

¿«RETORNO» DE LA RELIGION EN LA FILOSOFIA ACTUAL?

Oscar Roa Osorio*

Resumen

La *religión* parece ser uno de los temas que marcan la reflexión filosófica contemporánea. Igualmente asistimos a la manifestación de fenómenos que tienen un fondo religioso: son las prácticas orientales como el yoga, taichí, feng shui, pero también las expresiones mediáticas y trágicas del fanatismo y fundamentalismo presentes en los últimos conflictos globales. Este contexto parece indicar que «la religión vuelve a estar de actualidad» (Trías). Filosóficamente constituye la pregunta fundamental que exploraremos aquí: ¿«Retorno» de la religión en la filosofía actual? Se podría decir que el término que mejor podría definir este fenómeno filosófico es el de «retorno»: *retorno* porque se trata de la vuelta de lo reprimido e inhibido durante la modernidad ilustrada, pero también porque constituye una línea propia del pensamiento filosófico actual. En este sentido, podríamos definir esta investigación como un esbozo del *statu quo* de esta vislumbrada vuelta del tema religioso en el pensamiento contemporáneo. Así, pues, ofreceremos una interpretación que parte de la secularización como fenómeno de la Edad Moderna ilustrada que, sin embargo, en el contexto actual de «modernidad en crisis» o «posmoderno» posibilita la *vuelta secularizada* de la religión en la filosofía. En definitiva, esta reflexión concluirá en la

* Oscar Roa Osorio es Magister y Doctor en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela.

Publicaciones: *Tridimensionalidad de la fe cristiana. Comprensión de la fe cristiana según la relación triádica de C. S. Peirce*, en Telmus 5 (2012), *La iglesia como interpretante dentro de una perspectiva triádica de la revelación cristiana según la semiótica de C.S. Peirce*, en Compostellanum 58 (203). *La verdad como aletheia en Martin Heidegger: Del Parágrafo § 44 de Ser y tiempo a De la esencia de la verdad*, en Compostellanum 65 -2(2020). *El retorno de la religión en la filosofía actual como “insoslayable presencia”* en Compostellanum 65 3-4 (2020). *Pensar la religión hoy o la filosofía del límite en Eugenio Trías*, en Compostellanum 67 1-2 (2002). El artículo de Roa Osorio, Oscar A. publicado en este número 29 Especial, corresponde a su tesis doctoral titulada: ¿«Retorno» de la religión en la filosofía actual? La propuesta filosófico-religiosa del pensamiento del límite de Eugenio Trías. rosorio1978@gmail.com. <https://doi.org/10.53766/Filo/2023.29.01>

afirmación de la pregunta inicial, no obstante, su importancia radica en el modo de comprenderlo.

Palabras clave: Retorno de la religión; pensamiento contemporáneo; razón fronteriza.

"RETURN" OF RELIGION IN THE CURRENT PHILOSOPHY?

Oscar Roa Osorio

Abstract

Religion seems to be one of the topics that lay down on contemporary philosophical deliberation. We also attend to the manifestation of phenomena with a religious background: oriental practices such as yoga, tai chi, feng shui, but also the media mass and tragic expressions of fanaticism and fundamentalism that are present in the latest global conflicts. This context seems to indicate that «religion is back in the news» (Trías). Philosophically, it constitutes the main question we will explore here: The «Return» of religion to current philosophy? The term that could best define this philosophical phenomenon is «return». It means the return of what was repressed and inhibited during enlightened modernity, and also because it constitutes a line of an existing philosophical thought. In this sense, we could define this research as an outline of the *status quo* of this glimpsed return of the religious matter to contemporary thinking. Therefore, we will offer an interpretation that starts from secularization as a phenomenon in the enlightened Modern Age that, however, in the current context of «modernity in crisis» or «postmodern» facilitates the *secularized return* of religion into philosophy. In the end, this deliberation will conclude as the assertion of the initial question, although, its importance lies in the way of understanding it.

Keywords: return of religion; contemporary though; boundary of reason.

1. Indicación preliminar: Occidente y «Modernidad en crisis»

Hablar del *retorno de la religión* lleva a plantearnos cuestiones que también parecen ineludibles: ¿Realmente *retorna la religión hoy*? ¿Qué podemos entender por «retorno», «religión» y «hoy»? Estas preguntas básicas llevan a *situar el problema*, ya desde el mismo comienzo, en coordenadas espacio-temporales. Por lo que respecta al *retorno*, evidentemente, representa la gran cuestión de los tres términos de la pregunta y la que marca el ámbito. No obstante, significa preguntar también por la importancia de la religión en el mundo, por la secularización ilustrada y, desde luego, por el pensamiento actual que para algunos tiene el nombre de «posmoderno» o de «segunda Ilustración». Con esta indicación preliminar, el tema del *retorno de la religión* queda situado como producto *occidental* que *retorna* en un tiempo de «modernidad en crisis» y de «posmodernidad» en el sentido «multicéntrico» de la actual configuración del mundo¹. Así contextualizado, la pregunta es: ¿existe un «retorno» de la religión en la filosofía actual?

¹ Recorre en toda esta reflexión una distinción básica entre las definiciones de «modernidad» y «posmodernidad». La «modernidad» se comprende aquí como el espacio-tiempo preponderantemente occidental, quizás más propiamente «eurocétrico», y que se puede situar en el presente en su etapa final (*culminante*) como «modernidad en crisis». Por lo que respecta al término «posmodernidad» representa justamente la situación actual en la que Occidente ya no es ni puede aspirar a ser el «centro del mundo» y asistimos a un espacio-tiempo «policéntrico» o con «muchos centros». De este modo, se podría decir que para Occidente no existe otro horizonte que la «modernidad». En ella tiene su *culminación*. Pero igualmente se puede afirmar que el contexto actual ya no es *moderno en cuanto occidental*, sino *posmoderno*.

La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible. Lejos de ser un factor cultural en retroceso, parece hallarse hoy en primer plano de los asuntos mundiales. Tanto el fenómeno del integrismo islámico, judío o cristiano, como el general interés por las religiones orientales dentro del ámbito occidental, o el despertar de las grandes religiones históricas, desde el hinduismo en todas sus formas hasta el islam (en sus variantes sunitas o chiítas), todo ello es índice de un interés creciente por lo religioso².

Podríamos decir que la cuestión del «retorno de la religión» representa uno de los enfoques más relevantes en la filosofía de muchos pensadores contemporáneos. Hasta se podría afirmar que constituye una de las claves interpretativas más importantes de los grandes desafíos mundiales actuales, especialmente en Occidente. Pero también que es una de las principales tendencias filosóficas contemporáneas. Para Trías, «si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso»³. De este modo también se podría decir que el tema de la religión está «de moda» en la filosofía actual pero quizás, igualmente, que *nunca desapareció del todo* en ningún momento histórico del pensamiento filosófico. Como si para la filosofía fuese una *cuestión ineludible*. Como sostiene José María Mardones, «la filosofía está

en cuanto global. Las «razones» de este *mundo global* parecen ser algo más que la razón ilustrada y el desarrollo tecno-científico. La distinción que se hace aquí, por tanto, tiene un sentido más amplio que la concepción de filósofos como Gianni Vattimo. Podríamos decir que no son tiempos «posmodernos» porque la metafísica haya llegado a su «culminación». Ciertamente *ha culminado un tipo de metafísica, la de la presencia del ente*, pero no la metafísica como «filosofía primera». Son tiempos posmodernos porque la razón, «*sacralizada*» durante la modernidad, hoy también es capaz de «dialogar con sus sombras», pero sobre todo con «su propio límite». En definitiva, son *tiempos posmodernos* porque «Occidente y su modernidad» (y sus *presupuestos*) ya no son el «centro del mundo».

² E. TRÍAS, *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2015, p. 21.

³ *Ibid.*

volviendo a interesarse por la religión. Se habla de un retorno que es como una revuelta: tiene el acento de lo reiterativo y, quizá, de la irrupción del huésped inesperado»⁴.

Para algunos significa un retorno público de quien «vuelve a casa tras un largo peregrinaje u oscura exclusión»⁵. Para otros, en cambio, es simplemente un *periodo de máximo acercamiento en la relación «perihelio-afelio» que el pensamiento humano tiene con la religión y el tema «Dios» en general*. La imagen de Ortega y Gasset es tomada, evidentemente, de la órbita de la Tierra alrededor del Sol en la que hay tiempos de *perihelio* (máximo acercamiento) y *afelio* (máximo alejamiento)⁶. Aplicada la susodicha imagen orteguiana al tema de la religión en filosofía, se podría definir como una etapa de *máximo acercamiento*. Se comprende también que sea un tema recurrente en filósofos actuales como Trías, Vattimo y Derrida, e incluso pensadores como Gadamer y Habermas. Con este tema es significativo el famoso seminario de la isla de Capri de 1994, coloquio en el que se reunieron algunos de los nombrados junto con otros y con *la religión* como única temática. De este seminario surge una obra homónima, dirigida por Derrida y Vattimo, en ella sostienen que a esta coincidencia monotemática la llaman «el espíritu del tiempo».

Este *espíritu del tiempo* del coloquio de Capri da una pauta metodológica para toda esta meditación. Se trata de una *reflexión filosófica* sobre un tema (*la religión*) desde una perspectiva (*retorno*) en un contexto específico (*etapa final de la*

⁴ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae: Santander 1999, p. 9.

⁵ *Ibíd.*

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», en *Obras completas II*, Revista de Occidente: Madrid 1942, 493-496, p. 493.

modernidad occidental o «modernidad en crisis»). Este enfoque no significa negar las consecuencias prácticas que entraña la religión (geopolítica, inmigración, terrorismo, etc.), sino situarla como *reflexión filosófica*. ¿Qué significa «retorno» ?, ¿qué es la religión hoy?, ¿de qué tipo de *retorno* se trata?, ¿es un retorno al estilo del régimen de la «cristiandad» europea o es un retorno «secularizado»? ¿qué significa que sea *secularizado*? , ¿hay alguna propuesta? Estas son algunas de las cuestiones a las que apuntaremos en esta investigación filosófica.

2. La secularización como fenómeno de la edad moderna ilustrada

Esto que llamamos «cultura occidental» –con sus matices, acentuaciones y préstamos culturales– tiene la impronta de eso que también llamamos *filosofía* y *cristianismo*. Occidente tiene dos marcas distintivas. Son obvias sus raíces filosóficas y cristianas. Lo que esto signifique es algo todavía *in fieri*. Es quizá el problema que caracteriza el pensamiento que nos es contemporáneo. Justamente, lo que podemos llamar «posmodernidad» o «modernidad en crisis», surge de la crisis de la metafísica como el producto mejor elaborado de la filosofía y de la teología. Ambas se ven superadas o rebasadas, especialmente las reflexiones filosóficas y teológicas tradicionales de carácter continental. Lo que Heidegger identifica como «*Überwindung*» de la *metafísica del ente*. Este fenómeno tiene el nombre propio de *secularización*.

La secularización es justamente *una marca distintiva de la modernidad europea*. El medioevo occidental está marcado por la religión cristiana. A la Edad Moderna llega una Europa religiosa, más específicamente cristiana, con diversos apellidos (católicos, protestantes, anglicanos...), que ha colonizado otros continentes con la espada y la cruz. Junto con el conquistador llegaba el misionero. En la Edad

Media occidental, con sus matices, los reyes detentaban el poder absoluto por derecho divino, y las universidades surgían en torno a los monasterios y escuelas catedralicias hasta llegar a la denominación de universidades pontificias. Las catedrales eran las bibliotecas para que la gente analfabeta (que era la mayoría), se instruyera en historia (historia sagrada). Es de suponer que Occidente surge con esta marca e influencia religiosa *cristiana* con sus luces y sus sombras. Incluso en la propia Edad Moderna la Iglesia sigue siendo mecenas de las artes. Pero también es de suponer que hubiera una reacción ante este orden establecido religioso-cristiano que significa, entre otros principios, *autonomía, respeto y tolerancia*.

No obstante, sería ingenuo suponer que la secularización simplemente apareció con la Ilustración y, no más bien, admitir que fue un proceso determinante a partir de la Ilustración. *La secularización no fue un producto de la Ilustración*, aunque como término se usara por vez primera en 1648 en las negociaciones de la Paz de Westfalia⁷. No obstante, como proceso de *desacralización* del mundo y de las realidades humanas tiene una larga historia anterior al fenómeno ilustrado europeo. Entendiendo secularización como apuesta por lo secular (del mundo, del tiempo, de *saeculum* en su origen latino), es lo contrario a un mundo sagrado, sacerdotal. En definitiva, es la desacralización, desencanto y desmitologización del mundo. Como asegura Pikaza Ibarrondo, las dos grandes religiones que han marcado a Occidente, judaísmo y cristianismo, «son religiones secularizadas, pues no separan y sacralizan a unos hombres para hacerlos mediadores de Dios, sino que descubren y expresan su

⁷ Cf. E. PACE, «Secularización», en G. FILORAMO (ed.), *Diccionario Akal de las religiones*, Akal: Madrid 2001, 518-519.

santidad en la misma vida humana»⁸. El propio Pikaza concluye que, siendo así, «han sido inspiradoras del proceso de secularización moderno de Occidente»⁹.

Pero cómo pueden ser «inspiradoras» las que a la postre justamente representan las tendencias a superar, por haber hecho de Occidente un mundo sacralizado, especialmente la fe cristiana. Pikaza Ibarroondo señala que hay un determinado momento histórico (especialmente el siglo I d.C.) en que tanto el judaísmo rabínico como la fe cristiana son ambas seculares. Se trata del judaísmo posterior al templo (sinagoga) que coincide, temporalmente, con la etapa de la adolescencia de la fe cristiana (periodo apostólico). Frente a las religiones cósmicas y místicas que centran su culto en sacrificios y en los templos, el judaísmo sinagoga y el cristianismo en sus orígenes, son religiones que se centran en el «culto de la Palabra» y en la *caridad* y no en la sacralización de la existencia y en este sentido son religiones seculares.

Pero ¿cómo puede entenderse que sean «religiones seculares» y además «inspiradoras» de la secularización europea del siglo XVII? Es evidente que el judaísmo llegó a esta secularización después de un largo proceso de crisis-purificación en el que los rabinos, que eran maestros laicos, sustituyeron a los sacerdotes, y por tanto al «culto del templo». El judaísmo laico sinagoga fue producto de una crisis de identidad judía que puede situarse en el siglo I d.C. con la invasión romana de Israel y la desaparición del templo con sus sacerdotes. No hay templo, no hay sacerdotes, solo laicos creyentes de la fe judía. Y así se organizan. Además, es un judaísmo en

⁸ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Judaísmo» – «Cristianismo», en X. PIKAZA. – A. AYA (eds.), *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam, Verbo Divino*: Madrid 2009, 1048-1054, p. 1048.

⁹ *Ibid.*

diáspora. Y lo que era una religión eminentemente sacerdotal, se convirtió en una religión secular en el sentido de que no hay una división entre sagrado y profano. Más concretamente, es una religión en la que todos son laicos porque «cada judío es un elegido de Dios»¹⁰. Este proceso secularizador (*Haskala*) ha continuado en el judaísmo posterior hasta la actualidad¹¹. Proceso favorecido por el carácter itinerante que ha acompañado a los judíos y en el que la fe y sus costumbres secularizadas aún forman parte de su identidad.

No obstante, esta secularización no significa la negación del Dios trascendente y, por tanto, la dimensión santa y sagrada del judaísmo, sino la *superación del culto sacrificial* y también de la casta sacerdotal de la aristocracia levítica con este culto vinculada. Según Pikaza Ibarrondo, esta superación es una larga historia que puede rastrearse en las «rupturas creadoras que empezaron tras el exilio (desde el 578 a.C.) y culminaron con la caída del Segundo Templo (70 d.C.)»¹². Así el judaísmo se fue convirtiendo en *religión del Libro y secular*. «El culto sinagógico de la palabra ha sustituido al culto sacrificial del templo» y los sacerdotes fueron sustituidos por rabinos (maestros laicos). «Siguió habiendo un tipo de ritual, centrado en ceremonias y cultos sagrados, que marcan la identidad nacional (circuncisión,

¹⁰ *Ibid.*, p. 1049.

¹¹ Pero en el contexto de la *secularización propiamente «ilustrada»* (moderna) la secularización del judaísmo no ha sido un *proceso uniforme*. Según Pikaza Ibarrondo, «algunos han asumido de tal forma los postulados de la modernidad ilustrada que han acabado identificándose con ella, corriendo el riesgo de perder sus bases religiosas, incluso la fe en Dios [...]. En ese sentido, son bastantes los judíos que se declaran ateos. Pero hay otros judíos que piensan que la secularización tiene unos límites, que vienen marcados por la misma fe en el Dios trascendente» (*Ibid.*). En esta orientación se podría situar los grandes filósofos judíos del siglo XX como Buber, Rosenzweig, Levinas, Horkheimer y Adorno.

