

Corrientes actuales de Filosofía de la religión

Current trends in philosophy of religion

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

Resumen: El presente artículo presenta un panorama general de las corrientes principales de filosofía de la religión en Europa y de sus representantes más caracterizados en España. La carencia de una escuela filosófica propia ha hecho que la filosofía española sobre la religión sea muy plural e internacional. Especial atención se dedica a la filosofía de la religión analítica, al influjo del marxismo y de la escuela de Francfort, a las corrientes críticas con la religión influidas por la filosofía de la ciencia, y a los varios aspectos de la tradición fenomenológica y metafísica.

Palabras clave: Filosofía, Religión, Filosofía marxista y analítica, Fenomenología, Metafísica.

Abstract: The present article present a general view of the most important currents of Philosophy of Religion in Europe and their representative authors in Spain. In Spain there is not a genuine school of philosophy of religion, but a very international and plural approximation to the different philosophical movements about religion. In this article is giving special attention to the analytical philosophy of religion, to the influence of Marxism and the Frankfort School, the philosophy of science and its critics to religion and the various aspects of phenomenological and metaphysical tradition.

Key words: Philosophy, Religion, Marxist and analytical philosophy, Phenomenology and metaphysics.

No cabe duda de que en los últimos treinta años ha habido un cambio radical en España en lo que concierne a la filosofía de la religión. Ha sido una materia que ha tenido poco peso en la reflexión filosófica española, por razones históricas, políticas e ideológicas. La filosofía de la religión se desarrolló en el siglo XIX, siguiendo las huellas de Kant y Hegel, de los grandes críticos ilustrados (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud) y de Kierkegaard y Schleiermacher. Luego, se dio el giro husserliano y la fenomenología de la religión, con autores claves como R. Otto, Mircea Eliade o G. van der Leeuw. Se pasó del teísmo filosófico a la filosofía y ciencias de la religión, del problema de Dios a la religión como problema. Se impuso el análisis de las religiones y del hecho religioso desde una perspectiva científica y universitaria.

Este desarrollo no tuvo paralelos en España por circunstancias diversas. La supresión de las facultades de teología en las Universidades hizo que el estudio de la religión se redujera a las facultades de la Iglesia. Tampoco ayudó la crisis general de la filosofía en España, que generó una disputa sobre la existencia o no de una filosofía española. El auge, a comienzos del siglo XX, de «la edad de plata de la cultura española», tampoco se caracterizó por potenciar la filosofía de la religión. Con la excepción de Unamuno, no hubo mucho interés por las cuestiones filosóficas sobre la religión, a diferencia del debate político sobre el papel y funciones

de la Iglesia en la sociedad. Zubiri no fue una excepción, porque sus escritos de filosofía de la religión pertenecen a la segunda mitad del siglo XX. No hubo, por tanto, una recepción de la fenomenología alemana, que tanto ha contribuido a la filosofía de la religión, ni de la de la filosofía de la religión francesa, marcada Durkheim y Mauss, Dumezil y Lévi-Strauss.

En los últimos treinta años, se ha hecho un gran esfuerzo de recepción, divulgación, evaluación y crítica de las grandes corrientes europeas de filosofía de la religión. Ha habido una homologación de la filosofía española con la europea. El que no hubiera una filosofía «nacional», ni una gran tradición moderna propia en que basarse, ha facilitado la internacionalización de la filosofía española, marcada por una apertura ecléctica. No ha habido grandes aportaciones propias y originales, con algunas excepciones, como Zubiri o E. Trias, que han creado escuela, pero sí una puesta al día, que posibilita que los debates europeos sean también españoles. La proliferación de cátedras de teología, másteres, doctorados y programas de filosofía de la religión en muchas universidades ha facilitado el acceso científico y no confesional al hecho religioso, como en el resto de Europa. Se ha constituido la «Sociedad española de ciencias de las religiones» como miembro de la «Asociación Internacional para la Historia de las religiones». Este es el marco para analizar algunas corrientes actuales de filosofía de la religión y su repercusión en España.

1. La filosofía de la ciencia y la religión

Entre las distintas corrientes que han tenido impacto destaca en primer lugar la filosofía de la ciencia y sus aproximaciones filosóficas al hecho religioso. De todas ellas ha sido el racionalismo crítico la más determinante. Ha sido decisivo el influjo de Popper, doctor honoris causa por la Universidad Complutense en 1991, y de su discípulo Hans Albert¹. También, influyó la disputa sobre el positivismo y el principio de falsación, como alternativa a la verificación empírica, y la metodología de conjeturas y refutaciones como criterio de demarcación científica. El falsacionismo popperiano ha jugado un papel fundamental en la crítica a la filosofía trascendental de Habermas y Apel, en la discusión con las hermenéuticas y sobre la fundamentación de la ética. A partir de las premisas sobre el método unificado de la ciencia; la evaluación de prejuicios y teorías desde la falsación; y la no fundamentación última, que desemboca en el trilema de Münchhausen y el decisionismo, se ha criticado la pretensión de verdad y de racionalidad de la religión y la teología, contrastada con la metodología científica.

