

En torno al agnosticismo

I. ILUSTRACIÓN FILOSÓFICA Y AGNOSTICISMO RELIGIOSO

«Sola ratio» frente a «sola fides»

En este apartado se tocan diversos puntos de la historia moderna de las ideas. En ellos se advierte cómo, a medida que avanza en rigor crítico la filosofía, retrocede la sensibilidad para el mundo religioso. La razón moderna ha sido desacralizadora del mundo.

El ingreso en la mentalidad moderna y la conformación de las almas por ella se hace a medida que la creación se desafecta de componentes ultramundanos y pierde el carácter de símbolo de las realidades y designios divinos.¹

Son fenómenos correlativos que definen la época: «descubrimiento» del mundo en su mundanidad y «encubrimiento» de

1 En el simbolismo a que aludo se entendía la creación como «espejo» de la vida del cielo, la naturaleza física como símbolo de las realidades espirituales. Lo indican manifestaciones como las siguientes: «Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet» (Escoto Erigena, *De div. nat.*, V, 3). «Singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilem Dei sapientiam» (Hugo de San Víctor, *Didascalion*, VII, 3). Ver Tullio Gregory, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992, cap. 3: «L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica de Aristotele. Il seculo XII», pp. 77-114; M.-D. Chenu, O. P., *La Théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 159 ss. ; Henri de Lubac, S. J., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1, II, Paris 1961, LII, 1, p. 119 ss; *Ibid.*, II, II, p. 125 ss.

lo religioso. Sobre las cosas del más allá no se contará con otra comunicación que la de la fe. Para el trato con las cosas del más acá basta la razón. Una fe sin apoyos mundanos: *sola fides*. Una razón sin subvenciones inspiraciones de naturaleza ni sobrevenientes auxilios de autoridad: *pura ratio*.

En ese elemento de la *pura ratio* entenderá su vivir el hombre habitante de los siglos modernos.² Nada podrá saber de la realidad divina ese hombre de la pura ratio por la vía de esa razón. Su relación con el escondido misterio de Dios será asunto de la *sola fides*. Éste es el cuadro, en sus rasgos más abarcadores, de la época en que se entra. Naturalmente se dan en ella situaciones particulares en las que la forma ideal por la que se define se realizará en grados de pureza diversos. Contando además con que los cambios de mentalidad se hacen siempre con lentitud y con diversificada gradualidad.

Los orígenes de esa razón moderna pueden hacerse remontar al siglo XII. En su forma depurada la vemos en ejercicio en los calculadores (lógicos y filósofos de la naturaleza) de los siglos XIV y XV. Por su parte, la religiosidad de la pura fe enlaza con las sectas marginales y la *devotio moderna* de esas mismas fechas.³

2 De la Edad Media al Renacimiento se da el paso de entender el libro de la Naturaleza, *scriptus digito Dei*, en lenguaje poético-simbólico, a entenderlo escrito por el Arquitecto divino «en lenguaje matemático».

3 Cf. Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge., II. Secteur social de la scolastique*, Louvain-Paris 1956. El autor se fija sobre todo en la evolución de las ideas y de las instituciones. Habría que tener en cuenta los cambios que se observan en la cultura en general. Esta se abrirá al cultivo de las letras en el humanismo; en cuanto a las ciencias, es la época de florecimiento de los más diversos y entusiastas ocultismos (la magia, la alquimia, la astrología, la cábala); en cuanto a la filosofía, se renueva el platonismo en su versión neoplatónica, amalgamado con las doctrinas herméticas; se rescata la que se da por *antiqua sapientia*, expresión de una sabiduría originaria, oscurecida al correr de los tiempos; en lo religioso, es el tiempo de la dispersión devocional popular, del evangelismo culto, del biblismo reformado. No es difícil ver en esas diversas corrientes la manifestación de un difuso gnosticismo (no muy disímil al que observamos en otros periodos de entre-épocas, sin excluir el que tiene lugar en nuestros días, como más adelante veremos). No podrá olvidarse la otra vertiente de la historia. Ese tránsito de la Edad Media al Renacimiento es también aquel en que se inicia el pensamiento calculador practicado en la *via modernorum*, y que pone la semilla del racionalismo que definirá la nueva edad de la ciencia. (Cf. Delio Cantimori, *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Barcelona 1984, pp. 269-305; Brian Vickers [Comp.], *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Madrid 1990.