¹² *Ibid.*

baños purificadores, celebración de fiestas, etc.), pero el judaísmo en cuanto tal se ha vuelto religión secular, que se identifica con la misma vida del pueblo»¹³.

Por lo que respecta al cristianismo, tiene en su origen características que, aunque parezcan paradójicas, son análogas al judaísmo laico sinagoga. Nacido en el seno del judaísmo, se planteaba como una radical *crítica contra-cultural* al judaísmo vigente de tipo sacerdotal del siglo I de nuestra era. En sus orígenes, el cristianismo tenía las características de una secta judía presidida por Jesús y venida de los márgenes de Jerusalén, centro de la fe judía y lugar del templo. Era una *propuesta marginal* en varios sentidos, entre ellos que llamaban a Dios «Padre» en un sentido muy personal (algo sacrílego para un judío). Pero, además, la mayoría de sus seguidores eran hombres y mujeres venidos de los márgenes de Israel, galileos, sobre todo, que eran mal vistos por los judíos de Jerusalén. Quienes seguían y escuchaban a Jesús y a sus primeros discípulos eran marginados, un colectivo que el judío ortodoxo clasificaba como pobres-enfermos-pecadores (las tres cosas iban juntas en la religión judía), recaudadores de impuestos (publicanos), samaritanos y extranjeros, entre otros. Aunque pronto se convirtió en *religión sagrada*, el cristianismo nació como un *camino secular*. El punto culminante de este proceso se puede situar en el año 325 con el concilio de Nicea, convocado por el emperador Constantino. De modo general se podría decir que el cristianismo dejaba de ser *secular ministerial* para convertirse en *sagrado sacerdotal*, y la Iglesia pasó de ser *sinodal (caminar juntos)* a ser institución *oficial, jerárquica e imperial*.

Este cristianismo recuperaba y sacralizaba lo que el judaísmo había superado y abandonado. También acentuaba la herencia recibida del decadente Imperio

¹³ Ibíd.

romano. No obstante, fue un proceso que empezó muy pronto en el seno del cristianismo. Una de las mayores influencias puede verse justamente en los conversos provenientes del judaísmo que añoraban el pasado sacro de su religión, con su templo y su sumo sacerdocio jerárquico. El escrito conocido como «Hebreos» del canon de la Biblia cristiana, en el que Jesús es presentado como el sacerdote de la nueva y eterna alianza, podría dar cuenta de esta añoranza del culto judío que ya hace su entrada seminal en los inicios y el seno de la fe cristiana¹⁴. Pero *en los orígenes del cristianismo predomina lo secular sobre lo sacro-sacerdotal*. Por eso asegura Pikaza Ibarrondo que «el cristianismo es también una religión secular»¹⁵.

El cristianismo es secular en su origen y bien podría serlo en esta etapa de la secularización «posmoderna» en la que, en el seno de la fe cristiana, resuena la voz de *volver a las fuentes*. Así se pueden comprender las constantes *declaraciones* –que no *afirmaciones dogmáticas*– del Concilio Vaticano II y la importancia que dan a la Biblia como «alma de la teología»¹⁶. Pero también en un cristianismo que es menos europeo y más ecuménico (universal). Jesús no fue sacerdote, ni pertenecía a las familias sacerdotales. Al contrario, era un hombre venido de los márgenes del Israel de entonces y de la fe judía. Si a esto se le agrega, como se ha referido, su crítica directa al sacerdocio judío, con el templo y sus prácticas rituales, se comprende que Jesús en principio no aspiraba a una religión en sentido sacerdotal-sagrada, sino que el centro de su predicación y de su vida era el «Reino de Dios» para todos, pero

¹⁴ Cf. «Hebreos», cc. 1, 8 y 9 en, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer: Bilbao 1998 (Según especialistas bíblicos, una de las versiones más literales. En adelante las referencias al texto bíblico se harán de esta versión).

¹⁵ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Judaísmo», en *o.c.*, p.1049.

¹⁶ «Constitución Dogmática sobre la *Divina Revelación*», en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, BAC: Madrid 2002, 49-68, p. 178, n. 24.

especialmente dirigido a los más humildes y sencillos. Reino que partía de la premisa fundante del *amor como ley fundamental*.

En cuanto a los destinatarios –según los propios datos que nos ofrece el Nuevo Testamento– eligió a sus seguidores (*discípulos*) y a los enviados-autorizados en su nombre (*apóstoles*). En la biografía de los doce apóstoles, sobre los que la fe cristiana asienta la Iglesia («cimientos de la fe»), encontramos en su mayoría a humildes pescadores y en general personas laicas. «Ni Jesús ni los primeros cristianos fueron sacerdotes, sino que eran laicos y como tales establecieron un tipo de vinculación comunitaria desligada de templos y ceremonias sacrales»¹⁷. Este carácter secular de la fe cristiana fue motivo de las primeras persecuciones en su contra por parte del Imperio romano. Los cristianos no practicaban la religión oficial del Estado y fueron considerados *ateos* y perseguidos como tales, entre otras acusaciones posteriores como la *antropofagia*.

No obstante, los principales signos de la identidad cristiana, el *bautismo* y la *eucaristía*, expresaban el propio dinamismo de la vida sin que hubiera una separación fundamental. La eucaristía, por ejemplo, era presidida por el padre de familia, con ese carácter de acción de gracias (εὐχαριστία, *eucharistía*, acción de gracias), pero organizada como se haría una comida festiva en una casa judía de la diáspora e incluso antes, en la cena de pascua anual. Pero no solo la vida de los cristianos, sino que la propia propagación de la fe «no necesitaba templos, ni sacrificios para la expiación de los pecados, ni funcionarios separados del pueblo»¹⁸. Xavier Pikaza resume este carácter secular de la fe cristiana recogiendo un fragmento de la *Carta a Diogneto*:

¹⁷ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Judaísmo», en o.c., p. 1049.

¹⁸ *Ibid.*

«‘los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizaban un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto...’ (*Diog* 4-5)»¹⁹. Este es un escrito cristiano de finales del siglo II de nuestra era.

Pero, ¿cómo un *camino secular* se convirtió en religión sagrada y dominante? El año 313, con el *Edicto de Milán*, parece marcar el punto de inflexión y de no retorno. No obstante, parece más un proceso que va de la secularización a la sacralización. Tiene las características de una tendencia que se impone entre las varias que pudieron convivir dentro de un «camino» en principio «secular». Estas tendencias, escuelas, sensibilidades, intereses (*paulinas, petrinas, joánicas, sacerdotiales, carismáticas*) se detectan en la predicación evangélica de las primeras comunidades cristianas que, de uno u otro modo, ya se divisan en los diversos escritos del Nuevo Testamento. A pesar de ser una religión que empezó siendo secular y en franca oposición y crítica a todo culto sacerdotal-sacrificial, «ya a finales del siglo II, a lo largo del siglo III y, finalmente, de un modo explosivo a partir del siglo IV, el cristianismo ha venido a convertirse en una religión sagrada y pública, ocupando de alguna forma el lugar de la religión oficial del Estado»²⁰.

A partir de aquí la fe cristiana, por decirlo sumariamente, pierde toda la frescura de ser un camino natural que daba sentido a la existencia y a la vida de cada persona como integrante de una comunidad de creyentes, para convertirse en la religión oficial de todo un Imperio y de los varios que se irán sucediendo en Europa. El cristianismo pasa a formar parte de los hilos preponderantes que tejen a Occidente.

¹⁹ *Ibid.*, p. 1050.

²⁰ *Ibid.*

Para Vattimo, en la «historia de Occidente no sólo forma parte, sino que constituye también una parte del hilo conductor, la historia de la religión cristiana»²¹.

El cristianismo se convierte en una religión que tiene que argumentarse y organizarse desde un horizonte estatal y jerárquico y, por tanto, tiene que acentuar la *confianza* de la mediación humana. La Iglesia entonces se argumenta y organiza en una *tradición judía-griega-romana*. Pero, lo más importante, se organiza como una *religión sagrada-sacerdotal*. Así, los cristianos retomaban y retornaban al judaísmo tradicional del templo con el modelo del sumo sacerdote (obispos) y de los sacerdotes y levitas (presbíteros y diáconos). Eran comunidades jerarquizadas según el ideal helénico del orden sagrado. El Evangelio escrito en griego *koiné*, lengua sencilla del pueblo, ahora se explica y se argumenta en refinada terminología filosófica griega.

La Iglesia asume una estructura jerárquica y doctrinal al estilo de la organización imperial romana que sacralizaba la figura de la autoridad y el propio derecho como modo de funcionar. De este modo la vida social, económica, política y filosófica de una parte del mundo, Europa y sus conquistadas colonias, quedaba marcada por una *religión devenida en sacralizada*. Es de suponer que la *sacralización del cristianismo* y su impronta en Europa como «religión sagrada y pública, ocupando de alguna forma el lugar de la religión anterior del Estado»²², vincula y condiciona toda la vida de este continente y las tierras de ultramar en las que este se hace presente por el descubrimiento, conquista y colonización. La sacralización del cristianismo marca la vida entera de Europa, y, por lo tanto, también la filosofía. La filosofía que se hará durante más de mil años tendrá un fondo cristiano, teológico y apolológico.

²¹ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós: Barcelona 1996, p. 40.

²² X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Cristianismo», en o.c., p. 1050.

El cristianismo sacralizado relega la Biblia para expresarse y argumentarse en la filosofía helénica, especialmente mediante la «cristianización» de Platón y su concepción del mundo como jerarquía divina. Con la sacralización del cristianismo se vuelve al esquema del orden sagrado sacerdotal que los judíos ya habían superado. La filosofía se convierte en «*ancilla*» de la teología y se sacraliza el orden social. Este cristianismo *configuró* especialmente a la Europa medieval. Como señala Manuel Fraijó, «la Edad Media es una época de angustiosa búsqueda de la salvación»²³. Por decirlo en la terminología kuhniana, significa la *consolidación* de un «paradigma» que *explica y configura* el mundo medieval²⁴. «El cristianismo se ha convertido de hecho, de un modo o de otro, en religión del Estado y así ha definido la vida de Europa (con esquemas y modelos diferentes) hasta el comienzo de la Ilustración (siglo XVIII) y aun después, hasta bien entrado el siglo XX»²⁵.

¿Qué es entonces la *secularización*? Es un proceso que tiene su cumbre en el siglo XVIII con el fenómeno de la Ilustración. No obstante, tiene un origen más remoto y su desarrollo se continúa en el tiempo con idas y venidas, incluso hoy se

²³ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta: Madrid 2010⁴, 13-43, p. 18.

²⁴ Kuhn explica los procesos y desarrollos históricos de la ciencia bajo el concepto de «paradigma». No obstante, es una definición que ha servido para comprender otros campos de la actividad humana (filosofía, arte, ingeniería, etc.) como *logros* «universalmente aceptados que durante algún tiempo suministran modelos de problemas y soluciones a una comunidad de profesionales» (T.-S KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE: México 2006³, p. 50.). Los «paradigmas» se convierten en «modelos» y «esquemas» de explicación y comprensión. Esto se puede decir también del cristianismo y la configuración filosófica, política, económica y social de la Europa medieval.

²⁵ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Cristianismo», en *o.c.*, p. 1051.

habla de una «segunda Ilustración»²⁶. La *secularización ilustrada* defiende y reclama una *separación* del pensamiento, la actividad y la vida de los hombres de la tutela del cristianismo *sacralizado*. Tiene el significado de un gran *hito* en la historia de Occidente, quizá solo comparable con lo que significó e implicó justamente la *sacralización* del cristianismo más de un milenio antes. «Había muerto un paradigma, es decir, un modelo de comprender, explicar e interpretar la realidad»²⁷. Pero había *surgido* otro paradigma. Así como el cristianismo desarrolló una cosmovisión *sacralizada* en la que naturalmente hay luces y sombras, la secularización ilustrada conduce también a una nueva manera de comprender el mundo y el hombre en él. Esta secularización es uno de los mayores *cambios de paradigma* en la historia occidental²⁸.

El proceso secularizador se obra dentro del propio mundo *sacralizado* por el cristianismo en el que todo se explicaba desde Dios y con la mediación-tutela exclusiva de la Iglesia. Por eso la primera secularización históricamente comprobable fue precisamente la del Estado y la política con la organización ciudadana en municipios libres, pero, sobre todo, con la reacción de los príncipes, y más tarde de los reyes, contra la tutela pontificia. El derecho divino de los reyes era una moneda de doble cara: los reyes con la tutela de la Iglesia ejercían el poder por derecho divino,

²⁶ J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en J. SAN MARTÍN – J.-J. SÁNCHEZ (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 246-267.

²⁷ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en o.c., p. 30.

²⁸ En *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn habla de la historia del pensamiento científico como historia de paradigmas en los que unos dan paso a otros, no sin crisis y períodos de transición pero que, al fin y al cabo, el desarrollo científico es la historia de paradigmas que se suceden. Algo semejante se podría decir de la relación cristianismo-secularización en la historia de Occidente.

pero por esta misma tutela podían perderlo²⁹. La distinción entre *religio* y *saeculum*, quizá dé sus primeros pasos en el siglo XIII, pero la secularización ilustrada realmente comienza en la lucha por el poder. Ya en el siglo XIV, Marsilio de Padua con su *Defensor pacis* (1324) establecía las bases del Estado laico moderno. Despues vendrá Maquiavelo y la autonomía de la política frente a toda norma moral. Más tarde Hobbes, en el siglo XVII, sostiene que el Estado es fuente y depositario de todos los derechos. Hegel, por su parte, ve en el Estado la encarnación del Espíritu absoluto que servirá de base al «totalitarismo moderno». Franc Rodé sostiene que «bajo la influencia de estas corrientes de pensamiento, la sociedad occidental pasa de la “religión del Estado” a la separación de la Iglesia y el Estado»³⁰, con lo cual se ponía fin a una cosmovisión de tipo religioso.

También según Rodé, lo mismo ocurrió con el *derecho*. «Comienza con el descubrimiento por los juristas de Bolonia del derecho romano, según el cual el único derecho existente es el “positivo”, siendo el Estado su origen y garantía»³¹. Y así es de suponer que todo el quehacer humano y social se hace cada vez más secular. La cultura y el arte alcanzan este carácter con el humanismo y el Renacimiento. No obstante, *es la reflexión filosófica el punto de inflexión en el proceso secularizador*. El pensamiento metafísico había servido para mantener una cosmovisión sacralizada

²⁹ El caso quizás más paradigmático lo representa el conflicto entre los papas y los emperadores del imperio germánico, especialmente entre el papa Gregorio VII y el rey Enrique IV y que se conoce como la «lucha de las investiduras». Esta lucha por la supremacía tuvo su punto culminante en el año 1076, Gregorio VII excomulgaba a Enrique IV y con ello liberaba a los súbditos cristianos de su juramento de fidelidad al rey e incluso prohibición de obedecer (cf. J. LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento. I Antigüedad y Edad Media*, Cristiandad: Madrid 1982, pp. 368-385).

³⁰ F. RODÉ, «Secularización y secularismo», en P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, Herder: Barcelona 1987, 1635-1637, p. 1635.

³¹ *Ibid.*, p. 1636.

del mundo. Ahora la *ancilla theologiae* inicia su andadura como disciplina autónoma capaz de dar razón de sí misma, pero a la vez de ser una respuesta más a los grandes interrogantes de la humanidad. Kant escribirá la *Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración*, y define el momento ilustrado como la salida del hombre de su minoría de edad.

La filosofía ilustrada y secularizada se presenta como un pensamiento *crítico*. Quizá una de sus máximas expresiones sea la monumental obra kantiana *Crítica de la Razón Pura*. Kant lleva al tribunal de la razón a la propia razón y con ella a los grandes temas de la metafísica tradicional: existencia de *Dios*, inmortalidad del *hombre*, creación del *mundo*. Así, llega a la conclusión de que estos problemas escapan a la razón humana y que una metafísica tradicional es imposible. No obstante, como señala Pikaza, aunque en el despliegue de la secularización han influido otros elementos de tipo económico, político o cultural, esta es un «fenómeno de orígenes judeocristianos, pues deriva de las mismas raíces de libertad del evangelio (con la separación entre Dios y el Cesar: cf. Mc 12,14-16)»³². En esto la Reforma protestante del siglo XVI y su vuelta a la Sagrada Escritura –como un principio fundamental de la fe cristiana– fue ampliamente secularizante. Una cosa es la fe y otra la razón. Así, la *Crítica de la Razón Pura* puede considerarse como un gran tratado de teología protestante.

Una teología protestante que se basa en el crédito a la Sagrada Escritura. El propio Kant sostendrá: «tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*»³³. Y precisamente aquí se puede percibir la importancia y la íntima relación entre cristianismo y filosofía. Se podría decir que la secularización significó la crisis del

³² X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Cristianismo», en *o.c.*, p. 1051.