Este debate ha tenido gran difusión y ha marcado a una corriente de filosofía de la ciencia crítica con la religión, uno de cuyos representantes es Miguel A. Quintanilla². En base al conocimiento científico como paradigma del conocimiento, del «realismo crítico» y de una concepción ontológica materialista, se rechaza el valor y significado de la religión. Resurge así la concepción comtiana, que degrada la religión a reflexión primitiva superada, dando a la ciencia el saber total que pretendía Hegel. Se puede caracterizar a la religión como pensamiento pre-reflexivo, simbólico, propio de sociedades tradicionales. Es una forma inmadura del pensamiento y las pretensiones de racionalidad crítica de la teología serían ideológicas,

1 J.M. Mardones, «El problema de Dios y la falibilidad de la razón», en J. Gómez Caffarena-J.M. Mardones, *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Barcelona, 1992, 255-278.

2 Miguel A. Quintanilla, *Ideología y ciencia*, Valencia, 1976; *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca 1976; *A favor de la razón*, Madrid, 1981.

dado su carácter idealista y dogmático, independiente de las condiciones materiales. Consecuentemente habría que orientar la filosofía a la ciencia, en vez de tratar «pseudoproblemas religiosos y existenciales». En esta misma línea, se sitúa Gustavo Bueno, que hizo del «cierre categorial» la base de su «materialismo filosófico», emparentado y diferenciado de la filosofía de la ciencia. Es un autor ecléctico y su materialismo cosmológico se opone al teísmo filosófico teológico. Distingue entre la filosofía de la religión como disciplina, centrada en torno a un núcleo, y la que es parte de la filosofía global, desde la que se plantea la pregunta por Dios. Esta segunda dimensión hace posible que un ateo se pregunte por la esencia de la religión, con anterioridad al estudio de cualquier religión positiva³. El núcleo de la religión está en que los hombres hicieron a los dioses a imagen de los animales, perdiendo luego conciencia de ese origen y poniendo en el centro la relación con otros hombres divinizados (mitos), que luego culminan en la religión terciaria o metafísica. Esta concepción fetichista y totémica ha tenido poco influjo en la filosofía española, pero sí su crítica a las entidades religiosas espirituales, vistas como proyección ideológica.

La contrapartida ha venido de autores que rechazan las premisas del falsacionismo y de la razón científica como paradigma del conocimiento⁴. Han influido las teorías de Kuhn, Lakatos y Feyerabend, así como la disputa del positivismo alemán que discute la presunta neutralidad y ausencia de presupuestos metafísicos del saber científico. También se rechaza el «cierre categorial de la ciencia» y la metafísica materialista que presupone, así como el carácter dogmático, ahistórico e irreformable de las religiones. El debate se ha reavivado en la actualidad con autores que reafirman la incompatibilidad entre ciencia y religión, en contra de los que establecen la diversidad de saberes, con significados y metas heterogéneas. El cómo de la realidad pertenece a la ciencia, mientras que su significado y sentido para el hombre se escapa a la verificación empírica. Sigue siendo posible el aserto de Einstein sobre «la ceguera de la religión sin ciencia y la cojera de la ciencia sin religión». No hay en esta línea aportaciones nuevas significativas aunque haya ahora una divulgación mediática, en Internet y videos (D. Dennett, R. Dawkins, S. Harris, Ch. Hitchens) de controversias reservadas antes a los especialistas.

2. La filosofía analítica de la religión

Muy unida a la filosofía de la ciencia está la filosofía analítica de la religión, paradójicamente muy crítica respecto del carácter cognitivo de las afirmaciones religiosas y, sin embargo, quizás la corriente filosófica que más escribe hoy sobre religión. El paso del primer Wittgenstein, que relegaba la religión a la mística y al problema del sentido, del que no se podía hablar, al segundo Wittgenstein, que estableció los juegos lingüísticos; el significado, en relación con el uso lingüístico; y el lenguaje cotidiano como metalenguaje, ha sido decisivo para la filosofía de la religión de cuño analítico. La terapia del lenguaje y el valor cognitivo de las proposiciones religiosas ha centrado el debate entre la izquierda y en la derecha wittgensteiniana. La ontología realista y verificativa de la primera época ha dejado paso a la segunda, el convencionalismo basado en reglas comunitarias, asumiendo el déficit

3 G. Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, 1989; *El animal divino*, Oviedo, 1996.

4 A. Pérez Laborda, *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada*, Madrid, 1980; *Dios y la ciencia*, Madrid, 1985; *La razón y las razones*, Madrid, 1991; A. Fernández Rañada, *Los científicos y Dios*, Oviedo 1994.

de fundamentación de toda epistemología. Han tenido especial repercusión las parábolas de Oxford⁵, con cambios radicales de postura como el reciente de Flew. En España ha tenido relevancia Javier Sádaba, combinando el concepto de progreso y de objetividad de la ciencia, que hace a la religión culturalmente irrelevante⁶, con el análisis terapéutico del lenguaje religioso. Se aliena en la perspectiva de un ateísmo semántico y busca salvar las formas del lenguaje religioso, en cuanto lenguaje inefable que habla del sentido de la vida. Se adhiere a la definición de la religión como «un cuadro inteligible del mundo», resaltando la importancia de la epistemología y la lógica, para clarificar conceptos claves como el de Dios. De ahí, el carácter decisivo de la contrastación empírica, que desencadena la problemática sobre el carácter poético y metafórico, más que cognitivo, de las afirmaciones religiosas. El debate se centra en torno a la no científicidad de las afirmaciones religiosas y al carácter de éstas, más cercanas a la estética y la ética, que a la ciencia.