Esa razón, «descubierta» por entonces en la propiedad de su fuerza y de su ley, será la protagonista en las páginas que siguen. Lo será en su relación a lo religioso. Una razón librada a sí misma y en ejercicio de su propia capacidad. Sin adherencias, tanto si provienen de abajo, de los apetitos de la naturaleza, de la tierra, como si vienen de arriba, del cielo, de la autoridad. La razón, purificada de afecciones extrañas a ella, se bastará sola en su oficio de reina ordenando el mundo. A su medida se entenderá la realidad toda constituida en universo. Para los siglos modernos, ante todo, valdrá entenderlo y discorrir al hilo del «proceso de racionalización».⁴ Ésta será la fuerza de la que va a hacer demostración eficaz el periodo. Fuerza, sin embargo, que encubre la debilidad de dejar muchas cosas del cielo y de la tierra fuera de su alcance. Nada del mundo que no pase el filtro de la racionalidad será tenido en cuenta. Una cuenta que resultará naturalmente racional, exacta, pero incompleta. En ella no caben cosas que el mundo mismo de hecho contiene. Empezando por aquel espacio de lo religioso, que la razón dejó de lado, como asunto de la sola fe. «Lo que no calculáis, creéis que no es real» (Goethe). Afirmado en los siglos modernos ese proceso de racionalización, llega hasta nosotros bajo su forma más depurada, la de la racionalidad científica. La ciencia, a su vez, el producto más propio de la historia moderna. A medida que se depuran elementos extraños más cosas van quedando fuera de los dominios de la razón. No ya sólo las cosas de los cielos religiosos. En su momento, esas cosas dejadas fuera, olvidadas, harán valer su derecho. Será entonces cuestionada la legitimidad del orden establecido por la razón, suscitándose procesos de orden del mundo alternativos; el proceso real de la vida contra el abstracto de la razón. Ocurrirá considerar este punto más adelante. Ahora corresponde seguir con el «descubrimiento» moderno de la razón. Ello, en un mundo y un

4 El *dictum* «proceso de racionalización», aceptado desde Max Weber, cifra el espíritu de la modernidad. Fácilmente se reconoce en él la doble cara, negativa y positiva, de su significado. En lo negativo remite al «descantamiento del mundo» (expresión weberiana también) en que se diagnostica el vacío de númenes y genios, de toda suerte de cualidades y virtudes ocultas. Por la parte positiva se nos dirá que en ese mundo, desafectado de los simbolismos tradicionales, incluso en los hombres religiosos, como ocurre en el protestantismo ascético, se organizarán las sociedades, los asuntos humanos en general, con arreglo a criterios de pura razón. Ese origen tendrá la ciencia. A él se deberá, asimismo, la burocratización de todas las ocupaciones humanas, desde las familiares hasta las políticas.

hombre a la vez «descubiertos» en su propia realidad de espacios seculares discretos de las realidades sagradas, y autónomos respecto a ellas. Un mundo en sí y para sí. Macrocosmos, dentro del cual el hombre es como resumen suyo, microcosmos. Conmensurables mundo y hombre y canon sus medidas para la medición de todas las cosas. El «lugar» de ese canon, la razón. La razón manda en el hombre. Queda constituida en dueña y señora del universo.⁵

Racionalismo filosófico-agnosticismo religioso

Con los avances del conocimiento iluminando la realidad se vacía ésta de «prestigios». Su producto, la ciencia, se vacía a su vez de lo «cualificado». Tanto la facultad racional como el conocimiento científico son potencias democráticas; igualan cuanto tocan. No hay lugar en sus dominios ni para majestades ni para santidades. Y ese sería el resumen de las situaciones que se vienen describiendo. Al paso que se vierte en ellas racionalidad se las deja desafectadas, desacralizadas.

