensemos que todos estos modelos y constructos de gabinete sean correctos, igualmente acertados o igualmente desacertados. Algunos se habrán equivocado en su descripción de lo que nos permiten entender crítico-racionalmente las condiciones objetivas de la realidad y no habrán acertado en su explicitación del discurso que los hombres ordinarios, de manera intuitiva y espontánea, hacen del sentido de su vida en el Universo.

¹⁷ Léanse, por ejemplo, a este respecto los artículos *Religion* y *Religiöser Glaube* en: G. KLAUS, M. BOHR, *Marxistisches-leninistisches Wörterbuch der Philosophie*, Hamburg 1972, donde entre otras cosas se nos dice: «El desplazamiento de unas religiones por otras en la historia está unido indisolublemente con los progresos en la cultura material y espiritual de los pueblos, con transformaciones en el orden social al que se adapta el mundo de las representaciones religiosas. En determinados períodos históricos, movimientos sociales y políticos progresivos fueron también portadores de nuevas representaciones religiosas, así como tensiones políticas y sociales de todo tipo produjeron el combate de corrientes religiosas entre sí. Estos hechos sin embargo no cambian absolutamente nada de la esencia de la religión».

Moviéndonos en el terreno de las opiniones, quisiera concluir este artículo refiriéndome a mi modo de ver el problema de la racionalidad crítica del comportamiento religioso. Lo tengo expuesto más ampliamente en otros lugares y no haré sino un esbozo esquemático¹⁸.

Decíamos al comenzar este artículo que la razón crítica busca construir conocimientos o hipótesis sobre la realidad que se presenten ordenada y sistemáticamente fundadas en los hechos. Hablar sobre el mundo según lo que los hechos nos permiten estrictamente afirmar. Pues bien, ¿es el comportamiento religioso y cristiano justificable ante los conocimientos e hipótesis que los condicionamientos objetivos de la realidad nos permiten establecer? Entiendo que esta pregunta se responde afirmativamente. Pero insisto: que el comportamiento religioso sea responsable ante la razón crítica, no quiere decir que sea el único comportamiento responsable. La realidad enigmática ante la cual estamos no permite una única hipótesis de interpretación última que pueda fundar el comportamiento.

Ahora bien, ¿por qué el comportamiento religioso es «responsable» ante la razón crítica? ¿Cuál es la argumentación que legitima como hipótesis viable el comportamiento religioso? Podemos expresarlo en forma sencilla.

El hombre se ve ante la realidad objetiva, en la que se incluye el propio hombre en su autoexperiencia integral, y se pregunta cómo entender su consistencia última. Entiende que el modo de estar objetivamente construido el Universo no permite entender fácilmente la consistencia y suficiencia última del sistema de la realidad en su conjunto. Este enigma problemático del Universo es el que produce la apertura, racionalmente fundada, a una doble hipótesis de consistencia última de la realidad que observamos: el fundamento trascendente de una realidad concebida como Dios o el fundamento inmanente de un sistema puramente mundano, sin Dios. El hombre en el mundo es el que, en definitiva, queda abierto a un Universo problemático que podría ser últimamente Dios o un sistema puramente mundano. El silencio y lejanía de ese Dios, constituidos por la posibilidad real de una hipótesis puramente mundana, se entienden como el posible don del Dios trascendente para la plenitud y personalidad libre del hombre en la historia. Por ello, el hombre religioso es el que en un Universo enigmático que podría ser últimamente Dios, cree en su Amor (voluntad de comunicación al hombre y a la historia) por encima de su ocultamiento, de su lejanía y de su silencio. Este *creer en su Amor por encima de su ocultamiento* es el logos de sentido o *mediación* de toda posible religiosidad natural. Pero todo hombre en el mundo anida en su conciencia dos profundos