Javier Muguerza tiene un puesto singular⁷ y desborda la adscripción a una corriente determinada. Parte de la crítica a la teología natural y presenta la filosofía de la religión como «lógica del lenguaje religioso», en la que el concepto de Dios y la proposición acerca de su existencia juegan un papel central. Rechaza el criterio de verificación y contrapone la visión religiosa del mundo a otra no teísta, ya que una teoría sólo puede ser refutada por otra alternativa. La cosmovisión influye en la interpretación de los hechos y no hay una hermenéutica neutral. Las proposiciones religiosas son postulados enraizados en una forma de vida práctica. Por eso, no puede confundirse la significatividad con la verdad del lenguaje religioso. En lo que concierne a la existencia de Dios, no hay imposibilidad lógica de remontarse al infinito en una serie de causas, de lo cual se derivaría el no saber sobre una primera causa y la imposibilidad de demostrar el comienzo temporal del mundo. Admite la posibilidad de la nostalgia o anhelo de Dios, de la que habla Horkheimer, porque la creencia en Dios tiene un elemento fiducial y de confianza, basada en actitudes, sentimientos y convicciones, que diferencian la postura del creyente y del increyente. Muguerza hace profesión de increyente, comparando creencia e increencia con dos poéticas de máximos y mínimos. Ambas son alternativas a una sed de eternidad, en la que la promesa de otra vida del creyente se contrapone a la convicción del increyente, que busca sólo una salvación para ésta. Lo cual no obsta para la comunicación de ambos y el interés por una fe cristiana no compartida. Las fronteras entre el cristiano dubitativo y el increyente nostálgico de Dios tienen en la teodicea un suelo común.

La problemática anglosajona sobre la existencia de Dios también ha tenido eco en la filosofía analítica española, pero la discusión al respecto se ha dado más en el marco de la metafísica y de la teología natural. La perspectiva analítica ha estado marcada por autores como Plantinga, que defiende una epistemología reformada, que llevaría a confiar en la exis-

5 J. Gómez Caffarena-J.M. Mardones (eds.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*, Barcelona, 1992; J.L. Velázquez, «Las parábolas de Oxford», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, 1994, 535-557.

6 Cfr., J. Sádaba, *Saber vivir*, Madrid, 1991; *¿Qué es un sistema de creencias?*, Madrid, 1978; «Filosofía de la religión», en J.M. Quintanilla (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, 428-435; *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Barcelona, 1977; *Lecciones de filosofía de la religión*, Madrid, 1989.

7 J. Muguerza, «Teología filosófica y lenguaje religioso», en *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, 1973, 261-75; *Desde la perplejidad*, México-Madrid, 1990; «Una visión del cristianismo desde la increencia», en J. Muguerza-J.A. Estrada, *Creencia e increencia*, Madrid, 2000; «Ética sin teodicea», en *Occidente, razón y mal*, Madrid, 2008, 61-94.

tencia de Dios, sin demostración concluyente. La creencia en Dios sería racional y universal, una creencia básica sin necesidad de evidencias ni pruebas apologeticas, una forma renovada del «sensus divinitatis» en el hombre, justificable por un funcionamiento adecuado de la mente humana, que hace que la creencia sea fiable. En España ha tenido poca repercusión, aunque hay autores que se han identificado con ella como estrategia al fracaso de las pruebas demostrativas de la existencia de Dios⁸. También han influido autores, como Swinburne, que destaca el carácter probable de la existencia de Dios a la luz de las pruebas aducidas, aunque no sean conclusivas. A su vez, Hick defiende una fe sin pruebas pero racional, en cuanto que se basa en una experiencia razonada y válida. La fe sería una hipótesis argumentada con argumentos acumulativos que la hacen viable. Estas posturas contrastan con otras más críticas, como la de Hanson y Mackie, y todas ellas han sido recogidas por la filosofía española, pero sin aportaciones nuevas. La recepción de esta filosofía ha tenido un carácter divulgativo y ocasional, sin que haya generado una postura propia ni se haya convertido en el eje de un debate entre autores españoles⁹.

3. La tradición marxista y la filosofía de la religión

La recepción de la crítica ilustrada a la religión ha marcado las tres últimas décadas. La autarquía política y social del régimen franquista, dejó paso a la recepción de corrientes de pensamiento que habían tenido muchas dificultades para ser conocidas en España. En Europa había pasado ya el auge de la discusión filosófica en torno al marxismo y su crítica de la religión, pero en España había que rellenar un vacío de más de un siglo, a partir de los sesenta. En lo que concierne a la crítica de la religión, hubo una recepción masiva de Kant¹⁰, Hegel¹¹, Feuerbach¹², Freud¹³ y, sobre todo, Marx¹⁴, dada la problemática sobre el

8 F. Conesa, «La epistemología reformada»: *Revista de Filosofía* 11 (1998), 41-76; *Crear y conocer*, Pamplona, 1994, 104-131; *Dios y el mal. La defensa del teísmo religioso frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona, 1996.