³³ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Taurus: Madrid 2010³, Prologo 2^a ed., B XXX.

pensamiento fuerte en el que se había configurado y asentado la mentalidad religioso-metafísica marcada por el cristianismo medieval. De ahí que también sea una secularización de la metafísica tradicional de tipo teosófico o teología natural. En definitiva, la secularización ilustrada significa la superación de la configuración cristiana occidental del mundo medieval pero no propiamente de la religión. *La secularización tiene una impronta europea y cristiana.* Podríamos decir que la secularización se convierte en posibilidad para el retorno de la religión, aunque naturalmente en un contexto plural y poscristiano.

La secularización ilustrada no conduce a la superación absoluta de la religión, al contrario, se constituye en una posibilidad para su revitalización. Pero es innegable que la crisis de la religión está en íntima relación con la crisis de la metafísica tradicional y sus postulados sobre la existencia de Dios, la inmortalidad del hombre y la creación del mundo, iniciada por Kant y culminada por Nietzsche y Heidegger, principalmente. Sostiene Vattimo que «la disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche»³⁴. De otro modo, escribe Manuel Fraijó: «por paradójico que pueda parecer, la religión, muy especialmente el cristianismo, está en deuda con los que pasan por ser sus más encarnizados enemigos»³⁵. Fraijó está refiriéndose precisamente a grandes críticos de la religión como Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud. «La profundidad y amplitud con que estos hombres abordaron el tema religioso confirió a la religión un rango filosófico que, por otros caminos, tal vez nunca hubiera alcanzado»³⁶.

³⁴ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, o.c., p. 38.

³⁵ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en o.c., p. 41.

³⁶ *Ibid.*

Se podría decir que la secularización significó una desacralización relativa del mundo religioso que configuró la Edad Media con sus elaboraciones metafísicas y teológicas basadas en la creencia en un orden ideal del mundo, jerárquico y de esencias más allá de la realidad empírica. La afirmación kantiana de que es preciso abstenerse de la razón para dar espacio a la fe significa que «el Dios de los filósofos» es imposible de sostener porque la metafísica en la que se asienta es insostenible y aporética. Pero no significa negar la experiencia religiosa. Para Kant implica situarla en la *razón práctica* y negarla por insostenible en la metafísica, con lo cual también se negaba la propia posibilidad de la metafísica tradicional y sus postulados. Por eso la *secularización de la religión significa también la superación de la metafísica tradicional canonizada por la teología filosófica de la cristiandad medieval*.

Para Vattimo el punto culminante, en esta íntima relación entre secularización de la religión y superación de la metafísica, lo representa la unidad y continuidad del pensamiento nietzscheano de la «muerte de Dios» con el heideggeriano de la «superación de la metafísica». En su interpretación, en la filosofía nietzscheano-heideggeriana la secularización se da con la muerte del «Dios de los filósofos» y la culminación de la metafísica que se realiza y llega a su fin en la real imposición de la ciencia y la técnica. *La secularización se convierte en posibilidad*. Pero justamente aquí se da una paradoja y es precisamente la que posibilita que se pueda hablar de *la secularización como posibilitadora del retorno de la religión*. Y entonces *secularización* no significa pensamiento ateo o sin-Dios. Es justamente caer en la cuenta de que –como se esbozará en esta meditación– es posible la religión partiendo de fuentes menos filosóficas y que también es igualmente posible la filosofía no confesional y, sin embargo, abierta a la trascendencia. Es decir, superando la

ontoteología que ha dominado el pensamiento europeo durante la etapa de influencia y predominio del cristianismo latino.

La *muerte del Dios* de los filósofos de la teología natural o teodicea y la *superación de la metafísica* de presupuestos teológicos, se convierten no solo en «modos generales de caracterizar la experiencia de la modernidad tardía»³⁷, sino también –vistos como un proceso en dos movimientos principales– en el punto culminante de la secularización al mismo tiempo que la luz para un posible «*retorno de la religión*». Pero, además, no es la única paradoja. Como sostiene Vattimo, «la creencia en Dios ha sido un poderoso factor de racionalización y disciplina, que ha permitido al hombre salir de la selva primitiva del *bellum omnium contra omnes*, y ha favorecido también la constitución de una visión “científica” del mundo que abre el camino a la técnica cuyos efectos son asegurar y facilitar la existencia»³⁸.

Esta *racionalización humanizadora* se constata en la proporcionalidad de la justicia que recoge la *ley del talión* judía³⁹ que, como se sabe, pone un límite a la ira de la venganza. Pero no solo este caso emblemático, didáctico-religioso, que busca la proporcionalidad ante el agravio, sino que también se puede interpretar como una labor pedagógica la celebración grande de los judíos: la Pascua. En esta celebración anual los judíos también aprovechaban para renovar la levadura que se elaboraba de modo natural y que puede verse como una práctica higiénica ritualizada. Incluso la prohibición de comer cerdo, entre otras prácticas con fundamento «religioso», revela también el carácter socializador de la tradición judeo-cristiana. *La tradición judeo-*

³⁷ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós: Barcelona 2003, p. 22.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ Cf. Ex 21,24; Dt 19,21.

cristiana, en cuanto religión, también es civilizadora. Más aún, que en la idea de progreso el hombre moderno prescinda de la creencia en Dios se asienta en la idea cristiana que asume, junto con la visión sincrónica del tiempo, el *Kairós* cristiano, la dimensión temporal *cronológica*. Para el cristiano el tiempo conduce a un fin, histórico para algunos y escatológico para otros. Asimismo, la idea ilustrada de progreso es la superación de etapas en las que la religión sería un estadio por superar.

Por eso han sido los fieles los que han matado a Dios, según Nietzsche; pero mucho más que en este sentido literal, la afirmación se debe leer con el hecho de que ha sido el aligeramiento general de la condición humana – determinado por la racionalización de la existencia ligada originariamente a la creencia en Dios– lo que ha hecho inútil y obsoleta la «hipótesis extrema» de un ser supremo, fundamento último del devenir del mundo⁴⁰.

No obstante, estos dos movimientos, *la muerte de Dios y el final de la metafísica*, no significan la apuesta por una «metafísica atea» con la creación de una nueva objetividad más fuerte. Al contrario, proponen dar cuenta de un acontecimiento donde todas las explicaciones tienen plausibilidad y cabida, y su confirmación o negación no viene tanto de arriba como de la comunidad intersubjetiva. «El final de la metafísica es también, como la muerte de Dios, un acontecimiento que el pensamiento no tiene que registrar “objetivamente”, pero al que está llamado a responder; un acontecimiento que cambia la vida de quien recibe su anuncio –es más, que consiste totalmente, se puede decir, en este cambio–»⁴¹. *La metafísica de la objetividad, de la presencia, se ha realizado en la imposición de la ciencia y de la técnica, en un «mundo racionalizado»*. La metafísica tradicional ha llegado a su

⁴⁰ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p 23.

⁴¹ Ibíd., p. 23.

culminación, ha cumplido su fin y de ahí que se hace innecesaria e insostenible. Como ha señalado Vattimo, este «mundo racionalizado» en el que la metafísica llega a su fin, «la especialización de los lenguajes científicos, la multiplicidad de las culturas», «la fragmentación de los ámbitos de la existencia y el pluralismo babélico de la sociedad de la modernidad tardía», hacen insostenible un «orden unitario del mundo; han caído en descrédito todos los metarrelatos –según la afortunada expresión de Lyotard– que pretendían reflejar la estructura objetiva del ser»⁴².

En todo esto consiste el final de la metafísica, que, por lo tanto, no es sólo el descubrimiento, por parte de un filósofo o de una escuela, de que el ser no es la objetividad a la que cree reducirlo la ciencia; se trata de un conjunto de acontecimientos que cambian nuestra existencia y a los que la filosofía posmetafísica se esfuerza en dar una interpretación (que significa, ante todo, un conocimiento partícipe, implicado, no neutral, porque no se coloca en un ideal punto externo al proceso), y no, ciertamente, una descripción objetiva⁴³.

Y aquí puede radicar precisamente el «retorno» de la religión como un movimiento interno de la propia secularización en el que la primera vuelve a tener relevancia solo que de otra manera. Para algunos como *horizonte abierto*, ancho y tendido, para otros, deriva no exenta más de peligros que de posibilidades. «Vivimos un giro hacia la creencia no basada tanto en razones o proposiciones tenidas por verdaderas, cuanto en la relación, la entrega, la convicción y la adhesión del creyente al Misterio»⁴⁴. El retorno secularizante manifiesta y defiende una religión sin pretensiones de totalidad y en un contexto plural y poliédrico. La «realidad» se puede

⁴² Ibíd., p. 25.

⁴³ Loc.cit.

⁴⁴ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 14.

decir de muchos modos, algunos más complejos, otros más sencillos. Incluso el imponente *principio de no contradicción* en la propia ciencia, se puede decir que es contextual según las dimensiones *macro* o *nano* en que se trate el problema. ¡Qué decir de otras experiencias menos cuantificables, menos verificables y, no obstante, fundamentales de la existencia humana!

Por lo que respecta a la importancia de la historia, también se supera la visión descriptiva de hechos para convertirse en *relatos* «según versión». Vattimo sostiene que «tampoco la historia, después del fin del colonialismo y la disolución de los prejuicios eurocéntricos, tiene ya un sentido unitario, se ha disgregado en una pluralidad de historias irreductibles a un único hilo conductor»⁴⁵. Es un retorno que privilegia todas las expresiones humanas y supera la metafísica objetivista y dogmática, pero también, «las pretensiones de una cultura, la europea, que creía haber descubierto y realizado la verdadera “naturaleza” del hombre»⁴⁶.

¿Cómo comprender entonces las consecuencias de la secularización moderna para la religión en el pensamiento filosófico actual? La secularización como movimiento que se da también en el seno del propio cristianismo es, en cierta manera, un *volver a los orígenes modestos en los que el Evangelio era una propuesta*. Propuesta que es verdad que, poco a poco, se convirtió en una «estrella hegemónica». Esta configuración forma parte del *ciclo simbólico* triasiano. No significa que no tenga sentido y pueda ser la mejor expresión de la relación insondable entre la divinidad y la humanidad, el Misterio. Pero sí que olvidó la vida en aras de contenidos y argumentos. El Evangelio de Jesús es, ante todo, *una propuesta de vida, un caminar*

⁴⁵ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, o.c., p. 27

⁴⁶ *Ibid.*, p. 73.

juntos y no tanto una religión en sentido sacro. En cambio, los contenidos y argumentos no dejan de ser respuestas temporales, contextuales, a las preguntas que el hombre siempre se hace. Así como la filosofía primera devino en olvido del ser, la teología olvidó al Dios insondable y misterioso, pero Padre (*Abba*), misericordioso y prójimo, que ha mostrado Jesús con su encarnación *kenótica*.

La encarnación de Jesucristo no deja de ser un «Misterio» y, sin embargo, una propuesta plena de sentido para la vida concreta. El Dios de Jesús es más cercano al decir excelente del poeta que al discurso metafísico en el que recayó la teología como culmen de su realización. Es un Dios para alabar, bendecir y agradecer. Es un Dios para místicos que dejan «pasivamente» a Dios ser Dios. Es quizá también la posibilidad de una teología positiva que puede hablar más de «razonabilidad» y menos dogmáticamente. Este olvido de la verdad evangélica puede verse como el escenario en el que «el fundamento metafísico ha muerto y está sepultado; pero se trata precisamente, del que Pascal llamaba “el Dios de los filósofos”. De hecho, parece haber muchos indicios de que justamente la muerte de este Dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión»⁴⁷.

La secularización se convierte entonces en un *chance* para la filosofía y la teología. Lo secular, como lo laico-temporal que se opone a lo eclesiástico-religioso, significa que la filosofía deja de ser eminentemente metafísica teosófica y la teología elaboración metafísica sobre un Dios devenido en Ente, ambas con pretensión de totalidad y validez universal. Se podría decir que con la secularización ilustrada «muchos absolutos saltaron hechos añicos»⁴⁸. Por así decirlo, con la secularización el

⁴⁷ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 26.

⁴⁸ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en o.c., p. 28.

pensamiento filosófico y teológico deja de ser dominio metafísico y cristiano para convertirse en cosa ecuménica. No obstante, la secularización de nuestra era nació en el espacio europeo y en el tiempo de la Edad Moderna. Tiene la impronta de una reacción al dominio de la ontoteología en la filosofía y a la teocracia fundamentada en la teología, la primera por olvidarse de que el ser no es un ente y la segunda por hacer de Dios una cosa, un ente supremo al modo humano. Y ambas, configuradoras del mundo europeo y de la Edad Media principalmente.

Secularización viene a significar libre pensamiento, independencia de saberes, pero también tolerancia y coexistencia, con la natural dialéctica (*revolución*) que significa la muerte de un paradigma y la emergencia de uno *nuevo*⁴⁹. La Edad Moderna podría significar un periodo de transición del paradigma medieval al «posmoderno» el sentido «multicéntrico» del mundo actual, cuya marca distintiva bien podría ser la secularización como lo más fundamental de este proceso. Un punto relevante de la secularización se podría ver en la filosofía nietzscheano-heideggeriana. Ambos pensadores van a marcar un nuevo camino para la filosofía (y metafísicas de nuevo cuño e inspiración como la *limítrofe triasiana*) y en cierto modo van a influir en esto que hoy se llama «aldea global» plural y poliédrica, ecuménica y pluridisciplinar «con muchos centros». Es un nuevo modo de comprender y comprenderse. Representa un talante novedoso en la comprensión de la filosofía y la teología, un modo distinto de ver el mundo, más modesto a los ojos de un escolástico, por ejemplo, pero más cercano a sus orígenes, la Grecia de los presocráticos y la

⁴⁹ Cf. T.-S KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, o.c., pp. 64-65 y 186ss. Siguiendo la terminología de Kuhn, sobre las «revoluciones científicas» que dan origen a la emergencia de un nuevo paradigma, explica que «se trata de los episodios destructores-de-la-tradición que complementan a la actividad ligada-a-la-tradición de la ciencia normal» (p. 64).

modesta *koiné* de los evangelios, e incluso más atrás: podría representar un auténtico «retorno a Oriente».

La secularización se convierte en una amenaza para la metafísica de la presencia y la teología racional tradicional, y de hecho significa su disolución. «El proceso de secularización rompe con la tradición cultural, que pretende fundar el tiempo en la eternidad y lo finito en lo infinito»⁵⁰. Félix-Alejandro Pastor sostiene de modo crítico que «la situación secular se caracteriza también por la perdida de un cierto lenguaje filosófico y teológico»⁵¹. Pero *la secularización tiene que ocupar un lugar singular en la historia de la religión*. Ella no parece ser tanto una conquista sino una vuelta a los orígenes, a las fuentes de las que bebieron el discurso religioso cristiano y la metafísica tradicional. *Es la recuperación de un olvido*. Vattimo sostiene que «la secularización de la sociedad moderna es un “efecto del cristianismo” y no tanto un síntoma de su abandono o disolución»⁵². La secularización hace posible que hablar de «filosofía» sea algo más que hablar de metafísica del ser cosificado y dominado (ontoteología), lo mismo que hablar de «religión» es algo más que teología sobre Dios todopoderoso, omnipotente y omnisciente, creador de todo cuanto existe. Es posible otra metafísica y otro discurso religioso.

Gianni Vattimo sugiere que «el retorno de la religión parece depender de la disolución de la metafísica, esto es, del descrédito de toda doctrina que pretenda validez absoluta y definitiva como descripción verdadera de las estructuras del ser»⁵³.

⁵⁰ F.-A. PASTOR, «Secularización y secularismo», en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (drs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010³, 1335-1340, p. 1336.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, Gedisa: Barcelona 2010, p. 96.

⁵³ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 30.

Pero de este modo, con lo que Vattimo llama la «liberación de la metáfora», también hace que la filosofía pueda hablar de nuevo de la religión, que en un contexto global y plural también se hace más visible. No obstante, aquí el autor italiano igualmente sugiere una problemática, «el renacimiento religioso parece configurarse necesariamente como pretensión de alcanzar una verdad última, objeto de fe y no de demostración racional»⁵⁴ que excluye justamente el *pluralismo* que es su condición de *posibilidad* y de «retorno». Esta problemática de los «fundamentalismos religiosos, o étnico-religiosos, o religiosos comunitaristas» que se manifiestan en este contexto secularizado, como retorno a la vez que novedad, justamente tras la muerte del Dios de los filósofos, se convierte en una paradoja en cuanto que el retorno de la religión se produce precisamente gracias a la secularización de la filosofía y de la propia religión.