¹⁸ Véase: J. MONSERRAT, *Existencia, Mundanidad, Cristianismo. Introducción filosófico-antropológica a la Teología Fundamental*, Madrid 1974; J. MONSERRAT, *Nuestra Fe. Introducción al Cristianismo*, Madrid 1974; J. MONSERRAT, *Epistemología Evolutiva y Teoría de la Ciencia*, Madrid 1984; J. MONSERRAT, *El problema psicofísico. Dualismo, materialismo, emergentismo*, en: *Razón y Fe*, nº 1043 (1985) 40-53; J. MONSERRAT, *Karl R. Popper y la idea de una sociedad crítica*, en: *Razón y Fe*, nº 1058 (1986) 392-403.

interrogantes sobre el sentido último de su vida: si es efectivamente real un Dios oculto que no impone su presencia y si ese Dios oculto tiene verdaderamente una voluntad real de comunicación y liberación del hombre y de la historia. Desde esta experiencia antropológica (enmarcada religioso-existencialmente en torno al problematismo del Dios oculto y el Dios liberador) se realiza la hermenéutica del Cristianismo, donde el hombre encuentra indicios fundados de que en él se ha pronunciado la palabra del Dios de la realidad. En el Misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo entiende el hombre la revelación de que es efectivamente real la voluntad de ocultamiento-anonadamiento de Dios en Cristo (la muerte en la cruz de la Divinidad) y su voluntad futura de liberación del hombre y de la historia (la resurrección). El Misterio de Cristo es así el signo de credibilidad que hace comprender al hombre que en Él se ha producido una intervención del Dios de la realidad (la palabra del Dios de la revelación es la palabra del Dios de la realidad) y han sido respondidos los dos interrogantes esenciales del problematismo religioso del hombre: la incógnita del posible Dios oculto y liberador.

El comportamiento religioso responde así a un análisis crítico-racional. Responde a un análisis racional del problematismo del sistema de realidad que habitamos y que posibilita pensar en la realidad-fundamento de un ser trascendente y personal. El análisis racional que muestra la dificultad de pensar en la realidad de un Dios lejano y en silencio, que no se comunica, se supera por la coherencia admisible de un hipotético *sentido del ocultamiento divino* para la plenitud personal libre del hombre. El análisis racional muestra también que desde la experiencia antropológica humana se detectan indicios de que el Dios real, el Dios oculto y liberador, pueda haberse manifestado en el Cristianismo. En un mundo enigmático, el constructo religioso está racionalmente fundado y abre a los hombres la viabilidad de un comportamiento religioso, en el que ciertamente se abren a un horizonte de máxima esperanza y gratificación hacia el futuro.

Los hombres religiosos, además, y esto lo decimos solamente desde el punto de vista de la fe cristiana, sin pretender que sea filosóficamente argumentable, reciben la apelación interna de la llamada de Dios como Espíritu (lo que se llama en teología católica la Gracia) y establecen entonces un diálogo interno, personal, libre, con el Dios oculto, misterioso, místico, que no desvela su presencia rompiendo su ocultamiento, pero que responde enigmáticamente al diálogo libremente aceptado por el hombre. Esta experiencia de Dios es también el *fundamento experiencial* más importante del comportamiento religioso.

Sin embargo, el que la religiosidad sea una interpretación justificable de la realidad no significa que sea la única crítico-racionalmente construible. El mundo es, en último término, un enigma y el constructo puramente mundano es siempre argumentable. Ahí se instalan evidentemente los hombres no religiosos. Pero su preferencia libre y personal por la pura mundanidad no debe llevarles a la incapacidad de admitir que el hombre religioso ha hecho de su vida

un constructo posible, es decir, en cierta manera también posibilitado por el problematismo de las condiciones objetivas de la realidad que vemos. Si no admite respetuosamente esta viabilidad, el hombre arreligioso cae fácilmente en un dogmatismo ingenuo, que lo coloca ya en un espíritu decimonónico trasnochado para la sociedad crítica e ilustrada moderna.

¿Son las cosas realmente así, tal como acabo de describirlas? Yo creo que sí. No es que piense así porque esta es mi opinión y me gusta defenderla, sino porque me esfuerzo en agudizar el análisis crítico-racional y, con sinceridad, no encontré otra vía más plausible de reconstruir coherentemente el puzzle de la vida y del comportamiento, donde, como vemos, es posible el comportamiento arreligioso, pero también el religioso.