Las grandes religiones no han renunciado a armonizar su verdad con la de las filosofías. No al menos en los momentos de vigor. La verdad, que se entiende en juego: en ambos casos, no puede estar en contradicción consigo misma.

Lo cierto es que, de hecho, el mundo de lo religioso acaba mostrándose escrito en un lenguaje que la razón, tanto menos cuanto se pretende más ilustrada, no alcanza comprender.

La ilustración racionalista tiende a secar la sensibilidad para lo sagrado. Depone, en efecto, tanto majestades como santidades. Lleva al patíbulo a los reyes. La razón ocupará el puesto de la Divinidad. No ha de extrañar que ese nuevo poder haya sido mirado con recelo, como intruso, por los guardianes del culto divino. El progreso de la razón se ha traducido en desacralización del mundo. Con lo que viene a decirse que del espacio que la razón hace suyo queda expulsado el misterio.

⁵ Bacon, inaugurando el método experimental de la ciencia moderna, ve en ella el medio de sobreponerse a la naturaleza, igualando ciencia y poder humano. (Así, los tres primeros aforismos de *Novum organum*). Descartes, padre de la filosofía moderna, hará de quienes pongan en práctica su «sabiduría», «señores y dueños de la naturaleza». (Así, en la parte sexta de *Discurso del método*).

Puede extenderse a todo el pensamiento de la realidad determinado por el conocimiento filosófico lo que Gilson dice respecto a Aristóteles: «Con Aristóteles, los griegos lograron una teología indiscutiblemente racional, pero perdieron su religión».⁶ Lo mismo ha de afirmarse de la «teodicea» que elabora la filosofía moderna. El propio Gilson lo precisa: «Considerando a Dios en sí como mero objeto de la fe religiosa, lo que era objeto racional era el Dios tomado como el más alto de los 'Principios de la filosofía'... El Dios de la cristiandad reducido a la condición de principio filosófico», el Dios del deísmo. Ulteriormente, la filosofía poscartesiana deificará algún principio materialista en lugar del idealista, mas sin evitar la reducción del Dios de la religión, ya que no a la Razón misma, a la figura de alguna Potencia de la Naturaleza elevada a demiurgo cuasi-divino. Expedientes ambos de mudanza del sujeto religioso, que preserva su forma, dislocando su concreción sustantiva.

La razón subrogándose por sujeto divino hace superfluo el pensamiento de la Divinidad trascendente. Cuando venga a hacer de sujeto divino algún elemento radical de la Naturaleza, todo lo significado tradicionalmente por el lenguaje religioso se convertirá en ilusión. El muestrario de ejemplos reductores de la Divinidad trascendente a iconos que fungen por Dios en la inmanencia será plural y a gusto de todas las devociones. Documentaría esa veleidad reduccionista la secuencia de filósofos, de Diderot a Nietzsche, que se aplican a la prometeica gesta de vaciar el cielo, dando a sus potestades y virtudes acomodo en la tierra.

¿Religión dentro de los límites de la razón?

He mencionado la repartición de esferas o regiones —la de la religión y la de la filosofía (fe/razón)— como definitoria de la situación espiritual de los siglos modernos. Situación que resulta de encontrarse esos dos mundos incomunicados. La fe no razona y la razón no cree. No se comunican razón y fe, porque antes se da por averiguado que los mundos respectivos —el del cielo y el de la tierra— son, además de heterogéneos, mutuamente opacos. El objeto de la fe (Dios) no se transparenta en el mundo. El objeto de la razón nada se dice con el trasmun-

6 Étienne Gilson, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1945, pp. 55-56.

do. Ese estado de cosas podrá acaso no ser el natural, el que las cosas mismas piden. Podrá, en consecuencia, ser tenido por defectuoso o anormal. Es, sin embargo, el que ha venido a imponerse en los siglos de los que estamos haciendo cuestión. Hasta donde se extienden los dominios de la razón no se deja sitio para la fe.