9 E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión* Barcelona, 1992, 237-328; *El problema del mal*, Madrid, 1995; «Argumento teleológico y cálculo de probabilidades»: *Pensamiento* 48 (1992), 129-154; «Filosofía analítica de la religión»: *Isegoria* 3 (1991), 147-159; «Philosophical Theology», en M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, 558-600.

10 E. Menéndez Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid, 1979; J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1984; J. Muguerza (ed.), *Kant después de Kant*, Madrid 1989; R. Rovira, *Teología ética*. Madrid 1986.

11 R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, Barcelona, 1971; P. Cerezo, «La reducción antropológica de la teología», en *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, 1973, 135-223; M. Cabada, «Del 'indeterminado' griego al 'verdadero infinito' hegeliano»: *Pensamiento* 28 (1972), 321-345; A. Escotado, *La conciencia infeliz*. Madrid 1972; A. Torres Queiruga, «El destino de la idea de Dios en el pensamiento moderno»: *Pensamiento* 45 (1989) 3-25.

12 M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid, 1975; *Feuerbach y Kant*, Madrid, 1980; *Pensamiento* 220 (2002), 3-30; G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, Barcelona, 1980.

13 E. Menéndez Ureña, *La teoría de la sociedad de Freud*. Madrid 1977; A. Tornos, «Freud y la identidad cristiana», en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria académica 1986-1987*. Madrid 1987, 74-82; C. Domínguez, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid, 1991.

14 G. Roviroso, *Comunistas y cristianos*, Madrid, 1965; P. Diez-R. Herrero Velarde (eds.), *Revolución marxista y progreso cristiano*, Barcelona, 1969; J. Aguirre (ed.), *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*,

diálogo entre cristianos y marxistas, y la presencia de los primeros en partidos políticos marxistas. El influjo de Nietzsche fue más tardío porque la problemática sociopolítica acaparaba la atención en los setenta y ochenta. La apertura política conllevaba también el estudio de la religión y su influencia en la sociedad, preparando así los estudios posteriores, a partir de la década de los ochenta, sobre el papel de la religión en las sociedades europeas avanzadas.

Se ha impuesto la problemática dominante en Europa, la de la Escuela de Francfort, que ha llevado consigo una revalorización de la religión y sus posibles contribuciones a la Ilustración. En esta línea destaca el influjo de Walter Benjamín y sus tesis sobre la historia, para revisar la idea del progreso desde la perspectiva de los vencidos. Muchos autores españoles han asumido esta perspectiva, que rechaza reducir la religión a un asunto privado y destaca la importancia de la dimensión espiritual, más allá de la económica. Parten de la dimensión política de la razón anamnética, que es un componente esencial de la tradición religiosa. La memoria de los vencidos impugna la teodicea racional de la historia, valorando la intencionalidad práctica de las narraciones religiosas, en cuanto motivadoras de una praxis solidaria. No basta la crítica ortodoxa a la religión y resaltan su dimensión mesiánica, su atención al sin sentido en la historia, y su valoración del progreso como fragmentario e inacabado, en contra de los triunfalismos de los vencedores. Las tesis de W. Benjamín tienen cada vez más influjo en la discusión actual sobre el papel de la religión en la sociedad¹⁵ y han influido en teorías progresistas cristianas, como la teología y filosofía de la liberación. El influjo tardío de Walter Benjamín en la discusión española es parejo al de M. Horkheimer¹⁶, que desde la década de los ochenta comenzó a jugar un papel relevante en la discusión acerca del significado y aportaciones culturales de la religión. Juntamente, con él, Adorno ha jugado un papel fundamental en la discusión actual¹⁷. Cada vez crece más el interés por la obra de estos dos autores, favorecidos por la publicación en español de buena parte de sus escritos. El punto de partida fue el estudio del papel de la religión en la teoría de la sociedad de ambos autores y la continuidad o discontinuidad

Madrid, 1969; J.A. Gimbernat (ed.), *Los marxistas españoles y la religión*, Madrid, 1977; *El marxismo en España*, Madrid, 1984; R. Mate, *El ateísmo como problema político*, Salamanca, 1973.

- 15 R. Mate, *Modernidad, religión, razón*, Barcelona, 1986; *Mística y política*, Estella, 1991; «La herencia pendiente de la razón anamnética»: *Isegoría* 10 (1994), 117-32; *Medianoche en la historia*, Madrid, 2006; J.M. Mardones-R. Mate (eds.), *La ética ante las víctimas*, Barcelona, 2003; J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, Madrid, 1977, 158-220; M. Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Estella, 1992, 105-38; T. Valladolid Bueno, *Democracia y pensamiento judío*, Huelva, 2003; Juan A. Estrada, *Por una ética sin teología*, Madrid, 2004, 175-183; J.A. Zamora, «Dialéctica mesiánica», en G. Amengual (ed.), *Ruptura de la tradición*, Madrid, 2008, 83-138.
- 16 Juan J. Sánchez, «La esperanza incumplida de las víctimas», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, 617-646; «Contra la lógica de la historia», en J. Gómez Caffarena (ed.), *Cuestiones epistemológicas*, 151-82; «Introducción», en M. Horkheimer-T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1994, 9-44; «Introducción» a M. Horkheimer, *Anhelos de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, 11-46; Juan A. Estrada, *La teoría crítica de M. Horkheimer*, Granada, 1991; *La imposible teodicea*, Madrid, 1997, 309-320; *Por una ética sin teología*, Madrid, 2004, 183-195.
- 17 José A. Zamora, *T.W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, 2004, 249-78; «Estética del horror»: *Isegoría* 23 (2000), 183-196; «Transcendencia desde dentro»: *Taula* 23-24 (1995), 25-66; «Th. W. Adorno y la praxis necesaria», *Enrahonar* 28 (1997), 23-32; También, cfr., V. Gómez: «¿Fuga hacia la teología?» en, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Madrid, 1998, 95-218; Juan A. Estrada, «El nihilismo axiológico según Adorno y Horkheimer»: *Pensamiento* 62 (2006), 245-271.