Vattimo sugiere además que la superación de la metafísica del ente también parece derivar paradójicamente «en la legitimación del relativismo y de su “sombra”, esto es, del fundamentalismo y de su versión “democrática”, el comunitarismo»⁵⁵. En definitiva, la *secularización* posibilita el pluralismo y por lo mismo el retorno de la religión como una propuesta insoslayable. No obstante, también puede conducir a la dictadura del relativismo secular y a la impronta de los fundamentalismos de inspiración religiosa. «La superación de la metafísica, si quiere ser verdaderamente radical, no puede reducir su valor a ser una mera legitimación del mito, de la ideología, y tampoco del salto pascaliano en la fe»⁵⁶. Por lo que respecta a los fundamentalismos religiosos, no se puede obviar que su emergencia, justamente en este contexto

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 32.

multicéntrico del mundo, especialmente en Europa se hace a la sombra y protección del ordenamiento jurídico secular occidental. *Ordenamiento secular* que, en general, no se identifica con ninguna religión porque todas tienen posibilidad, cabida y expresión⁵⁷.

La secularización ha sido positiva para la religión, especialmente para la fe cristiana. Por tanto, también para la propia Iglesia Católica entendida como la que agrupa la mayor comunidad de cristianos y también la que más se fundamenta en definiciones dogmáticas. Una muestra elocuente fue la celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965). No cabe duda de que aquel encuentro de los jerarcas de la Iglesia (*obispos*) significó una renovación de la fe cristiana, aunque algunos teólogos aseguran que no se ha realizado en toda su extensión. En sintonía con lo que aquí se ha concebido como *secularización*, hay que destacar de dicho Concilio la llamada a *retornar* a las fuentes del cristianismo contenidas en la «Sagrada Escritura y en la Tradición». Los distintos documentos emanados destacan por su *talante declarativo*, que contrasta con el modo dogmático, condenatorio y autoritario de otros concilios como Trento (1545-1563) o el Vaticano I (1869-1870), en los que predomina la expresión «sea anatema». El Vaticano II presenta documentos como la *Dei verbum* en el que se propone a la «Sagrada Escritura» como el «alma de toda la teología», o la *Lumen Gentium*, en la que la Iglesia, reconociendo la sociedad civil, se ofrece como una «luz de esperanza» cercana a todos los hombres.

⁵⁷ Tampoco se debería obviar la relación asimétrica de Europa y Estados Unidos, especialmente, con África y Oriente Próximo y Medio y que ha dado lugar a recelos y resentimientos que, de una u otra manera, identifican esta situación (marcada por el dominio y la explotación) con la tradición judeo-cristiana, es decir, con el *mundo occidental*.

Hasta aquí, y siguiendo básicamente a Gianni Vattimo, pensador venido del humanismo cristiano al pensamiento «posmoderno» de la *kénosis* religiosa o *pensamiento débil* filosófico, se esboza un sentido positivo de la secularización, como aquella que posibilita el «retorno de la religión». Vattimo ve un «nexo entre la ontología débil y la idea de secularización como sentido positivo de la revelación cristiana»⁵⁸. La secularización como impronta de la Ilustración marcó a la sociedad cristiana occidental, pero después de sus derivas, idas y venidas, parece que es también la que posibilita *un retorno de la religión*. Qué tipo de retorno sea este es todavía una incógnita o una cuestión abierta. Para el filósofo italiano lo encarna el «pensamiento débil» que tiene en la encarnación de Jesús su máxima expresión. *Es un retorno marcado por la kénosis (abajamiento) y la caridad (amor)*. Vattimo confiesa que «la idea de secularización como indefinida deriva, limitada sólo por el principio de la caridad, me permite salir del *impasse* en el que siempre he encontrado la conciencia moderna ante la revelación cristiana»⁵⁹.

No obstante, sin negar el valor crítico que tiene la perspectiva vattimiana respecto al discurso religioso en sentido tradicional, especialmente la teología cristiana, y la importancia que da a la secularización como posibilidad del retorno de la religión, un amor solo para este mundo no deja de ser una visión «edulcorada» del *nihilismo sin horizonte*. Una visión que niega toda posibilidad metafísica y religiosa. Es decir, representa una perspectiva que tiene su origen en la interpretación del «nihilismo» como última oportunidad (*chance*) y que paradójicamente termina negando la *trascendencia* del hombre. Podríamos decir que un *descenso* absoluto (el de Dios) sin posibilidad de *ascenso* (trascendencia del hombre), representa –antes que

⁵⁸ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, o.c., p. 77.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 78.

una salida— una condena que recuerda el drama de la libertad del existencialismo sartriano. En definitiva, la secularización es positiva porque permite una vuelta del símbolo que es inteligente y libre (secularizada), pero en la que religión y filosofía tienen la misión de dar cuenta del carácter material y espiritual, inmanente y trascendente, que caracteriza nuestra condición humana.

3. ¿Existe un «retorno de la religión» en la filosofía actual?

Síntomas

«¿Vivimos la “muerte de Dios” o, por el contrario, el retorno de lo religioso?»⁶⁰. Esta pregunta la formulan Eric Deschavanne y Pierre-Henri Tavoillot, editores de la obra *Lo religioso después de la religión*, que recoge el debate sostenido por los filósofos Luc Ferry y Marcel Gauchet en torno a la pregunta «¿Cómo pensar lo religioso después de la religión?»⁶¹. La pregunta no es baladí y su respuesta se podría decir que es hoy una de las líneas fuertes de la investigación filosófica. Y parece que es justamente la *secularización* la que hace posible este *retorno de la religión* y, por lo tanto, se puede hablar de un *retorno secularizado de la religión*. «Lo que desaparece definitivamente es una visión del mundo estructurado de parte a parte por la religión (heteronomía); una concepción en la que lo religioso impregna todos

⁶⁰ L. FERRY – M. GAUCHET, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos: Barcelona 2007, p. 1.

⁶¹ *Ibid.*, p. 2. El debate tuvo lugar el 9 de enero de 1999 en la Universidad de La Sorbona. En este encuentro los dos filósofos muestran su desacuerdo en torno a un mismo problema, *lo religioso del hombre*. Ferry sostiene un *humanismo secular* como resultado de dos procesos: «humanización de lo divino» y «divinización de lo humano». Sería así un humanismo que salva la trascendencia del hombre de una interpretación materialista e inmanente. No obstante, no es un horizonte dado sino abierto y por elaborar. Gauchet, por su parte, sostiene que una «interpretación radicalmente no religiosa de la trascendencia es posible». Así, si Ferry defiende un *humanismo del hombre-Dios*, Gauchet, por contra, postula un *humanismo sin Dios*.

los sectores de la vida pública y privada»⁶². No obstante, la religión como pregunta filosófica está muy lejos de desaparecer en la filosofía contemporánea y, al contrario, parece más bien una de sus vertientes más relevantes. Pero es la época del *pensamiento débil* y de superación de las estructuras fuertes de la metafísica y de la teología. Asistimos así a una paradoja: «en nuestros días la decadencia de las religiones y la permanencia de lo religioso van a la par»⁶³.

Sin embargo, *filosofía* y *religión* tienen en Occidente una historia de encuentros y desencuentros, pero en definitiva una *historia que parece inevitablemente familiar*. La cultura occidental está marcada por *dos acontecimientos*: la *filosofía griega* y la *fe cristiana*. Es más, se podría decir que lo que llamamos cultura occidental es justamente el espacio y el tiempo en el que acontecen estos dos fenómenos. Como sugiere Derrida, hablar de Occidente es hablar en cristiano, «pensar “religión” es pensar lo romano»⁶⁴ o de otro modo, *hablar de religión* (la cuestión de la *religio*) es *hablar en latín*. «Para todo aquello que toca en particular a la religión, habla (de) “religión”, sostiene un discurso religioso o sobre religión, el/lo anglo-americano sigue siendo latín/latino. Se puede decir que *religión* circula en el mundo como una *palabra inglesa* que habría hecho una parada en Roma y un desvío

⁶² Ibíd., p. 1.

⁶³ Ibíd., p. 2.

⁶⁴J. DERRIDA, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en J. DERRIDA – G. VATTIMO (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, p. 12. Más adelante sostiene, «es difícil decir Europa sin connotar: Atenas-Jerusalén-Roma-Bizancio, guerras de Religión, guerra abierta por la apropiación de Jerusalén y del monte Moriah, del “heme aquí” de Abraham o de Ibrahim ante el extremo “sacrificio” pedido, la ofrenda absoluta del hijo bien amado, la ejecución exigida o la muerte d(on)ada de la única descendencia, la repetición suspendida la víspera de toda pasión» (Ibíd., p. 13).

por los Estados Unidos»⁶⁵. Podríamos decir que, generalizando el criterio derridiano, la cultura común europea es «manifestamente cristiana»⁶⁶.

Derrida también plantea aquí la «*mundialatinización*» como un acontecimiento esencialmente cristiano. La religión cristiana, con sus luces y sombras, ha marcado la cultura occidental. Tan obvia es su impronta que la propia secularización, como hecho histórico de la Ilustración, tiene su germen y desarrollo en el propio cristianismo, de tal suerte que el proceso ilustrado se constituye en posibilidad para un renovado y positivo retorno de la religión. En este mismo sentido, Vattimo sostiene que «se debe hablar de herencia cristiana en un sentido mucho más amplio y que ataña a nuestra cultura en general, la cual ha llegado a ser lo que es, también y, sobre todo, porque ha sido íntimamente “trabajada” y forjada por el mensaje cristiano o, más en general, por la revelación bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento)»⁶⁷.

Por lo que respecta a la filosofía y su relación con la religión, también es obvia su íntima vinculación. No solo porque la filosofía se convirtió en la *ancilla theologiae* durante la Edad Media, sino porque la propia reflexión-comprensión de la fe cristiana –prácticamente desde los mismos inicios del cristianismo– se ha hecho principalmente en lenguaje filosófico. Primero los conocidos «padres apologetas» (*defensores intelectuales de la fe*) hicieron de la filosofía el Antiguo Testamento de los gentiles (Clemente de Alejandría, 150-215) y después vino la cristianización de la filosofía platónica-aristotélica, especialmente por parte de Agustín de Hipona (354-430) y

⁶⁵ Ibíd., p. 47.

⁶⁶ Ibíd., p. 13.

⁶⁷ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, o.c., p. 29.

Tomas de Aquino (1225-1274), respectivamente. El cristianismo encontró en la filosofía un singular «instrumento» para potenciar racionalmente la humilde fe cristiana surgida en los márgenes de la religión judía. Herramienta a la que se intentó dominar-someter cristianizándola.

Aunque Étienne Gilson sostenga que la filosofía medieval es simplemente filosofía sin adjetivos⁶⁸, es innegable la preponderancia de la visión cristiana en el pensamiento filosófico medieval. Otra cosa es concebir que cada época tiene sus propios problemas y desafíos para la filosofía, y que los medievales fueron justamente religioso-cristianos. No obstante, también habría que manifestar que tal relación hizo de la filosofía menos proposición filosófica y más *metafísica de la presencia*. Igualmente hizo de la fe cristiana una meditación filosófico-teológica basada más en razones intelectuales que en la propia vida como motivo principal de la predicación de Jesús y que se sintetiza en los evangelios trasmítidos por la tradición.

⁶⁸ Étienne Gilson es un filósofo medievalista que sostiene que «nadie pensaría hoy en hablar de una matemática cristiana, o de una biología cristiana, o de una medicina cristiana. ¿Por qué? Porque la matemática, la biología, la medicina son ciencias, y la ciencia es radicalmente independiente de la religión, tanto en sus conclusiones como en sus principios. La expresión “filosofía cristiana” no es, sin embargo, menos absurda, y lo único que debe hacerse es abandonarla» (E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp: Madrid 2009, pp. 14-15). No obstante, argumenta también que «si no es posible concebir que los sistemas de Descartes, o de Malebranche o de Leibniz hubieran podido constituirse tales cuales son si la influencia de la religión cristiana no hubiese obrado en ellos, es infinitamente probable que la noción de filosofía cristiana tiene un sentido, porque la influencia del Cristianismo sobre la filosofía es una realidad» (p. 25). Así las cosas, para Gilson la teología tiene futuro y la metafísica pervivirá inspirándose en ella, y para él es «una perspectiva más verdadera» (p. 26). Finalmente hay que destacar que, según el filósofo francés, «para que una filosofía merezca verdaderamente ese título, es menester que lo sobrenatural descienda, a título de elemento constitutivo, no en su textura, lo que sería contradictorio, sino en la obra de su constitución» (p. 41). Así llama filosofía cristiana «*a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como una auxiliar indispensable de la razón*» (*Ibid.*)

En este sentido, la *superación de la metafísica de la presencia* que había hecho del ser un «Ente» con mayúscula, y por lo mismo más parecida a la teología natural que a la propia filosofía, hace posible que la religión cristiana pueda ser reencontrada, y esto es justamente lo que, según Vattimo, se gesta en la filosofía nietzscheano-heideggeriana. En el *nihilismo* de Nietzsche quedan superados los absolutos y principios supremos, «que Dios ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más»⁶⁹ y en la ontología heideggeriana con el *ser que acontece, que se da*, se supera la metafísica tradicional del ser como fundamento, estructura fuerte y absoluta de la realidad. Vattimo sostiene que «se puede decir que la época en la que vivimos hoy, y que con razón se llama “posmoderna”, es la época en la que no se puede pensar la realidad como una estructura sólidamente anclada en un único fundamento que la filosofía tendría la tarea de conocer y, quizás, la religión la tarea de adorar»⁷⁰.

Uno de los síntomas más evidentes de este tiempo «posmoderno» es la conciencia generalizada de vivir en un mundo plural y multicéntrico. No hay una verdad única válida en todas las circunstancias, ni siquiera la científica. Y lo que era una verdad absoluta, venida de arriba (bien como verdad religiosa, pero también la verdad de la «razón sacralizada»), se construye ahora a partir de lo que Vattimo llama «consenso dialógico». Una verdad «fragmentada» a la que siempre hay que buscar y armonizar. Significa reconocer «lo que tenemos en común como patrimonio cultural, histórico, y también de adquisiciones técnico-científicas»⁷¹. Para Vattimo, esto

⁶⁹ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 11.

⁷⁰ Ibíd., p. 13.

⁷¹ Loc. Cit.

justamente –el «pluralismo posmoderno» – permite volver a encontrar la fe cristiana. «Justamente porque el Dios-fundamento último, y por tanto la estructura metafísica de lo real, ya no es sostenible, por eso mismo es de nuevo posible creer en Dios»⁷².

Derrida, con una profundidad místico-poética, herencia judía que le caracteriza, también sugiere que *«allí donde este fundamento funda desfondándose, allí donde se sustrae bajo el suelo de lo que funda, en el instante en que, perdiéndose así en el desierto, pierde hasta la huella de sí mismo y la memoria de un secreto, la “religión” no puede sino comenzar y recomenzar»*⁷³. Para Derrida, la religión es en este sentido un acontecimiento que se da «espontáneamente», como aquello *ob-vio* que sale al paso de modo automático, mecánico y maquinalmente. «Espontáneamente, *es decir, como indica la palabra, a la vez como el origen de lo que cae por su propio peso, sponte sua, y con la automaticidad de lo maquinal. Para bien y para mal, sin ninguna seguridad ni horizonte antropo-teológico»*⁷⁴. Aquí Derrida apunta una de las características del retorno de la religión. *Es un retorno sin dogmas.*

Sin ese desierto en el desierto no habría ni acto de fe, ni promesa, ni porvenir, ni espera sin espera de la muerte y del otro, ni relación con la singularidad del otro. La eventualidad de ese desierto en el desierto (como de lo que se parece a la vía negativa, hasta confundirse con ella, pero sin reducirse a ella, que se abre paso ahí desde una tradición greco-judeo-cristiana) es que, si se desarraigla la tradición que la conlleva, si se la ateologiza, esa abstracción libera,

⁷² Ibíd., p. 14.

⁷³ J. DERRIDA, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en o.c., p. 31.

⁷⁴ Ibíd.

sin denegar la fe, una racionalidad universal y la democracia política que le es indissociable⁷⁵.

Pero volviendo a la pregunta inicial de este apartado, *¿se da un «retorno» de la religión en la filosofía actual?*⁷⁶ Según Mardones, «quizá el pensamiento nunca dejó de abordar de una u otra forma las grandes cuestiones que trató la filosofía. Pero la impresión generalizada es que con la secularización moderna aconteció un eclipse del interés de lo religioso en el pensamiento»⁷⁷. Pero, según el propio Mardones, hoy, en la época «post», el interés filosófico por la religión vuelve a estar de moda. «Hoy, cuando comenzamos a hablar de una época postsecularizada, se habla también de una vuelta o retorno de la religión en la filosofía»⁷⁸. No obstante, que se dé un *retorno de la religión en la filosofía*, parece ser justamente posible sobre la base de la *secularización*. Pero también, y muy conexa con esta última, la *crisis de la razón ilustrada* y, por tanto, la crisis de *Occidente*, de la *modernidad*, de la *filosofía* y de la *religión*, básicamente la cristiana. «Lo que llamamos Ilustración fue un fenómeno de la época moderna en la Europa cristiana»⁷⁹.