Lo que corresponde ahora es documentar cómo el objeto de la religión, Dios, se ausenta del mundo al que alcanza el dominio de la razón. Se entiende la razón crítica, la razón moderna. Fue problema que acompaña a la historia entera, el de cómo avecindar el mundo religioso dentro de la filosofía. Se resolvió mediante expedientes diversos, desde las soluciones extremas, y opuestas, de una filosofía religiosa, hasta su contraria, de una religión filosófica. La respuesta que podría llamarse *standart* sería la intermedia que, distinguiendo esos dos campos, se aplica a armonizarlos.

La mentalidad moderna deja de lado esos diversos expedientes. Se impone como solución el dualismo. Lo que supone el primer paso para no encontrar lugar alguno para el supuesto religioso, o sea para excluirlo cuando se entra en los dominios de una filosofía articulada a medida de la sola razón. La cifra de la mentalidad de ese periodo la encontraríamos en la figura de Kant. La cifra, a su vez, de su pensamiento al caso, en su obra *La religión dentro de los límites de la razón*.⁷ Obsérvese que

7 En el «Prólogo» a la obra publicada bajo ese título *La religión dentro de los límites de la razón* termina Kant situando al «teólogo bíblico» a la escucha de los «filósofos de la religión»; o sea, la teología de *ancilla* de la filosofía, lo inverso de la relación que se estableciera en la Edad Media. En la propuesta kantiana se entenderá que todo lo que sea ponerse fuera de los límites de la razón o enfrentarse a ella acabará volviéndose en contra de quien lo haga. (*Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*, en *Werke*, VIII, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, p. 657). En la edición que se cita, esa obra se incluye dentro de un volumen bajo el título *Die Metaphysik der Sitten*. A partir de la moral y con base en ella se presenta también ahí la religión. Se trata de una religión «dentro de los límites de la razón práctica». Pensar algo fuera de esos límites y sustentando dicha práctica resulta para Kant inconcebible. Notemos que el filósofo se había prohibido el lenguaje del sujeto o la implicación de la experiencia personal al ocuparse de la parte teórica del sistema. Recuérdese el lema al frente de la obra, recibido de Bacon: *De nobis ipsis silemus*. Lo contrario es lo que va a ocurrir cuando se pasa al campo de la práctica. El hablar de Dios queda reducido a hablar -seguir hablando- de uno mismo, de la razón misma. *Deus in nobis*. (Adela Cortina Orts, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981, pp. 309-320).

ahí se acoge la religión, pero se hace acomodándola en la filosofía. Se tratará, pues, de una religión filosófica. Una religión natural, de la humanidad toda. Obviamente sin arcano y sin misterio. Para ingresar en ella será preciso deponer a la entrada todo vestigio de «autoridad», todo lo que exceda de los límites de la razón. Kant nos deja bien advertidos a ese respecto. Lo hace de una manera plástica, en la *Crítica de la razón pura*, al excluir de la consideración lo significado por los prestigios más solemnes ideados por el hombre y puestos a gobernar sus destinos. A saber, los simbolizados en el Trono y en el Altar. Simbolizada en el primero la majestad de lo político; en el segundo, la santidad de la religión.

«Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre».⁸

El pasaje, aunque añadido en nota, resume el ideal de «libre-pensamiento» tan vivamente sentido en la época ilustrada, de la que Kant se hace ahí portavoz. Se vindican en él los derechos de una razón no tutelada, contra la intolerancia revestida de autoridad, tanto en su forma política como en la religiosa. Por el contrario, será generoso con

«la razón para que emprenda la más difícil de sus tareas, a saber, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee».⁹

*Nunc trahor exul*¹⁰

Los efectos de la crítica sobre Trono y Altar adelantada por Kant en el texto transcrito no harán sino extenderse y ahondarse

8 Inmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en Werke, III, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, p. 13 (en nota a la «introducción» de la edición primera).