de su valoración de la religión. Luego fue cobrando importancia el significado del ansia de Dios, su alteridad y su función en el marco de las sociedades avanzadas industriales. La teología negativa adquirió un nuevo sentido, porque no se podía prescindir del ansia de Dios y de la perspectiva de un mundo visto desde la perspectiva de la redención, aunque no se pudiera asegurar la existencia de Dios. En los españoles, el problema se centró en la función crítica de la religión en la modernidad tardía, en las dimensiones teológicas de la ética y en el significado de la no fundamentación de la existencia de Dios, manteniendo el ansia de Dios, contra el positivismo religioso.

La religión como ansia de justicia, recobrando la dimensión mesiánica judía, y la postulación de sentido, vinculada al ansia de Dios, de raíces kantianas, son elementos clave de una teoría ilustrada de la religión desde Horkheimer y Adorno. El rechazo del cristianismo tradicional no implica la desaparición de la religión, a pesar de la secularización social. Más allá del pesimismo, del nihilismo como horizonte y de la crisis de la metafísica, se mantiene el postulado kantiano de un Dios indemostrable pero válido, que constituye un referente fundamental del humanismo y una fuente cultural de la autonomía del individuo. En el caso de Adorno interesa, además, su concepción del mundo desde la perspectiva de la redención, sus aportaciones motivacionales a la crisis de fundamentación de la ética, y la revalorización de la dimensión utópica de la religión. Tiene afinidad con el pensamiento de Bloch pero desde una concepción más pesimista de la sociedad y desde una filosofía crítica con la Ilustración¹⁸. Benjamín, Horkheimer y Adorno son hoy tres autores decisivos en lo que concierne a la religión en Europa.

4. Otras formas de la crítica ilustrada a la religión

Junto a estas corrientes ilustradas hay que poner el influjo tardío del pensamiento vitalista, neo-nietzscheano y crítico con la religión, determinante en los últimos treinta años. Nietzsche y su crítica tienen hoy una gran repercusión en España, no sólo por el influjo de las filosofías postmodernas, sobre todo de Vattimo, sino porque su concepción filosófica individualista, destructiva y antirracionalista encaja bien con las prosperas sociedades de consumo. Si Marx fue el gran referente hasta los ochenta, hoy lo es Nietzsche, cuya tesis sobre «la muerte de Dios» es una clave básica para explicar la crisis actual de las religiones en Europa y la pérdida de plausibilidad y de irradiación de las creencias religiosas¹⁹. Nietzsche es un autor presente en corrientes filosóficas muy diversas, un referente para la filosofía postmoderna y para las teorías desconstruccionistas francesas, y la clave para la desvinculación de la religión y la moral, y la transformación de ésta desde una dimensión estética e individualista.

18 Para una confrontación entre Bloch y Horkheimer, cfr., J. Muguerza, «La crisis de identidad de la filosofía de la identidad»: *Sistema* 36 (1980), 19-36; «Identidad y alteridad. ¿Bloch o Horkheimer?», en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria académica 1979-1980*, Madrid, 1980, 57-66. También, J. Gómez Caffarena, «En favor de Bloch». *ibid.*, 109-16.

19 J. Muñoz, «Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche», en M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, 345-368; J.M. Valverde, *Nietzsche, de filósofo a Anticristo*, Barcelona, 1993; R. Ávila, «El malentendido del sufrimiento», en *Itinerarios del nihilismo*, Madrid, 2009, 393-416.

Entre los autores españoles destaca Fernando Savater²⁰. La religión es un referente constante pero no central de su pensamiento, lo cual es bastante general en la filosofía española actual. Savater participa de la idea de la excepcionalidad del creyente, dado el trasfondo histórico-cultural actual, y la incompatibilidad epistemológica del cristianismo con la ciencia, a pesar de su importancia social. La creencia busca fundamentos al orden social y se refugia en Dios ante la mortalidad e indigencia humanas. Está cercano a Hume y a Nietzsche, y valora negativamente el paso del politeísmo al monoteísmo, de la piedad tolerante al razonamiento abstracto religioso. Asume la condición trágica del hombre, su finitud y la necesidad de ilusiones, rehuendo las preguntas de sentido, que son innecesarias e inútiles, porque el todo no puede tener sentido global, más allá de la intencionalidad del que pregunta. La superstición teísta sería la de un dios personal, frente al que se define como religiosa y estrictamente ateo.