⁷⁵ Ibíd.

⁷⁶ La bibliografía sobre la *vuelta de la religión* –desde la perspectiva del «retorno» en la filosofía– es fecunda y cada vez más amplia. Mencionamos aquí solo algunas de las obras más relevantes aparecidas en lengua castellana: A. REVILLA CUÑADO, *A vueltas con lo religioso: un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Trías*, Publicaciones Universidad Pontificia: Salamanca 2001; G. CORM, *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Taurus: Madrid 2007; J. DERRIDA, – G. VATTIMO – E. TRÍAS, *La religión*, PPC: Madrid 1996; J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c.; T. OÑATE (dir.), *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson: Madrid 2010; J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», en o.c., 493-496, R. RORTY – G. VATTIMO, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Paidós Ibérica: Madrid 2006; E. TRÍAS, *Pensar la religión*, o.c.; G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c.

⁷⁷ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 9.

⁷⁸ Ibíd.

⁷⁹ H.-G. GADAMER, «Conversaciones de Capri», en J. DERRIDA, – G. VATTIMO (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, p. 283.

Se puede decir que el retorno de la religión en la filosofía acontece en este ambiente de *impronta* y *crisis de la modernidad ilustrada* cuyas consecuencias derivan en dos direcciones. Por un lado, *la secularización* «como rasgo constitutivo de una auténtica experiencia religiosa». Según Vattimo, en el sentido de que posibilita, «trayéndolo al presente», volver al origen «olvidado» de la fe cristiana (el mensaje de Jesús), análogo al «olvido del ser» de la filosofía de la que se hace cargo Heidegger, «y que la rememoración de este olvido y de esta distancia es lo que constituye la única experiencia religiosa auténtica»⁸⁰. Aunque este autor italiano –como hemos visto– en su visión de la vuelta de la religión apunta sus dardos críticos contra la ontoteología cristiana, especialmente la teología católica, no obstante, podríamos decir que este retorno constituye un movimiento más amplio y radical: *representa el redescubrimiento o vuelta del símbolo religioso inhibido y olvidado durante la modernidad ilustrada*. Asimismo, tiene el carácter ecuménico o universal que le da justamente el momento «posmoderno» de un «mundo con muchos centros».

Y, por otro lado, que «las sacudidas sísmicas de un siglo pródigo en inhumanidad y violencias terribles nos interrogan sobre la racionalidad de una razón predominante que se creyó llamada al progreso sin término y a la realización definitiva»⁸¹. Como recuerda Gadamer, «no vivimos una era de guerras de religión, pero la tragedia de la Segunda Guerra Mundial tuvo algún parecido con el delirio de una sangrienta guerra religiosa»⁸². Para Eugenio Trías, representa el drama de la «sacralización de la Razón» moderna. De ahí su apuesta por una *razón secularizada*.

⁸⁰ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, o.c., p. 12.

⁸¹ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., pp. 10-11.

⁸² H.-G. GADAMER, «Conversaciones de Capri» en o.c., p. 280.

Una «razón fronteriza» que, junto con el *símbolo*, constituye los dos modos de acceder a la realidad.

En este *contexto occidental cristiano*, con tales características, es evidente que *la pregunta sobre el interés actual de la filosofía por la religión parece insoslayable*. Cómo comprender este «retorno» con sus peculiaridades propias es, sin duda, una cuestión fundamental que evitará malentendidos a la vez que descubrirá nuevos horizontes. La metáfora utilizada por Ortega y Gasset para dar cuenta de la *historia del pensamiento*, y por tanto, también y especialmente de la filosofía, con respecto a la *cuestión de Dios*, es una de las más significativas y elocuentes para comprender el *retorno* de la religión en la reflexión filosófica actual. En este artículo de 1926, el filósofo español describe tal relación tomando la imagen de la órbita que hace la Tierra alrededor del Sol:

En la órbita de la Tierra hay perihelio y afelio: un tiempo de máxima aproximación al Sol y un tiempo de máximo alejamiento. Un espectador astral que viese a la Tierra en el momento en que huye del Sol, pensaría que el planeta no había de volver nunca junto a él, sino que cada día, eviternamente, se alejaría más. Pero si espera un poco verá que la Tierra, imponiendo una suave inflexión a su vuelo, encorva su ruta, volviendo pronto junto al Sol, como la paloma al palomar y el *boomerang* a la mano que lo lanzó. Algo parecido acontece en la órbita de la historia con la mente respecto a Dios. Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista!⁸³

⁸³ J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», en *o.c.*, p. 493.

Para Ortega y Gasset, «la religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior: fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad»⁸⁴. Para él, cabe decir que hay un «Dios laico» que con toda propiedad merece ser pensado y que «es lo que ahora está a la vista». En esta definición de religión orteguiana se puede comprender la filosofía de Vattimo con su *religión kenótica* o la de Derrida con la *insoslayable presencia de la religión*, pero también Zubiri con su original idea de «religación» como *formalidad* que hace posible la religión y sus contenidos. Pero, además, el propio Ortega y Gasset, al final de este creativo artículo, hace una sintética y particular distinción entre «gnóstico» y «agnóstico» en la que, según parece, hace su propia propuesta del «retorno» de la religión en el pensamiento.

Ortega y Gasset sostiene que «el hombre agnóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato. Nos aclaramos tan extraño régimen atencional comparándolo con su opuesto: el gnosticismo. El hombre gnóstico parte, desde luego, de un profundo asco hacia “este mundo”»⁸⁵. Se trata de dos posturas excluyentes y desde luego alejadas de una *cultura de la racionalidad*. La primera, por representar de modo general una *interpretación radical de la ciencia positiva* como fuente de toda explicación, y la segunda, por negar la posibilidad de la propia *razonabilidad de la fe*. «El paisaje gnóstico es inverso del “positivista”. Se compone únicamente de últimos términos, no tiene plano inmediato; es, por esencia, un mundo “otro”. Por eso, mientras la palabra del agnóstico es “experiencia” –lo que quiere decir atención a “este” mundo–, el vocablo del gnóstico es “salvación”, lo que

⁸⁴ Ibíd.

⁸⁵ Ibíd.

quiere decir fuga de éste y atención al otro»⁸⁶. Se podría decir que Ortega y Gasset propone, aquí, lo que Eugenio Trías llamará *pensamiento del límite* como fundamento y mediación de *lo que hay*:

Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que «este mundo» termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter «positivo». Mas, a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios⁸⁷.

Se puede comprender así el retorno de la religión, justamente como resultado de la secularización de la religión y de la crisis de la razón ilustrada⁸⁸. Que la religión se secularice lleva a comprender que su «vuelta» en la filosofía se inscribe en un contexto de redefinición tanto de la «razón» como de la propia «religión», pero también de la «realidad» y de la propia «metafísica». Rasgos a los que parece también apuntar Ortega y Gasset con su apuesta por la «línea intermedia» fronteriza entre «este mundo» (de carácter «positivo») y el «ultramundo» (trascendente). Una visión que la filosofía del límite radicaliza con la redefinición de la realidad en tres cercos o ámbitos: el cerco del *aparecer* o mundo, el cerco hermético o de misterio y el cerco

⁸⁶ Ibíd.

⁸⁷ Ibíd.

⁸⁸ Para los autores de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, «la Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad» (TH. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta: Madrid 2004, p. 59).

fronterizo que constituye la propia «línea intermedia»: *mediación y gozne* entre el mundo y el misterio.

El «retorno» igualmente significa reconocimiento de la *cultura de la racionalidad occidental* en la que es obvia la herencia cristiana pero también con lo que le distingue que es fruto de movimientos y procesos como la Ilustración. «El cristianismo es un elemento innegable y de gran importancia en la construcción de la cultura europea»⁸⁹, pero al mismo tiempo, «sin el uso público de la razón, sin la Ilustración y el proceso parejo de modernización y secularización de la sociedad, la Europa de los derechos, la democracia y la libertad no existiría»⁹⁰. Pero el «retorno» significa también *rechazo de la coacción de la razón positivista* que hace de la explicación científica la única interpretación posible y «con sentido». Como sugiere Mardones, «el error o pecado de la modernidad ha sido el simplismo: se creyó en la unilateralidad de la razón y se desembocó en la barbarie instrumental y funcional»⁹¹.

La religión puede *retornar* o simplemente estar en el «perihelio» de la filosofía, si pensamos que nunca terminó de marcharse. El motivo es la misma *pluralidad de la racionalidad* que no viene dada, sino que hay que buscarla, porque ella misma es un *camino <in fieri>*, «*inacabado*». Este camino siempre *haciéndose* se muestra a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, desde la filosofía presocrática y su paso del *mito* al *logos*, Sócrates, las *aporías* de Platón, el propio Aristóteles, pero también los grandes racionalistas como Descartes y, desde luego, la

⁸⁹ J.-M. DÍAZ ÁLVAREZ, «“En el principio fue el Logos”. Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en J. SAN MARTÍN – J.-J. SÁNCHEZ (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 470-482, p. 471.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 11.

mayoría de los filósofos modernos y contemporáneos⁹². Esta *justificación racional* «nunca terminada, es la que un día se descubre en Grecia y atraviesa, a veces con más pena que gloria, la historia europea»⁹³.

El significado primario y más fundamental de la racionalidad, aquel con el que un día nace en un grupo de pequeñas islas del mar Egeo, es el de justificación, pero una justificación que emana no de una tradición ideológica o religiosa particular, sino de la fuerza de los mejores argumentos que somos capaces de ofrecer en cada momento. Nada ni nadie, ni siquiera los diferentes dioses, quedan al margen de la crítica. Pero, además, por propia definición, semejante dar y recibir razones es un proceso que no tiene fin⁹⁴.

Pero es también esta *racionalidad plural*, que emerge tras la crisis de una «Razón» endiosada, la que hizo de la ciencia y de la técnica la única explicación de la realidad. En esta perspectiva la religión, como la filosofía que no fuera positivista, carecía de sentido⁹⁵. La crítica a una razón ilustrada, que devino en el más absoluto

⁹² Cf. J.-M. DÍAZ ÁLVAREZ, «“En el principio fue el Logos”. Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en, *o.c.*, p. 479.

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 478-479.

⁹⁵ Aquí tenemos que destacar la filosofía de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). El *Tractatus Logico-Philosophicus* fue inspirador del positivismo más radical representado por el *Círculo de Viena*. En esta obra Wittgenstein sostiene que «la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sinsentido» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza: Madrid 1979³, 4.003, p. 71). En este sentido, R. Carnap comenta que «en el Círculo de Viena se leyó en voz alta y se discutió punto por punto una gran parte del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein [...]. En lo que a mí se refiere, Wittgenstein fue quizás el filósofo que, junto a Russell y Frege, ejerció mayor influencia en mi pensamiento» (R. CARNAP, *Autobiografía intelectual*, Paidós: Barcelona 1992, p. 60). También escribe que entre las ideas más importante que entresacó del filósofo vieneses está la concepción de que «las proposiciones lógicas son verdaderas bajo cualquier circunstancia concebible; por tanto, su

101

positivismo, forma parte de la impronta de esta *racionalidad plural que caracteriza la filosofía actual*. Significa la *superación y rechazo de todo absolutismo que desconozca la pluralidad de la realidad y la finitud de la razón*. Así lo manifiesta Díaz Álvarez: «a nadie se le escapa que los grandes nombres de la filosofía del XX no han hecho más que apurar hasta el final el rechazo del positivismo, y lo han hecho,

verdad es independiente de los hechos contingentes del mundo» (*Ibíd.*). Asimismo, su idea de que muchas de las proposiciones filosóficas, sobre todo de la metafísica tradicional, «son pseudo proposiciones desprovistas de contenido cognitivo» (*Ibíd.*). Cuenta que en 1927 Schlick conoció personalmente a Wittgenstein y le transmitió todo el interés que su obra suscitaba en el Círculo y naturalmente lo invitó a sus reuniones, invitación que el filósofo aceptó. Pero en Wittgenstein, aunque *el tema central de su filosofía fue siempre el lenguaje*, aparece también un «giro» en su filosofía. Tras un periodo de inactividad filosófica, Wittgenstein vuelve a ocuparse de la filosofía. Esta etapa estará marcada por su obra *Investigaciones filosóficas*, elaborada entre los años 1936 y 1947, publicada póstumamente en 1954. La obra está precedida por sus famosos *Cuadernos azul y marrón* y la *Gramática filosófica*. Pareciera que el Wittgenstein de las *Investigaciones* es un pensador más modesto respecto de los aforismos del *Tractatus*, del que no duda ahora en reconocer «graves errores». Entre los errores que destaca, quizá los más señalados sean su *primitivismo* que se constata en su concepción referencialista y su ontología atomista de un mundo compuesto de objetos simples, así como su *reduccionismo* que solo se basa en la representación como una función primordial del lenguaje y la primacía absoluta que adquiere la proposición como única figura con sentido capaz de representar la realidad. Por el contrario, se asiste ahora a un *segundo Wittgenstein* con una filosofía más modesta, generosa en metáforas, símiles, ejemplos y preguntas. Con el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, la filosofía es una empresa puramente descriptiva. «La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje» (L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica: Barcelona 1988, I 109, p. 123.). Ahora no se trata de distinguir las proposiciones que tienen sentido de las que no, sino de describir los «juegos de lenguaje», los «aires de familia», las «formas de vida». En las *Investigaciones filosóficas*, el lenguaje tiene una dimensión más dinámica, pragmática y convencional. La tesis central sería que *el significado está en el uso del lenguaje*. El lenguaje surge como un modo de ser, como una «forma de vida» del ser humano y quizás esto último sea lo más específico de lo humano. Como se ha referido, en tanto que se trata ahora de un Wittgenstein rico en metáforas, una de las más representativas es la de considerar el lenguaje como «juego» y como «caja de herramientas». En este sentido, con el lenguaje configuramos nuestro mundo, le damos sentido. Finalmente, por lo que respecta a la filosofía, para el Wittgenstein de la *Investigaciones filosóficas*, «la filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje» (*Ibíd.*, I 124, p. 129). La filosofía de Wittgenstein, que en una primera fase fue inspiradora del positivismo más radical, termina siendo una labor *terapéutica y desencantadora*.

en la mayoría de las ocasiones, en nombre de una razón con minúsculas no con mayúsculas, de una razón que asume su limitación y la finitud e historicidad del ser humano»⁹⁶.

Por lo que respecta a la racionalidad que marca este «retorno» de la religión, esta tiene las características de la propia filosofía que nos es contemporánea: *un pensamiento plural, más sencillo, sin fundamentos absolutos, que vuelve a los orígenes y recurre a la tradición, pero sin absolutizarla, que se sostiene en el preguntar*. Esta es la esencia –por ejemplo– del «pensamiento débil» de Gianni Vattimo⁹⁷. «Tal vez hay un pensar más sencillo que el imparable desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética [...]. Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la ciencia científica, más sencillo y, por eso, aparte; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia»⁹⁸. Justamente este pensar «más sencillo» que caracteriza a la propia filosofía actual marca el *retorno y el «modo» de retornar de la religión* en el pensamiento filosófico.

⁹⁶ J.-M. DÍAZ ÁLVAREZ, «“En el principio fue el Logos”. Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en *o.c.*, pp. 477-478.

⁹⁷ Según el mismo Vattimo, «pensamiento débil» fue una expresión que usó en un ensayo a principios de los 80 y que «ha acabado por parecer la etiqueta de una corriente, si no de una escuela, de confines todavía inciertos y, sobre todo, que no está unida, en absoluto, en torno a un núcleo de tesis características» (G. VATTIMO, *Creer que se cree*, *o.c.*, p. 31). Tiene una inspiración evangélica y heideggeriana, principalmente. *Pensamiento débil* no significa tanto tomar conciencia de la debilidad de la razón y sus pretensiones, expresadas principalmente en las pretensiones de la metafísica tradicional, pero hoy también –podríamos decir– de la ciencia y la técnica fundadas, justamente, en una *metafísica de la presencia y dominio del ser*, «cuanto una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica» (*Ibíd.*, p. 32).

⁹⁸ M. HEIDEGGER, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011⁵, 95-113, p. 112.