En primer lugar está el tema del hombre. ¿Quién es el hombre? La verdad es que ni atendiendo a los ultimísimos resultados de la investigación científica lo sabemos con certeza. La hipótesis hoy más fundada, en mi opinión naturalmente (pero también para sectores crecientes del pensamiento contemporáneo), para explicar las causas que producen el comportamiento es la hipótesis emergentista; pero caben otras hipótesis, incluso el dualismo. La opinión más fundada y más fácil de defender es decir que el enigma del hombre no puede resolverse fuera del enigma del Universo o sistema de la realidad en su conjunto. ¿Qué es el Universo? ¿Cómo se produce? ¿Qué es la materia? ¿Qué es el mundo físico? Estas y otras preguntas semejantes establecen el marco esencial de problematismo de la razón humana. ¿Cómo encuentra el sistema que habitamos una consistencia, suficiente y estable, como para dar razón suficiente de su propia realidad? Una epistemología estructural, la teoría general de sistemas y el análisis y ponderación estructural de la realidad objetiva permiten establecer hipótesis y suposiciones para responder las preguntas propuestas. La conclusión más fácil de defender es decir que el hombre queda abierto a dos posibles hipótesis de coherencia consistente última de la realidad: Dios y la pura mundanidad. El teísmo o ateísmo dogmático son mucho más difíciles de sostener. La fundamentación del constructo de estas dos hipótesis se realiza por tres vías complementarias: por una epistemología metafísica de corte estructural; por la reflexión científico-filosófica que pondera filosóficamente la imagen científica del mundo actual derivada de los resultados de la microfísica y macrofísica o astrofísica; por la historia del pensamiento que muestra cómo los hombres han captado efectivamente el problematismo de la consistencia enigmática del sistema que vemos y se han abierto al establecimiento de las dos hipótesis señaladas, Dios y la pura mundanidad. Por último, estando ya el hombre abierto a estas dos posibilidades e instalado socio-culturalmente en ellas, el análisis antropológico muestra inequívocamente cómo se plantea el problema del silencio-de-Dios y cómo la posible religiosidad natural está mediada por la admisión del logos del ocultamiento divino. Por ello queda el hombre instalado existencialmente ante el doble problematismo del posible Dios oculto y liberador y desde ahí realiza una hermenéutica precisa del Cristianismo: la de que en

éste ha resonado la voz del Dios de la realidad que nos apela para que efectivamente confiemos en el Dios que se oculta y no impone su presencia (muerte de Cristo), pero que alienta una voluntad última de comunicación y liberación final del hombre y de la historia (Resurrección).

Para concluir, quisiera decir cómo desde este punto de vista hermenéutico del Cristianismo se responde una de las facetas más importantes de la crítica tradicional a la religión: la llamada crítica humanística, que presenta a Dios como contradictorio con los intereses humanos, a Dios como negación de la libertad, autonomía y creatividad humanas.

Si hemos entendido, en efecto, lo anteriormente expuesto, aparece definida la imagen del Dios de la realidad y del Dios de la revelación en quien cree el Cristianismo: es el Dios que no quiere imponer su presencia en la realidad, deja abierta la posibilidad de construir una interpretación puramente mundana del mundo y constituye con ello la plenitud personal libre de los hombres en la historia. El Dios del Cristianismo es el Dios de la libertad que crea seres personales libres y a ellos se dirige. Por consiguiente, el hombre que libre y personalmente se cierra a Dios, tiene abierta la vía de la pura mundanidad y Dios no le será ningún entorpecimiento a su creatividad. El hombre religioso que se abre a Dios lo hace como resultado del ejercicio de su creatividad libre y personal. La religión, desde el interior de un mundo en que la pura mundanidad es posible, es siempre fruto de la libertad humana. Y por ello el Cristianismo es la religión que, en la cultura crítica e ilustrada en que nos movemos, ha tenido la ocasión histórica de superar esquemas interpretativos del pasado y presentar más diáfananamente la esencia humanista de su interpretación del hombre y del Universo.