En cambio, Eugenio Trias ha elaborado un pensamiento sistemático propio, original y abierto a lo religioso. Oscila entre el agnosticismo, el ateísmo, la gnosis y una religiosidad difusa, ecléctica y sincrética. La religión aporta elementos a la racionalidad y al sentido de la vida, de los que no puede prescindir la razón filosófica. Se sitúa en una postura opuesta a «los maestros de la sospecha». Hay que «pensar la religión» desde la perspectiva ontológica general y desde una filosofía específica histórica y sistemática, integrable en una metafísica. Parte de la crisis de la razón y el nihilismo como horizonte actual de las sociedades europeas, evolucionando desde la estética y la crítica de la cultura a planteamientos ontológicos y metafísicos²¹. Propone volver a las raíces sacrales de la cultura, recuperar la mediación simbólica y articular razón y logos simbólico como terapia del pensamiento occidental y como alternativa al entramado científico técnico. Esta terapia permitiría entrar en «la edad del espíritu», germen de una ontoteología, que haría posible un nuevo renacer cultural, filosófico y religioso. Implica pensar el límite e ir más allá de él, ir más allá del ser que aparece, recuperando el carácter fronterizo del hombre. La vecindad entre la estética y el pensamiento religioso tiene en él un referente claro.

5. El agnosticismo

Un espacio hermenéutico distinto al de la gnosis es el del agnosticismo, que se diferencia del ateísmo que combate contra la idea de Dios y las religiones positivas. Tiene mucho que ver con el «cierre categorial» del conocimiento científico y la absolutización del criterio de verificación. El agnosticismo, en sus diversas variantes, está hoy más difundido en la sociedad que el ateísmo, que es una forma de pensamiento fuerte propio de la modernidad, más que de la postmodernidad. Aranguren, comentando el Foro del Hecho religioso, afirmaba que «pasaron los tiempos del ateísmo militante» y que lo que predomina es el agnosticismo y la fe con problemas. El agnosticismo actual tendería a ser abierto y solidario, puede enten-

20 F. Savater, *Escritos politeístas*, Madrid, 1975; *Saber vivir*, Madrid, 1984; *Las preguntas de la vida*, Barcelona, 1999; «Dios en las filosofías», en *Interrogante Dios*, Madrid, 1996; *Vida eterna*, Barcelona, 2007.

21 E. Trias, *Lógica del límite*, Barcelona, 1991; *La edad del espíritu*, Barcelona, 1994; *La razón fronteriza*, Barcelona, 1999; *Pensar la religión*, Barcelona, 1997; *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, 2000.

derse bien con el «creyente ilustrado» y no está lejos del «increyente nostálgico»²². En lo que concierne a la filosofía de la religión hay pocos exponentes que hayan sistematizado esta corriente de pensamiento en España, a pesar de su influjo cultural. El agnosticismo ha preocupado más a la teología que a la filosofía española. La excepción más clara es E. Tierno Galván, que distingue entre el ateísmo, como postura existencial, y su agnosticismo, que se contenta con asumir la finitud y la fragmentariedad de la existencia. Su filosofía es la de aceptación del mundo y la vida, con un talante práctico y humanista, despreocupándose de Dios: «Ser agnóstico es no echar de menos a Dios».

No todos participan de su satisfactoria instalación en la finitud, ya que hay autores con un claro interés por la religión y las dinámicas trascendentes, que rechazan la existencia de Dios pero captan su capacidad de atracción, la dimensión de confianza de la fe y las posibles aportaciones humanistas de la religión²³. Esta postura es compartida por un amplio sector de la sociedad española. El agnosticismo no está exento de ambigüedad desde distintas interpretaciones. El presupuesto de que «la finitud» es lo único que hay, posibilita el humanismo del agnóstico, que transforma la realidad para adaptarla al ideal utópico, y la indiferencia conformista, porque todo 'ideal' tiene buena parte de «ilusión». La ausencia de nostalgia y la instalación en la finitud, puede traducirse en cómoda integración en la sociedad, desautorizando las utopías que la trascienden. Por eso hay que hablar de ateísmo y agnosticismo humanistas, diferenciándolos de otras formas que combaten la religión desde el conformismo social. El politeísmo axiológico y la crisis de orientación resultante es uno de los sustratos que alimentan el agnosticismo como contrapartida a la carencia de fundamentaciones. También es caldo de cultivo para el escepticismo y la carencia de compromisos ético y políticos. El rechazo de la religión como opio para el pueblo deja paso al consumismo como nuevo instrumento de conformismo.

6. Del replanteamiento del teísmo a la filosofía de la religión

La mayoría de las corrientes de filosofía de la religión inciden en la problemática de Dios. La crítica a la religión es también consecuencia del fracaso de las pruebas de la existencia de Dios. En los últimos treinta años, el influjo de Heidegger con su crítica a la ontoteología y a la metafísica ha sido dominante, en Europa y en España. Una vez asimilada su propuesta, que ha sido un referente fundamental para las corrientes postmodernistas, se ha iniciado un proceso de crítica al mismo Heidegger, sobre todo a su concepción del ser. Hay una larga discusión sobre la «criptoteología» que encierra su giro antihumanista, sobre el significado mítico y gnóstizante de su filosofía del ser, y sobre las consecuencias que se derivan para la ética. El esfuerzo de ir más allá de Heidegger, aunque asumiéndolo, ha estado muy presente en España. Primeramente, Zubiri asumió y transformó los análisis de «Ser y tiempo», haciendo una distinción entre ser y realidad, aprehendida desde la mundanidad

22 Cfr., J. L. Aranguren, «Agnosticismo y fe»: *El País* (31 de Octubre de 1992), 15. Cfr., E. Tierno Galván, *Qué es ser agnóstico*, Madrid, 1975; *Yo no soy ateo*. Madrid, 1985.