¿Cuál es y cómo comprender el «modo de retornar» de la religión en la filosofía actual? Gianni Vattimo ofrece una respuesta derivada de la propia filosofía que marca nuestra época, especialmente el pensamiento nietzscheano del *nihilismo* y el heideggeriano de la *superación de la metafísica*⁹⁹. El autor italiano destaca que en el «fin de la modernidad» –y la crisis a la que ha hecho referencia– marca también el fin de las principales teorías filosóficas que se oponían a la religión, especialmente el «cientificismo positivista», el «historicismo hegeliano» y después «marxista». Según él, «hoy no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión»¹⁰⁰. En este contexto, es la propia crisis de la modernidad la que crea las posibilidades del «retorno». Se había prometido *desencantar* (desmitificar) el mundo y la propia promesa se convirtió en desencanto. Según Vattimo, esto es lo que manifiesta la filosofía nietzscheano-heideggeriana:

En las ideas nietzscheanas de nihilismo y «voluntad de poder» se anuncia la interpretación de la modernidad como consumación final de la creencia en el ser y en la realidad como datos «objetivos» que el pensamiento se debería limitar a contemplar para conformarse a sus leyes. En una famosa página del *Crepúsculo de los ídolos*, bajo el título «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula», Nietzsche recorre de nuevo las etapas de esta consumación. En primer lugar, la filosofía creyó colocar la verdad del mundo en un más allá metafísico –el mundo de las ideas de Platón que, con su precisión y estabilidad, debían garantizar la posibilidad de conocer rigurosamente las cosas cambiantes y mutables de la experiencia cotidiana–; después, mucho más adelante en la misma historia filosófica de la idea de verdad, llegó el

⁹⁹ *Creer que se cree*, o.c., p. 29. En esta obra –en parte autobiográfica– podemos comprender la singular visión debolista de la «vuelta» de la religión que propone Vattimo a partir de la interpretación de Nietzsche y Heidegger.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 22.

descubrimiento kantiano de que el mundo de la experiencia está co-constituido por la intervención del sujeto humano (sin las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento no hay «mundo», sólo una «cosa en sí» de la que no sabemos nada, salvo que no podemos negar que exista); finalmente , el pensamiento toma conciencia de que lo que es verdaderamente real, como dicen los positivistas, es el hecho «positivo», esto es, el dato verificado por la ciencia; pero como la verificación es, precisamente, una actividad del sujeto humano (aunque no del sujeto individual), la realidad del mundo del que hablamos se identifica con aquello que viene «producido» por la ciencia en su experimentos y por la tecnología con sus aparatos. No hay ya ningún «mundo verdadero», o mejor, la verdad se reduce totalmente a lo «puesto» por el hombre, esto es, a la «voluntad de poder»¹⁰¹.

Vattimo también pone la «muerte de Dios» nietzscheana en esta misma dirección de la *consumación de los absolutos*. Según él, la declaración de *La gaya ciencia* (aforismo 125) no significa negar la existencia de la divinidad o la propuesta de una «metafísica atea» en la que Dios está excluido. No se trata de buscar un absoluto alternativo. «En definitiva, que Dios ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más»¹⁰². Así –para el autor italiano– *el nihilismo se convierte en punto de llegada de la modernidad*. La modernidad se presentó bajo la idea de «superación» en todos los niveles. Especialmente la ciencia y la técnica con la *idea de ir a mejor*, «*novum*», dominó buena parte del pensamiento moderno fundamentado en la razón. Y es justamente la noción de «fundamento» y del «pensamiento como base y acceso al fundamento» lo que es puesto radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y Heidegger. «Ambos se encuentran, por un lado, en la

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰² G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 11.

situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero, por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero»¹⁰³.

Para Vattimo es justamente esta *superación del fundamento* lo que hace de la filosofía nietzscheano-heideggeriana un pensamiento «posmoderno». Son los filósofos que se despiden del fundamento absoluto de la metafísica moderna y apuestan por lo que Heidegger llama un pensamiento «*Ab-grund*» (sin base, sin fundamento): «no hay ningún *Grund*, ninguna verdad última; sólo hay aperturas históricas, de destino, enviadas por un *Selbst*, un sí mismo, que se da solamente en ellas, *a través* de ellas (atravesándolas, pero no usándolas como medios)»¹⁰⁴. Para Vattimo, Heidegger sigue esta estela señalada por Nietzsche de la reconstrucción de la historia de la cultura occidental, «sólo que, para él [Heidegger], esto significa que, con el nihilismo (el tomar en consideración explícitamente que el ser y la realidad son posición, producto del sujeto), ha llegado a su fin la metafísica»¹⁰⁵. Significa la superación de la *metafísica de la presencia*, aquella que concibe el ser como un ente, que identifica el ser con el dato objetivo.

En la interpretación vattimiana, «la metafísica de la objetividad concluye en un pensamiento que identifica la verdad del ser con la calculabilidad, mensurabilidad y, en definitiva, con lo manipulable del objeto de la ciencia técnica»¹⁰⁶. Por su parte, se podría decir que la filosofía heideggeriana se presenta como una *renuncia* a toda

¹⁰³ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa: Barcelona 1998, p. 10.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 154.

¹⁰⁵ *Creer que se cree*, o.c., p. 25.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 25-26.

visión sistemática y definitiva del pensar filosófico y como una apuesta por la *facticidad*. En Heidegger, la filosofía se plantea como *apertura y posibilidad*, en parte porque su «objeto de estudio» es algo que solo se puede decir como *acontecimiento*, lo cual ha de eludir la pretensión de fijación y síntesis. Desde esta perspectiva, es el filósofo que no solo habla del ser como *acontecer*, como *advenimiento*, sino que con nociones como la *verdad* nos retrotrae a la Antigüedad griega con el concepto de *aletheia (des-ocultamiento)*. Es también el filósofo que sostendrá que «el hombre es el pastor del ser»¹⁰⁷. Un ser que es don que «se da», que se oculta y se des-oculta. Es una filosofía que habla del ser como *acontecer*, que se desvela y oculta al mismo tiempo, y por lo mismo, inatrapable e indominable¹⁰⁸.

¹⁰⁷ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Alianza: Madrid 2000, p. 39.

¹⁰⁸ La pregunta por el ser es la cuestión fundamental de toda la filosofía de Martin Heidegger (1889-1976). En el pensamiento heideggeriano «el ser es el auténtico y único tema de la filosofía» (R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis: Madrid 2010, p. 23). Sobre el ser y su comprensión pivota la monumental obra *Ser y tiempo* y, aún más, también los escritos posteriores a esta. Sin embargo, la filosofía heideggeriana es un pensamiento de camino en el que hay «estancias y paradas» pero en el que no se pretende un punto de llegada sino más bien bosquejar, *hacer claros*. Un pensar que pregunta. Es una filosofía que se sostiene en el preguntar de diversos modos sobre una misma cuestión: el *ser*. Como el mismo Heidegger sugiere en una nota introductoria al tomo 5 de su *Gesamtausgabe* que llama *Holzwege*: «“Holz” es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos (*Wege*), por lo general medio ocultos por la maleza [...]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque» (M. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, Alianza: Madrid 1995, *nota introductoria*). La propuesta original heideggeriana es la de una *ontología fundamental* y es esto lo que se propone en su obra fundamental *Sein und Zeit (Ser y tiempo)* de 1927. Su filosofía posterior adquirirá algunos matices, pero siempre dentro de esta cuestión fundamental. Por lo que respecta a la conocida «*Kehre*» (giro, vuelta de tuerca) en el pensamiento heideggeriano, el propio filósofo se referirá a esta en escritos posteriores como la *Carta sobre el humanismo*. Allí apunta que la conferencia *De la esencia de la verdad*, «permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a ‘Tiempo y ser’» (*Carta sobre el humanismo*, o.c., p. 34). De este modo, como sugiere Leyte, «quizás lo adecuado siga siendo hablar de “Heidegger” como “transcurso” de “una” filosofía que constituye una reiterada apelación a la cuestión filosófica, es decir, a la cuestión del ser» (A. LEYTE, *Heidegger*, Alianza: Madrid 2006, p. 44). No habría pues un «segundo Heidegger», como olvido o superación del pensar filosófico, sino más bien un pensamiento que profundiza

Según Vattimo, este rechazo heideggeriano de la metafísica objetiva, estable, estructura del ser, «expresa en realidad la actitud de gran parte del pensamiento –no solo filosófico, sino también artístico, literario, religioso– de las primeras décadas del siglo XX»¹⁰⁹. Pero, además, la filosofía del siglo XX revela que pensar el ser como fundamento lleva el peligro de los totalitarismos o la «organización total» de la sociedad con la imposición de la ciencia y de la técnica. «El siglo XX es el siglo en el que se desarrollan las ciencias históricas, pero también la antropología cultural: madura la conciencia de que no hay un único curso de la historia (que culminaría en la civilización occidental), sino culturas e historias diversas»¹¹⁰. La superación de la metafísica es también rebasamiento del etnocentrismo, particularmente el eurocentrismo:

Muy simplificadamente me parece que se puede decir que la época en la que vivimos hoy, y que con razón se llama «posmoderna», es la época en la que ya no se puede pensar la realidad como una estructura sólidamente anclada en un único fundamento, que la filosofía tendría la tarea de

en la *historia del ser y de la existencia*, pero ambas etapas entendidas de un modo original. Es decir, no se trata de una filosofía de la historia o de una existencia estática, «en realidad abandonar la “Analítica” no supone renunciar al *Dasein*, sino introducirse con mayor acierto... en el *Dasein*» (*Ibid.*, p. 45). Como se ha señalado, la *pregunta por el ser* es el hilo conductor de todo el pensamiento heideggeriano y la que le da unidad y coherencia a toda su obra. No obstante, la «*Kehre*» viene a representar «el intento de seguir elaborando la cuestión del ser absolutamente fuera del radio de acción de las filosofías de la subjetividad» (R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, o.c., pp. 122-123). Desde esta perspectiva, la conferencia «*De la esencia de la verdad*», como el mismo Heidegger señala, permite comprender este «giro», que «no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser» (M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, o.c., p. 34). Tras la «*Kehre*», el ser es don que «Se da», que se oculta y se des-oculta. *El ocultamiento es «misterio», pero el desocultamiento es «ἀ-λήθεια».*

¹⁰⁹ G. VATTIMO, *Después de la cristianidad*, o.c., p. 12.

¹¹⁰ *Ibid.*

conocer y, quizá, la religión la tarea de adorar. El mundo efectivamente pluralista en el que vivimos no se deja interpretar ya por un pensamiento que a toda costa lo quiere unificar en nombre de una verdad última¹¹¹.

De este modo, si la superación de la metafísica significa la muerte del «Dios de los filósofos» como la mayor expresión de los absolutos racionales, también con ella concluyen las posturas ateas y, por otro lado, «sólo una filosofía “absolutista” puede sentirse autorizada para negar la experiencia religiosa»¹¹². Y aquí tiene toda su validez y sentido el «retorno» de la religión en la filosofía. «Justamente porque el Dios-fundamento último, y por tanto la estructura metafísica absoluta de lo real, ya no es sostenible, por eso mismo es de nuevo posible creer en Dios»¹¹³. Pero eso significa también que la religión que *retorna* tiene las características de la filosofía que la *promueve*. Filosóficamente es un «retorno» *débil, secularizado*, no dogmático y, no obstante, un *retornar* a las fuentes sin desconocer la tradición histórica que la porta. «Ninguno de nosotros en nuestra cultura occidental –y quizás en todas las culturas– comienza desde cero en el caso de la cuestión religiosa»¹¹⁴.

En este sentido, la cuestión del *retorno de la religión* tiene una especificación concreta: *la fe cristiana*. Esta es la interpretación vattimiana. Filosofía y fe cristiana son dos marcas distintivas que Occidente ofrece al mundo, pero, desde luego, no son los absolutos que configuran la «posmodernidad». De existir un espacio-tiempo

¹¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹¹² *Ibid.*, p. 14

¹¹³ *Ibid.* Aquí mismo, Vattimo también añade, «ciertamente, no en el Dios de la metafísica y la escolástica medieval, que, de todos modos, no es el Dios de la Biblia, esto es, del libro que justamente la metafísica racionalista y absolutista moderna había confutado y negado poco a poco».

¹¹⁴ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, o.c., pp. 10-11.

«posmoderno» comprendería una visión global de un mundo multicéntrico. No obstante, aunque Occidente es mucho más que la influencia de la fe cristiana, ella marca ineludiblemente la cultura europea. Para Vattimo, «se debe hablar de la herencia cristiana en un sentido mucho más amplio y que ataña a nuestra cultura en general, la cual ha llegado a ser lo que es, también, y, sobre todo, porque ha sido íntimamente “trabajada” y forjada por el mensaje cristiano, o, más en general, por la revelación bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento)»¹¹⁵. Herencia religiosa que a modo de «sustrato» el autor italiano encuentra también en la filosofía de Nietzsche y Heidegger.

En esta interpretación vattimiana el *nihilismo sería cristiano* «en la medida en que Jesús no vino al mundo para mostrar el orden “natural” sino para destruirlo en nombre de la caridad. Amar a tu enemigo no es con exactitud lo que ordena la naturaleza y, sobre todo, no es lo que ocurre de forma natural»¹¹⁶. Esta interpretación. diferencia entre *cristianismo* y la *religión natural* que hace de Dios un ser con las características del ente supremo de la metafísica: omnipotente, absoluto, eterno, trascendente pero también violento, al que se le ofrecen sacrificios. La encarnación de Dios en Jesús liquida el nexo propio de la religión natural entre la violencia y lo sagrado. De igual modo, la filosofía heideggeriana de un *ser* que «se da», que se oculta y se des-oculta –junto a una concepción de la verdad como «*aletheia*», donde el ocultamiento del ser es «*misterio*», pero el desocultamiento es «*ἀ-λήθεια*»– es un «*ser*» pensado sin absolutos metafísicos¹¹⁷.

¹¹⁵ Ibíd., p. 29.

¹¹⁶ G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, o.c., pp. 74-75.

¹¹⁷ Cf. M. HEIDEGGER, «Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011⁵, 25-54, p. 32; M. HEIDEGGER, «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, Alianza: Madrid 2000, 151-171, p. 164. La cuestión de la *esencia de la verdad* es un tema central en la filosofía heideggeriana de la «*Kehre*». «Cuando aquí y en otros lugares entendemos la verdad como desocultamiento, no

La originalidad heideggeriana radica precisamente en la íntima relación entre verdad y ser que caracteriza su filosofía después de la «*Kehre*». Es decir, ese «giro» o *vuelta de tuerca* en su pensamiento a partir de la tercera década del siglo XX y que puede caracterizarse como el paso de la pregunta por el «sentido del ser» (*Ser y tiempo*) a la pregunta por la «verdad del ser» (el pensamiento a partir de «De la esencia de la verdad»). Esta es una noción de verdad que sitúa su esencia en el *encubrimiento* del ser y se propone radicalmente como un pensar de tanteo y exploración. *Un pensar más sencillo*. «Pensamiento débil» lo interpreta Gianni Vattimo. Pero no «débil» en el sentido de «debilitamiento del ser» o como pensar resentido y resignado, sino más bien como pensar que llama a reconocer la *situación* del hombre y el *acontecimiento* del ser. Un pensar que mantiene la *diferencia ontológica entre ser y ente*. Un pensar *fronterizo* acuñará Eugenio Trías en una visión que salva la inmanencia y la trascendencia del hombre. No obstante, es en esta especulación del ser heideggeriano donde Vattimo encuentra la respuesta filosófica al retorno *kenótico* del cristianismo. « La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kénosis* de Dios, será interpretado como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la

nos estamos limitando a refugiarnos en una traducción más literal de una palabra griega. Estamos indagando qué elemento no conocido y no pensado puede subyacer a esa esencia de la verdad, en el sentido de corrección, que nos resulta familiar y por lo tanto está desgastada. En algunos momentos consentimos en confesar que, desde luego, a fin de demostrar y comprender lo correcto (la verdad) de un enunciado, no nos queda otro remedio que apelar a algo que ya es evidente. Este presupuesto es, en efecto, inexcusable. Mientras hablemos y opinemos así, seguiremos entendiendo la verdad únicamente como una corrección que, ciertamente, precisa de un presupuesto que nosotros mismos imponemos sólo Dios sabe cómo y por qué razón» (M. HEIDEGGER, «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Alianza: Madrid 1995, 11-62, p. 37).

misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana»¹¹⁸.

En la *historia del nihilismo* y en este *debilitamiento del ser* encuentra Vattimo parte del sustrato religioso de la filosofía nietzscheano-heideggeriana. Pues, según él, el caso más emblemático de este «debilitamiento» es justamente la secularización, que tiene un significado religioso porque la ontología débil sería «una trascipción del mensaje cristiano»¹¹⁹. Pero, así como Heidegger llama a volver a las fuentes griegas del «ser» y de la «verdad» e interpretarlas, purificadas de la metafísica superada, un retorno de la religión cristiana en la filosofía también tiene que volver a las fuentes de su origen, el Evangelio, y purificarlo de la carga metafísica y de la religión natural. De este modo, el rasgo que más caracteriza a la fe cristiana es la *kénosis de Dios por amor*. «La herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia»¹²⁰.