23 J. Muguerza, «Una visión de cristianismo desde la increencia», en *Creencia e increencia. Un debate en la frontera*, Madrid, 2000, 7-36; A. García Santesmases, *Reflexiones sobre el agnosticismo*, Madrid, 1993; *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Madrid, 2007, 145-172; J. I. González Faus - I. Sotelo, *¿Sin Dios o con Dios?*, Madrid, 2002.

y la relación con las cosas. El contacto con las ciencias, especialmente la física, le llevó a un replanteamiento del concepto de ser y del problema del conocimiento, rechazando la comprensión óptica de la realidad y la intelección descorporeizada de lo real. La analítica existencial fue desplazada por «La inteligencia sentiente», que es la clave de su filosofía y su mejor sistematización. La realidad es aprehendida, es la formalidad de las cosas y no es un ser que se distinga de ellas, siendo el hombre animal de realidades. La definición clásica del hombre como animal racional, dejó paso al sentir inteligente, que supera la mera estimulidad. Lo novedoso de su planteamiento es la radicación ontológica de la inteligencia, la intelección como actualización de lo real, y la metafísica como filosofía primera. La experiencia del ser religado integra su reflexión sobre la religión²⁴. El carácter estructural del carácter religado, se abre a la religación con Dios, presente en el poder fundante de la realidad. El ser arrojado a la existencia se modifica, en cuanto que «la existencia humana no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz». Desde el fundamento último del poder de la realidad hay que buscar a Dios, que no es una construcción de la razón sino el término de la voluntad de verdad. El problema está en la interpretación de ese fundamento, que Zubiri conceptualiza con términos personalistas y cristianos, en lugar de vincularlo a la naturaleza, de la que el hombre forma parte. El Dios omnipresente en la realidad, que se nos muestra y al que respondemos, es ya hermenéutica cristiana.

Entre los autores que han replanteado el teísmo filosófico destaca J. Gómez Caffarena²⁵, que pasó de una concepción marechaliana de la metafísica a una fe racional de cuño kantiano y cercano a Jasper. Su filosofía del absoluto recoge el carácter postulador kantiano, en el marco de una metafísica religiosa que afirma la plausibilidad racional de un Absoluto personal, asumiendo la crítica a su demostración. Ha desarrollado la fenomenología y la filosofía de la religión, analizando la historia y estructura del hecho religioso; el significado de las religiones universales y la crisis actual de lo religioso en las sociedades modernas. También, el problema del sentido y el significado en la filosofía del sujeto; la plausibilidad filosófica de la fe en Dios, desde las perspectivas del lenguaje, la metafísica y el amor personal, y el significado filosófico de afirmaciones tradicionales sobre Dios como las de creador, señor de la historia, providente y revelado, a la luz del mal. La problemática de la teodicea juega hoy un gran papel en la reflexión sobre el teísmo filosófico, tanto en la filosofía continental como analítica, y también ha dejado huellas en España²⁶.

La actual fenomenología de la religión sigue influida por los clásicos (R. Otto, Mircea Eliade, Durkheim, etc). Los debates posteriores han estado concentrados en torno al concepto de lo sagrado; a la diferenciación entre la concepción oriental, sobre todo budista, y la occidental de una divinidad personal; a la prioridad del monoteísmo o del politeísmo; y a la violencia e intolerancia de los monoteísmos occidentales. El pluralismo de las religiones

24 X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid, 1944; *El hombre y Dios*, Madrid, 1988; *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993; *El problema teológico del hombre. Cristianismo*, Madrid, 1997.

25 J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Madrid, 1969; *Metafísica trascendental*, Madrid, 1970; «Metafísica religiosa», en J. Martín Velasco-J. Gómez Caffarena, *Filosofía de la religión*, Madrid, 1973, 277-496; *El enigma y el misterio*, Madrid, 2007.

26 A. Torres Queiruga, «Replanteamiento actual de la teodicea», en M. Fraijó-J. Masia (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, Madrid, 1995, 241-94; Juan A. Estrada, *La imposible teodicea*, Madrid, 1997; M. Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, 2004.

también ha marcado a la filosofía actual, que vuelve a replantearse la definición y esencia de la religión, intentado superar el lastre eurocéntrico. En España, la figura dominante es Martín Velasco²⁷, pionero en el estudio de lo sagrado y en la comprensión del hecho religioso. Analiza el surgimiento y desarrollo del fenómeno religioso; el problema de la definición de la religión y de su objeto intencional; la problemática de la antropología religiosa y el binomio de lo santo y lo profano. También, las diversas experiencias religiosas y la crisis actual de las religiones en el nuevo contexto de la secularización y la laicización, así como el problema de Dios, desde la perspectiva de la historia y la pluralidad de religiones. Rechaza el Dios de la ontología y «la convicción moderna de que las religiones no son más que una fase definitivamente superada de la historia humana», aunque, por otro lado, asume el diálogo con el ateísmo y el agnosticismo.