En esta interpretación vattimiana se podría decir que el Dios que nos presenta Jesús no tiene las características de un ser metafísico ni de la religión natural. Para Vattimo, deberíamos reivindicar «el derecho a no ser alejados de la verdad del Evangelio en nombre de un sacrificio de la razón, requerido sólo por una concepción naturalista –humana, demasiado humana y, en definitiva, no cristiana– de la trascendencia de Dios»¹²¹. Pero es un *retorno filosófico secular*, y justamente este carácter le da una importancia fundamental, que se acentúa al considerar el tema de la religión como una de las reflexiones más importantes del pensamiento actual.

¹¹⁸ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, o.c., p. 38

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 43.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 45.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 63.

Este *retorno filosófico secular* situado en el mundo occidental no es una actitud o pensar confesional, que sería el terreno propio de la teología. La especulación teológica tiene su propio objeto de estudio, método y «lugares teológicos» y un contexto interpretativo determinado. La teología es un saber válido y necesario en la exposición-argumentación de la fe-esperanza-amor cristianos, pero al mismo tiempo no puede pretender ser la única explicación posible. En este sentido, una reciente disciplina teológica, especialmente fruto del Vaticano II, que se conoce como *Teología fundamental*, esclarece el papel de la teología cristiana. Para esta disciplina teológica, el objeto de estudio de la teología es –por decirlo en términos zubirianos– el *contenido* de la «religación» correspondiente a la *revelación* (tarea fundacional-hermenéutica) y su *credibilidad* (tarea dialogal-contextual), y esto, naturalmente, no es una reflexión filosófica¹²². Aunque el saber teológico pueda expresarse en términos

¹²² *Toda la teología cristiana tiene su fundamento en la revelación de Dios y su credibilidad.* De este dato dependen las diversas disciplinas teológicas, algunas de carácter «fundacional-hermenéutico», otras «dialogal-contextual». La *Teología Fundamental* es la disciplina teológica que justamente explicita, distingue y defiende el lugar propio de la teología, por lo que se puede considerar como disciplina *contexto* de toda la teología cristiana. «La teología fundamental se cualifica como “fundamental” porque está en disposición de elaborar una teología de la revelación a partir de la misma revelación. En esto creemos que consiste la peculiaridad central que la hace ser “teología” y “fundamental”» (R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental*, Verbo Divino: Estella 2005⁴, p. 72.). Se trata de una disciplina teológica que tiene un carácter *global* para toda la teología. Según Heinrich Fries, «la teología fundamental indaga los fundamentos de la teología; entendiendo por fundamento los supuestos y condiciones que hacen posible la teología» (H. FRIES, *Teología Fundamental*, Herder: Barcelona 1987, p. 17). La *Teología Fundamental* se puede considerar como el contexto de toda la reflexión teológica. Es decir, es una disciplina teológica de carácter global que trata sobre el fundamento de toda la fe cristiana bajo dos claves: la *fundamental-dogmática* y la *apologético-misionera*: tiene una misión *ad intra* del quehacer teológico, pero también *ad extra*, pero no como una introducción previa a este quehacer, sino como el *marco de supuestos* de toda la teología. En este sentido, si bien la fe es don de *Dios*, que con todo implica al creyente en su totalidad, incluyendo su inteligencia y su voluntad, sin embargo, más propiamente, la meditación teológica como *inteligencia de la fe*, además de suponer la fe,

filosóficos, por la herencia recibida o por la propia circularidad y familiaridad de saberes, habrá que distinguir radicalmente entre una y otra reflexión. Sin que esto signifique, por otro lado, una situación de conflicto permanente, pues ambas representan dos meditaciones inevitablemente *complementarias y vecinas*.

De modo general se podría decir que es Gianni Vattimo uno de los principales valedores de este «retorno» de la religión en la filosofía en la situación occidental de la «modernidad en crisis». En su interpretación un escenario «posmoderno». Pensamiento que él preconiza y pone como punto de inflexión –con respecto a la modernidad– en el pensamiento nietzscheano-heideggeriano. Y se podría decir que es también lo que se advierte en los pensadores que *retornan* al tema de la religión en la filosofía actual. Sostiene Mardones que «advertimos en Vattimo, Trías y Derrida un distanciamiento frente a los recelos y rechazos de la denominada razón ilustrada respecto de la religión. La razón ilustrada tampoco es ajena a la religión, nos dirá

implica el *conocimiento de su contexto*, su entorno y contextura, su *Lebenswelt* como contexto vital. En resumen, la *teología fundamental* trata sobre el *horizonte de comprensión global* en el que el *acontecimiento* de la revelación de Dios es comprendido-conceptualizado por la teología. Para Fries «los fundamentos de la teología afectan, por consiguiente, al problema de la fe misma y sobre todo al problema de su correlato: la revelación como principio de cualquier teología y de sus contenidos específicos; así como al problema de su transmisión, que atañe a la Iglesia en tanto que portadora y transmisora de revelación» (*Ibid.*). El fundamento de la teología es *lo dado* que se acoge, se muestra, *se cree y se recibe*. Es la *evidencia* que «se percibe y se acoge mediante el conocimiento de la fe que podrá explicitarla, pero nunca fundamentarla o demostrarla» (R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental*, o.c., p. 97). Representa un *fundamento infundamentado*. Según Fisichella, «semejante perspectiva lleva consigo una visión de la revelación trasmitida constantemente en la historia de una comunidad que apela a ella y vive de ella» (*Ibid.*). Esta última idea hace referencia a la *eclesialidad de la teología*. Para Fries, «la Iglesia constituye a un tiempo la condición, el presupuesto y el objeto de la teología [...]. La teología como ciencia de la fe tiene sus raíces en la *comunidad de los creyentes*, en la realidad de fe que denominamos *Iglesia*» (H. FRIES, *Fe e Iglesia en revisión*, Sal Terrae: Santander 1972, p. 66). Esto, parece obvio, hace de la teología actual un saber distinto del filosófico, no obstante –como hemos dicho– insoslayablemente situados en una relación de complementariedad y vecindad.

Derrida; y Eugenio Trías lanza una seria admonición a una racionalidad que se pretende autoconstituir desde sí misma olvidando sus precedentes sagrados»¹²³

Este *retorno* secularizado de la religión se podría inscribir también dentro de lo que Torres Queiruga llama «razón ampliada»¹²⁴. Una idea que implica el carácter situado e histórico de la razón, así como su apertura a la integración de todas las dimensiones de la experiencia. Es una «razón» que Eugenio Trías redefine como «razón fronteriza», que precisa ineludiblemente de la dimensión simbólica para poder acceder a la complejidad de *lo que hay*. Así, es una «razón» con minúscula, igualmente secularizada. De este modo, el retorno de la religión en el pensamiento filosófico no radica tanto en la *coincidencia* del «Dios de los filósofos» con el «Dios de los teólogos», sino en la propia *secularización* tanto de la religión como también de la razón.

La relación entre la especulación filosófica y la meditación teológica ha estado marcada por una *tensión* permanente de cercanía y distanciamiento a lo largo de la historia del pensamiento, y estas –filosofía y religión judeo-cristiana– son justamente las marcas distintivas configuradoras de Occidente. No obstante, es esta *secularización religioso-racional* o «segunda ilustración» la que descubre la *razón ampliada-poliédrica-ecuménica* en la línea heideggeriana de un «pensar más sencillo» fuera de la distinción entre «racional e irracional»¹²⁵. Para la filosofía significa, también en sentido heideggeriano, un *pensar de tanteo y exploración* por

¹²³ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 117.

¹²⁴ A. TORRES QUEIRUGA, «Más acá de Pascal. Apología del “Dios de los filósofos”», en J. SAN MARTÍN – J.-J. SÁNCHEZ (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 224-245, p. 230ss.

¹²⁵ Cf. M. HEIDEGGER, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en o.c., p. 112.

diversos caminos que se introducen en el bosque de la pregunta fundamental por el ser. Un *preguntar* que en este sentido de «razón ampliada» puede abrirse al conocimiento indirecto y analógico que ofrece el símbolo.

Este pensar puede significar para la religión, especialmente la tradición judeo-cristiana, una invitación a *volver a las fuentes* de su modesto origen. Esta *modestia* se puede ver tanto como un fruto de la secularización ilustrada cuanto como lo que hace posible el dicho «retorno» en el pensamiento filosófico actual. Un retorno tan humilde como con pleno derecho. De ahí la importancia de la filosofía nietzscheano-heideggeriana como precursora de este pensar abierto, sin pretensiones absolutistas de ningún tipo, tampoco del discurso científico-técnico. Según Safranski, el pensamiento heideggeriano, con sus luces y sombras, ha sido «un salto mortal a la gran sencillez y, podemos decir también, al primitivismo»¹²⁶. Es evidente que la filosofía nietzscheano-heideggeriana ha influido en todos los campos del saber, también en el teológico. El propio concepto de «revelación» y sus características, esencial en la teología cristiana, es un descubrimiento actual que se inspira en este volver a las fuentes, especialmente el heideggeriano del ser que se da (*revelación*) y de la verdad como desocultamiento (*misterio*).

Pero, igualmente, la propia filosofía heideggeriana tiene un cierto aire místico-teológico que se percibe, justamente, en la pregunta por el ser como don que «se da», que se oculta y se des-oculta, en la verdad como «*άληθεια*» que es el des-

¹²⁶ «Se quiere ser sencillo y profundo, se quiere romper el nudo gordiano de una realidad que se ha hecho demasiado complicada y a la vez encontrar un sentido más profundo» (R. SAFRANSKI, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets: Barcelona 2009, p. 328).

ocultamiento y en el ocultamiento que vendría a ser el «misterio» del ser¹²⁷. Podríamos decir que esto mismo se percibe en la filosofía actual bajo influencia nietzscheano-heideggeriana y que representa una orientación importante dentro de la meditación filosófica actual. Vattimo, Derrida, Gadamer o Trías, entre otros, también manifiestan estos aires de familia. Incluso se puede decir que representa una actitud filosófica propia de la «modernidad en crisis» que podemos encontrar en filósofos como Wittgenstein, en los miembros de la Escuela de Frankfurt o en Paul Ricoeur, entre otros.

Así, es una *vuelta* de la reflexión sobre lo religioso que se sitúa en un *contexto de «modernidad en crisis» o «posmoderno»*. Es decir, de crisis de la razón ilustrada¹²⁸, pero no como algo negativo, sino como parte de una dialéctica. Trías incluso habla de una «*teleología inmanente*» que subyace en todo el *acontecer* de las revelaciones de lo sagrado y sitúa el momento presente en la *cesura* entre el eón romántico y la consumación espiritual. De esto se ocupa fundamentalmente *La edad del espíritu*. De este modo se interpreta que el *acontecer ilustrado* –con su propia secularización tanto de la religión (primera Ilustración) como de la propia razón (segunda Ilustración) – constituye la posibilidad para una vuelta de lo religioso en la filosofía. Un retorno que es *inteligente, libre, secularizado*, pero también *rehabilitador del homo symbolicus* que caracteriza esencialmente nuestra condición humana. En definitiva, del *símbolo* como «complemento» imprescindible de una razón que se declara *limítrofe*. Este es

¹²⁷ Cf. M. HEIDEGGER, «De la esencia de la verdad», en *o.c.*, p. 164. Andrés Torres Queiruga sostiene que Heidegger, «en su última etapa, cuando habla del Ser, su “razón filosófica” acude a categorías que –como en un palimpsesto fácilmente reconocible– delatan una evidente afinidad con la “razón religiosa”» («Más acá de Pascal. Apología del “Dios de los filósofos”», en *o.c.*, p. 240.)

¹²⁸ Cf. J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en *o.c.*, 246-267.

el tiempo propicio que puede concluir en una síntesis armoniosa entre «Idea» y «Símbolo». Esta es la visión de la *edad del espíritu* triasiana.

Como señala Estrada, «la Ilustración y su crítica de la religión posibilitó tomar conciencia del fenómeno religioso y diferenciarlo de las mediaciones culturales que asumía, ya que toda la sociedad está impregnada por la religión»¹²⁹. Significa una definición en sus posibilidades y en sus límites, pero también la *liberalización de la religión*. Ella deja de ser patrimonio exclusivo del discurso teológico, y de ahí la necesaria distinción actual, para ser parte de todas las ciencias que estudian al hombre, porque la religión responde a una necesidad humana. En definitiva, la *religión resulta ineludible en la existencia del hombre y su reflexión* (Derrida).

En esta dialéctica, la modernidad –y el unilateralismo del paradigma científico como aquel que era capaz de dar cuenta de toda la realidad– también tiene su momento de crisis. Es la propia crisis de la modernidad y su confianza absoluta en una «Razón» con mayúsculas. Este el momento que nos es contemporáneo de la «modernidad en crisis». La visión científica pretendiendo ser la única explicación fundamentada y verdadera del mundo –emulando la hegemonía del discurso simbólico-religioso en el medioevo– derivó en la crisis de la razón moderna. Con consecuencias que, en algunos momentos de la historia de los últimos siglos, han representado verdaderos dramas para la humanidad. Y, paradójicamente, sobre la base del saber racional con el que la primera Ilustración pretendía liberar al hombre.

El racionalismo crítico y otras corrientes (Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Bunge, etc.), han sistematizado la crítica al

¹²⁹ Ibíd., p. 248.

positivismo, mostrando los inevitables presupuestos metafísicos inherentes a cualquier teoría o hipótesis; el carácter selectivo de la determinación de los hechos y la incompletud de cada teoría; la inevitabilidad de presupuestos e intereses que impiden un saber neutro, objetivo e imparcial; el papel del sujeto cognosciente y del contexto social, que incide en el mismo proyecto científico; las limitaciones epistemológicas de las teorías, que siempre arrastran ópticas no fundamentadas; y el carácter indeterminado y relativo del conocimiento que ha revelado la mecánica cuántica¹³⁰.

Esta posición representa la asunción de una de las características más relevantes del pensamiento actual y que podemos denominar «posmoderno», justamente por este carácter crítico con la modernidad y sus presupuesto e inhibiciones. Podríamos decir que esta visión, evidentemente, también puede derivar en planteamientos irracionales y fanáticos. Pero esto no niega, sino que pone de manifiesto, las características *limitadas* de todo conocimiento humano, incluyendo el científico. Significa hacerse cargo de la necesidad de una *racionalidad amplia o redefinida*, menos dogmática y más ecuménica. *Esto sería posmodernidad*: la aceptación sosegada de que la argumentación científica, como la filosófica y desde luego el discurso religioso, no son neutrales, ni infalibles, ni objetivos, ni ilimitados. *Ningún saber puede pretender ser el centro*. Como asegura Estrada, «hoy se toma distancia del absolutismo comtiano y se acepta que ni la ciencia ni la filosofía tienen neutralidad axiológica u ontológica, ni tampoco autonomía respecto de las condiciones sociales»¹³¹. Pero también, como señala el propio Estrada, el conocimiento científico presupone una «concepción ontológica materialista del

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, p. 250.

mundo, que es la propia de nuestra cultura y momento histórico»¹³². Sin embargo, esto no niega la *racionalidad ampliada* que caracteriza nuestra época:

Gran parte de lo ente escapa al dominio del hombre; sólo se conoce una pequeña parte. Lo conocido es una mera aproximación y la parte dominada ni siquiera es segura. El ente nunca se encuentra en nuestro poder, ni tan siquiera en nuestra capacidad de representación, tal como sería fácil imaginar. Parece que, si pensamos toda esta totalidad en una unidad, podremos captar todo lo que es, aunque sea de manera bastante burda.

Y, sin embargo, por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro [...].

Lo ente sólo puede ser como ente cuando está dentro y fuera de lo descubierto por el claro. Este claro es el único que proporciona y asegura al hombre una vía de acceso tanto al ente que no somos nosotros mismos como al ente que somos nosotros mismos¹³³.

No obstante, a partir de agudas observaciones como estas de Heidegger, *la religión retorna como parte de la explicación de la realidad*. Una realidad que, siguiendo al filósofo alemán, se nos da a modo de «claro» y de ahí que sea un pensamiento de tanteo y exploración, sin pretensiones dogmáticas y absolutas y, sin embargo, necesarias y oportunas. Una realidad que en la filosofía de Eugenio Trías – como hemos dicho – *se da* en una tríada de cercos, uno de los cuales es el «ámbito» del mundo, «cerco del aparecer», pero otro es el «cerco hermético» de misterio, lo «oculto» heideggeriano, accesible solo de modo indirecto (modo de acceso que representa la dimensión simbólica de la existencia, «complemento» irrenunciable de

¹³² *Ibid.*

¹³³ M. HEIDEGGER, «El origen de la obra de arte», en *o.c.*, p. 38.

una «razón» con minúscula). Estos dos cercos disimétricos tienen como conjunción y gozne el «cerco fronterizo» donde *puede habitar el hombre* (el «claro» heideggeriano).

Para Estrada, con el retorno de la religión «se ha cumplido lo que Wittgenstein indicaba cuando decía que una vez resueltas “todas las posibles cuestiones científicas”, los problemas que conciernen a encontrar un sentido de la vida quedan sin resolver»¹³⁴. Es un *retorno filosófico necesario con características ineludibles*. Es decir, se da en un contexto que es crítico con la razón ilustrada pero también con las explicaciones totalizantes de la tradición judeo-cristiana. Igualmente, no puede dejar al margen la violencia religiosa actual, entre otros fenómenos con sustrato religioso. En definitiva, significa *ampliar la crítica* que caracterizó al pensamiento moderno. *El hombre ha salido de su minoría de edad, ha perdido la inocencia, pero también ha descubierto que las explicaciones son «débiles» porque son el fruto de un pensamiento finito, fragmentario y subjetivo.* Esto no va a evitar el *irracionalismo* de la razón y de la religión, sino definitivamente pensar también estas *sombra*s. Representa quizá un «pensar en compañía» que se ajusta a la verdad. «Cuando las religiones sólo beben en su propio pozo, sin atender a la profecía extranjera, pueden terminar creyendo que no hay más verdad que la suya»¹³⁵. Esto puede suceder con cualquier saber.

Pero aquí también hay que distinguirse de Vattimo. No es el *nihilismo* una meta, ni siquiera como *kénosis divina* que en todo caso su culminación corresponde a la escatología. Se trata justamente de rehabilitar «lo inhibido» por la modernidad

¹³⁴ J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en *o.c.*, p. 255.

¹³⁵ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en *o.c.*, p. 42.

como ineludible e insoslayable. Después de la modernidad o de esta fase de «modernidad en crisis» no queda *la nada* del «nihilismo» sin horizonte, sino justamente la necesidad de buscar la fuente común que une razón y símbolo. Pero más fundamentalmente la *humana conditio* inmanente y trascendente, material y espiritual, racional y simbólica. «Hay que asumir la crítica a la razón total, sin caer en la crítica total a la razón, que es el caldo de cultivo de los irracionalismos, dando así un paso hacia una metafísica, ética y religión con pretensiones ontológicas y epistemológicas “débiles”, sin renunciar sin embargo a ellas»¹³⁶. Estrada habla de este modo de «las religiones en la segunda ilustración». Según él, tiene su origen en este contexto «posmoderno», que no significa una renuncia a la Modernidad y a la Ilustración, sino la asunción de los límites y la finitud de cualquier discurso. «La segunda ilustración tiene por objeto la reflexión crítica sobre la ilustración misma, sus límites y posibilidades»¹³⁷.

Se trata entonces de un nuevo paradigma *englobante* y *holístico* que armoniza las posibles explicaciones en una solución de conjunto y, sin embargo, hecha de aportes complementarios, pero también fragmentarios (múltiples y complejos como la propia realidad, pero fundados en la «sencillez» de un mismo fundamento). Porque parte de un ser que acontece, «*se da*», que no es un ente sino un acontecimiento y, por tanto, puede ser pensado tanto ontológica como simbólicamente. De ahí que para Trías tenga el nombre de «ser del límite». Entonces el pensamiento es, ante todo, una *hermenéutica siempre abierta* que procede de «la historicidad de los textos, de una racionalidad anclada en la tradición y de la fusión de horizontes»¹³⁸. Para Estrada esto

¹³⁶ J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en *o.c.*, p. 261.

¹³⁷ *Ibíd.*

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 262.

es una «segunda ilustración», que es *dialogal, contextual y fenomenológica*. «Se trata de un nuevo paradigma, diferenciado de los modelos clásicos del ser y de los sistemas mentalistas, propios de la filosofía de la subjetividad»¹³⁹. El «retorno» de la religión en el pensamiento filosófico actual se comprende dentro de esta actitud y pensamiento que comprende una *razón ampliada o redefinida*. De una «razón» que se descubre con pluralidad de dimensiones, y en cuanto más amplia, menos deudora de discursos y explicaciones «fuertes», pero más rica en contenidos y posibilidades.

Como asegura Mardones, «en el fondo, todos somos ya un tanto postmodernos frente a la razón. La creemos chica y débil y la escribimos con minúscula»¹⁴⁰. Es evidente que no es un retorno que afecta solo a la religión sino a todo el hombre en su quehacer intelectual y práctico y, especialmente, la racionalidad, concebida ahora en términos amplios y plurales. Significa partir del *hombre como un signo (símbolo)* y, por tanto, del *pensamiento como una labor interpretativa*. También es evidente el peligro de los irracionalismos y emotivismos dentro de este concepto de «razón ampliada». Pero quizá es justamente la constatación de que hay que contar con ellos como *sombras*, porque siempre han estado presentes en la historia del hombre, también en los tiempos modernos e igualmente en nombre de la razón. «Nos encontramos en esta modernidad tardía con una razón plural que se articula en racionalidades distintas. Cada una de ellas responde a unos criterios de validez propios y de algún modo incommensurables»¹⁴¹.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 121.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 134.

En este contexto de *razón ampliada* (*fronteriza* en la visión triasiana) como criterio actual frente a los absolutos, se puede entender la validez del retorno del discurso religioso en la filosofía contemporánea. Orientación representada por filósofos que proponen una razón secularizada, plural y abierta frente, precisamente, a los absolutos, unos recientes y otros más lejanos, pero coincidentes ambos en los unilateralismos, despotismos e irracionales. Podríamos decir que todas estas posturas a la postre están condenadas al fracaso, pero no sin suponer antes, repetidas veces, lamentables tragedias para la humanidad al carecer de diálogo, deliberación e instancias críticas. Por lo que respecta a la «vuelta» de lo religioso en la filosofía, podemos aventurar este «retorno» en la *teología mística secular* de cuño heideggeriano, o en el propio *misticismo filosófico* de Wittgenstein o incluso en la *filosofía de la mañana* de Nietzsche, entendiendo esta última como el «vagabundeo» incierto del hombre de «buen temperamento»¹⁴². Y de modo más evidente, la *religión kenótica* de Vattimo, la *insoslayable presencia de la religión* de Derrida o la *religación* de Zubiri.

En cualquier caso, parece ser una *vuelta* que se perfila en toda la especulación filosófica que nos es contemporánea. La que se inscribe en un concepto de *razón redefinida, ampliada y secularizada*. La concepción de una «razón» con una pluralidad de dimensiones en las que ninguna de ellas «posee un fundamento definitivo y que todas ellas están referidas a experiencias y necesidades humanas que, en todo caso, son interpretadas de modos diversos en contextos de realidades socioculturales»¹⁴³. Pero también se da un «giro hacia la creencia» basado no tanto en razones o proposiciones tenidas por verdaderas, sino en «la relación, la entrega, la

¹⁴² Cf. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, o.c., p. 150.

¹⁴³ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno.*, p. 134.

convicción y la adhesión del creyente al Misterio»¹⁴⁴. Misterio que abarca todo el saber en cuanto exista *lo insondable del hombre marcado por la finitud y las definiciones contextuales*. «Misterio no es lo absurdo o contradictorio, sino lo insondable»¹⁴⁵.

Conclusión

¿*Retorno de la religión en la filosofía actual?* Esta ha sido la pregunta que ha inspirado y guiado esta investigación. Como toda indagación, también la filosófica pero igualmente la científica, siempre parte de una afirmación implícita. De alguna manera en la mente del investigador ya hay una respuesta anticipada e intuida: un *punto de llegada* (¿conciencia «posmoderna»? ¿«pérdida de la inocencia»?). En este sentido la pregunta hipotética concluye en una *declaración afirmativa*. El recorrido ha sido amplio, pero nos ha guiado la estela de la pregunta tentativa del comienzo. De este modo podemos concluir afirmando la *vuelta de la religión en el pensamiento filosófico contemporáneo* y que puede ser comprendido como un «retorno» *kenótico* (Vattimo), *insoslayable* (Derrida), *religado* (Zubiri), entre otros.

¿Cómo situar este *retorno*? El *giro filosófico* actual hacia la religión hay que situarlo en el ámbito de la *secularización* obrada por la Edad Moderna ilustrada. La Ilustración representa la imposición hegemónica de la «Razón» en detrimento de la «religión», pero también la posibilidad para una vuelta *inteligente* y *libre* de lo simbólico-religioso en la filosofía. Constituye una consideración positiva de la

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 14.

¹⁴⁵ A. NOVO CID-FUENTES, *Jesucristo, plenitud de la revelación*, Desclée de Brouwer: Bilbao 2003, p. 273.

secularización que sitúa dicho *giro* en un contexto de «modernidad en crisis», «segunda ilustración», post-ilustrado, post-profético o simplemente «posmoderno».

Aquí se ha mantenido la tesis de que la *racionalidad* que marca este «retorno» viene dada por las características generales de nuestra situación actual: un pensamiento plural, «más sencillo», sin fundamentos absolutos, que *vuelve* a los orígenes y recurre a la tradición, pero sin absolutizarla. En definitiva, una reflexión que hace del pensar una actividad genuinamente filosófica, porque más que fundarse en respuestas absolutas *se sostiene en el preguntar*. Así, se podría decir que el «retorno» se sitúa dentro de esta nueva racionalidad de inspiración nietzscheano-heideggeriana en la que tanto la argumentación científica se muestra *incompleta* en toda *explicación* como el discurso religioso «*ineludible*» en toda comprensión. De este modo, la *religión* se concibe como constitutivo de la existencia del hombre. Por tanto, representa un elemento que retorna o nunca se ha ido del todo ni puede ser suprimido.

Pero todo lo que se ha dicho de este *retornar de la religión* en el discurso filosófico se revela como un *fenómeno eminentemente occidental*. Es una autocomprendión de esta parte del mundo. Las razones son obvias. Se trata de uno de los más importantes elementos configuradores del mundo occidental. Como se ha sostenido, la herencia filosófica griega y la tradición judeo-cristiana, más específicamente la religión cristiana, marcan la *cultura y ser* de Occidente. Se podría decir que lo que llamamos «cultura occidental» es precisamente el espacio y el tiempo en el que acontecen estos dos fenómenos. De ahí que tenga las características de «*mundialatinización*» (Derrida). En este mismo sentido, la Ilustración como fenómeno moderno ha sido positiva para la religión porque da a su *retorno* actual en

el pensamiento no solo *purificación*, sino *auténticas posibilidades*. Sin embargo, en el mundo *policéntrico* que caracteriza nuestro presente no se trata de un «retorno simple de lo religioso» sino de una situación compleja y paradójica que se convierte en un reto y envite tanto al pensar filosófico como al religioso-teológico.

En la conclusión de esta investigación, el problema no es tanto que la religión retorne en la reflexión filosófica, que parece evidente y obvio, sino que se trata de un fenómeno teórico y práctico que se da en el *contexto de un mundo con muchos centros*: es la vuelta de la religión, pero es más el descubrimiento de «muchos centros» de poder y creación en los que subyacen de modo determinante *ideas y símbolos* filosófico-religiosos. Un mundo *más próximo* en cuanto a su globalidad, especialmente gracias al desarrollo tecno-científico moderno, pero *más plural* en lo que respecta a las particularidades y singularidades. Pero radicalmente una situación en la que Occidente, por tanto, ya no es ni puede aspirar a ser el «centro del mundo»¹⁴⁶. Ahora no se trata simplemente de reconocer a los «otros» como lejanos y distintos, sino *situarnos globalmente* como los únicos *fronterizos* que compartimos *comunitaria y personalmente* un mismo mundo (Trías).

De este modo, el *giro* filosófico hacia la religión es mucho más radical que la simple reflexión sobre la religión, es quizá abordar lo «*religioso*» de la religión (Derrida). Pensar la propia esencia de la *religación*. De este modo, meditar sobre la «*religación*» es dar cuenta de un fenómeno presente en la interpretación filosófica

¹⁴⁶ Esta idea es desarrollada por el teólogo estadounidense David Tracy. Según él, Occidente «si se aferra a su primitivo sentimiento de ser el único centro, este centro será incapaz de salvarse» (Cf. D. TRACY, «En el umbral del tercer milenio. Dar nombre al presente», en R. GIBELLINI (ed.), *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae: Santander 2012, 398-408, p. 405).

contemporánea, pero quizá es más una propuesta para la *filosofía del futuro*: significa superar el *nihilismo* que situado a ras de tierra niega todo horizonte trascendente, ofrecer la verdadera esencia *religada* de la existencia humana frente a la imposición de la ciencia y de la técnica (*Gestell*) e, igualmente, frente a los criterios socioeconómicos que *parecen marcar las relaciones sociales*. Significa también salir al paso de las reacciones defensivas de las *comunidades particulares* que *perturban las relaciones de alteridad* (las que subyacen en los integrismos *religiosos* o en los *nacionalismos radicales*), pero sobre todo *superar radicalmente la perspectiva occidental. No somos el centro del mundo.*

Bibliografía

- ADORNO TH. – HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta: Madrid 2004.
- CARNAP, R., *Autobiografía intelectual*, Paidós: Barcelona 1992.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, «Constitución “Dei verbum”» (DV), en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones*, BAC: Madrid 2002.
- CORM, G., *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Taurus: Madrid 2007.
- DERRIDA, J. – VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996.
- DERRIDA, J., «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en DERRIDA, J., – VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, 8-106.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J.-M., «“En el principio fue el Logos”. Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en SAN MARTÍN, J. – SÁNCHEZ, J.-J. (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 470-482.
- ESTRADA, J.-A., «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en SAN MARTÍN, J. – SÁNCHEZ, J.-J., (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 246-267.

-
- FERRY, L. – GAUCHET, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos: Barcelona 2007.
- FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, Verbo Divino: Estella 2005.
- FRAIJÓ, M., «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta: Madrid 2010, 13-43.
- FRIES, H., *Fe e Iglesia en revisión*, Sal Terrae: Santander 1972.
- , *Teología Fundamental*, Herder: Barcelona 1987.
- GADAMER, H.-G., «Conversaciones de Capri», en DERRIDA, J., – VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, 277-291.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp: Madrid 2009.
- HEIDEGGER, M., «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Alianza: Madrid 1995, 11-62.
- , «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, Alianza: Madrid 2000, 151-171.
- , *Carta sobre el humanismo*, Alianza: Madrid 2001.
- , «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011, 95-113.
- , «Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011, 25-54.
- KANT, I., «Qué es la Ilustración», en *Filosofía de la historia*, FCE: Madrid 1981, 25-34.
- , *Crítica de la razón pura*, Taurus: Madrid 2010.
- KUHN, T.-S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE: México 2006.
- LEYTE, A., *Heidegger*, Alianza: Madrid 2006.
- LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento. I Antigüedad y Edad Media*, Cristiandad: Madrid 1982.
- MARDONES, J.-M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae: Santander 1999.
- NOVO CID-FUENTES, A., *Jesucristo, plenitud de la revelación*, Desclée de Brouwer: Bilbao 2003.

ORTEGA Y GASSET, J., «Dios a la vista», en *Obras completas II*, Revista de Occidente: Madrid 1942, 493-496.

PACE, E., «Secularización», en FILORAMO, G. (ed.), *Diccionario Akal de las religiones*, Akal ediciones: Madrid 2001, 518-519.

PASTOR, F.-A., «Secularización y secularismo», en LATOURELLE, R. – FISICHELLA R. – PIÉ-NINOT, S. (drs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010, 1335-1340.

PIKAZA IBARRONDO, X., «Secularización»: «Judaísmo» – «Cristianismo», en PIKAZA, X. – AYA, A. (eds.), *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Verbo Divino: Madrid 2009, 1048-1054.

REVILLA CUÑADO, A., *A vueltas con lo religioso: un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Trías*, Publicaciones Universidad Pontificia: Salamanca 2001.

RODRÉ, F., “Secularización y secularismo”, en POUPARD, P., *Diccionario de las religiones*, Herder: Barcelona 1987, 1635-1637.

RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis: Madrid 2010.

RORTY, R. – VATTIMO, G., *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Paidós Ibérica: Madrid 2006.

SAFRANSKI, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets Editores: Barcelona 2009.

TORRES QUEIRUGA, A., «Más acá de Pascal. Apología del “Dios de los filósofos”», en SAN MARTÍN, J. – SÁNCHEZ, J.-J. (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 224-245.

TRACY, D., «En el umbral del tercer milenio. Dar nombre al presente», en GIBELLINI, R. (ed.), *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae: Santander 2012, 398-408.

TRÍAS, E., *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2015.

UBIETA LÓPEZ, J.-A. (dir.), *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer: Bilbao 1998.

VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Paidós: Barcelona 1996.

—, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa: Barcelona 1998.

—, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós: Barcelona 2003.

—, *Adiós a la verdad*, Gedisa: Barcelona 2010.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza: Madrid 1979

—, *Investigaciones filosóficas*, Crítica: Barcelona 1988.