Las discusiones actuales sobre filosofía de la religión también se han centrado en problemas prácticos. Por un lado, ha surgido un nuevo debate sobre el papel de la religión en el contexto de la laicidad y la secularización, a la luz de la nueva situación europea y del fenómeno inmigratorio. Se ha planteado el problema de la religiosidad después de la crisis de las religiones, emergiendo de nuevo la distinción entre religión natural y religiones positivas, y el papel del cristianismo como causa indirecta de la «salida de la religión». También hay una polémica acerca de las posibles contribuciones de las religiones a las sociedades democráticas, sobre el potencial de violencia de las religiones y los mecanismos que la generan, y la necesidad de revisar la crítica ilustrada a la religión. Especial incidencia ha tenido la sociología, en la que se ha cuestionado la tesis mayoritaria de los sesenta sobre el declive de la religión en las sociedades contemporáneas. También ha cobrado importancia la problemática sobre el retorno de las religiones, el significado político de los fundamentalismos y la vinculación de la crisis ética y el declive de las religiones.

El autor más influyente ha sido Habermas²⁸. La discusión entre la filosofía del discurso y la de la liberación ha tenido mucho eco en América Latina y menos en España, mientras que Habermas respondía mejor a problemas específicos sobre la situación española: el significado de la secularización y de la laicidad para una religión ilustrada; la necesidad de una apropiación de los contenidos humanistas de las religiones para la pervivencia de la democracia; el significado de la religión para la moral y la posibilidad de una ética laica y autónoma; la supervivencia de la religión tras la crisis de la metafísica; la reconversión de los postulados sobre la existencia de Dios, dejando paso a la justificación de las creencias; y el significado de las motivaciones, junto a las creencias, han sido algunas de las temáticas debatidas en los últimos años. Sus reflexiones sobre el papel de las religiones en las sociedades secularizadas y su rechazo del laicismo antirreligioso, tienen un gran influjo en la discusión actual y en muchos autores españoles, por el trasfondo político de la discusión sobre la religión²⁹.

27 J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana*, Madrid, 1970; *Filosofía de la religión*, Madrid, 1973; *El encuentro con Dios*, Madrid, 1995.

28 J. M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad*, Barcelona, 1998; Juan A. Estrada, «Tradiciones religiosas y ética discursiva», en *Discurso y realidad*, en D. Blanco, (ed.), Madrid, 1994, 207-27; *Por una ética sin teología*, Madrid, 2004; G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, 1996; Habermas, *Lévinas, Ricoeur*, Barcelona, 1996; A. Cortina, *Alianza y contrato*, Madrid, 2001.

29 R. Díaz Salazar, *España laica*, Madrid, 2007; *Democracia laica y religión pública*, Madrid, 2009; J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, 2000.

José M^a Mardones ha sido uno de los autores que más han destacado en la sociología y sus aportaciones al debate filosófico sobre la religión³⁰. Se ha centrado en la racionalidad de la religión y de su actual crisis, en el contexto de la modernidad actual, y la ha sometido a una crítica. El conservadurismo religioso se alía con el político, buscando la supervivencia del capitalismo. Se ha planteado también, el «retorno de la religión», en diálogo con filósofos actuales (Vattimo, E. Trias, J. Derrida, E. Levinas, J. Habermas, etc.), y ha criticado los movimientos conservadores que legitiman sus posturas con las teologías y tradiciones religiosas. En una línea cercana a Durkheim subrayó el papel de la religión, en cuanto fenómeno cultural, y su pérdida de relevancia por la secularización y el pluralismo religioso. Asistimos al final de las certezas en favor de una epistemología dialogal y abierta, y también de una mística de la interioridad, cuestionada por el contexto social.

Quedan otras muchas cuestiones por debatir (el significado del desconstruccionismo y la crítica a la religión, la religión como fuente autónoma para la ética, el significado de la secularización sociopolítica y la privatización de la religión, la ambigüedad del retorno de la religión, etc), que muestran la pervivencia y vitalidad actual de la filosofía de la religión, enriquecida con aportaciones de la antropología, la psicología, la sociología y otras ciencias, como las que estudian el cerebro y su funcionamiento. Es importante la aproximación científica y filosófica a la religión, más allá de las creencias personales, asumiendo la complejidad del hecho religioso. Exista Dios o no, las religiones son un hecho con el que hay que contar.

30 J. M. Mardones, *Teología e ideología*, Bilbao 1979; *Sociedad moderna y cristianismo*, Bilbao, 1985; *Postmodernidad y cristianismo*, Santander 1988; *Capitalismo y religión*, Santander 1991; *Postmodernidad y Neoconservadurismo*, Estella 1991; *Las nuevas formas de la religión*, Estella, 1994; *¿A dónde va la religión?*, Santander, 1996; *Neoliberalismo y religión*, Estella, 1998; *El discurso religioso de la modernidad*, Barcelona 1998; *Síntomas de un retorno*, Santander 1999; *El retorno del mito*, Madrid 2000; *La indiferencia religiosa en España*, Madrid, 2003.