9 *Ibíd.*, p. 13.

10 En este epígrafe se recoge el verso de Ovidio, que Kant recuerda en relación con el destino que entendía correr la *Metafísica*. Más apropiadamente cabe referir ese destino, para el tiempo al que Kant se refería, a

tras su muerte. Una versión radical izada de esos efectos se encuentra en Marx. Avanzando sobre la concepción que de la política y la religión expresara Hegel, escribe:

«*La tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y la *tarea inmediata de la filosofía*, que se encuentra al servicio de la historia, consiste—una vez que se ha desmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana— en desenmascarar la: autoenajenación de sus *formas no santas*. De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la crítica del derecho, y la crítica de la teología en la *crítica de la política*». ¹¹

Todavía otro texto de Kant en el que, haciéndose portavoz del espíritu de la época, invita a pensar con audacia, desde una conciencia emancipada.

«La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable inmadurez. La inmadurez significa la incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta inmadurez es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y coraje para servirse de ella sin más y sin la ayuda de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten la valentía de servirte de la propia razón! He aquí la divisa: de la Ilustración». ¹²

Declaración semejante expresa la negativa a dejarse guiar por autoridad alguna, lo mismo da que se la entienda encarnada en personas que en instituciones. Implícitamente contiene la negativa a ir más allá, en materia de conocimiento, del alcance de la propia razón. Semejante actitud, aunque no formalmente expresada, es la del agnosticismo en materia de religión.

la Religión. En otros tiempos impregnando todos los aspectos de la existencia, y al cabo desterrada, al menos de los espacios de la vida pública. «Es war eine Zeit, in welcher sie (Metaphysik): die Königin aller Wissenschaften genannt wurde ... Jetzt bringt es der Modeton des Zeit-alters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen und die Matrona klagt, verstossen und verlassen, wie Hecuba: *modo maxima rerum, / tot generis natisque potens / nunc trahor exul, inops*. (Ovidio, *Metamorfosis*, XIII, 508-510; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. III, p. 11.).

¹¹ Karl Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlín 1976, Band 1, p. 379. Recuérdense las palabras con que comienza el escrito: «Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik».

¹² I. Kant, «Beantwortung der Frage was ist Aufklärung?», en *Werke*, XI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, p. 53.

Los pronunciamientos explícitos al respecto aparecerán en lo sucesivo, y en términos cada vez más claros. Se explica que la conciencia religiosa del tiempo asociara la mentalidad de los «filósofos» con la incredulidad. Como, igualmente, que las autoridades que a la sazón representaban tanto la majestad como la santidad vieran en el espíritu de la Ilustración al enemigo que combatir. Enemigo, por lo demás, que, a efectos de hegemonía histórica, acabará llevándose el triunfo.

El texto antecitado de Kant lleva la cuestión de la asepsia de la razón crítica al campo de las cosas humanas. Igual que el orden de los cielos, también el que se arbitra para gobierno de los hombres se entenderá desarraigado de lo religioso. «El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución», escribe Kant. Hasta para un pueblo de diablos, sin temor de Dios y sin respeto a la justicia, tendría solución, con tal de pensarlos racionales. Estaría en su interés disponer las cosas a efectos de mantenerse en paz. Para ello no haría falta tomar en consideración contenido alguno de índole moral o religiosa.

El problema planteado tendría solución, puesto que, en él, no se trata de mejorar moralmente al hombre, ni tampoco estaríamos en el caso de secundar los planes de Dios, sino de situarnos en el plano de la naturaleza empírica, con sus mecanismos, y el problema sería:

«averiguar cómo se ha de utilizar ese mecanismo natural en el hombre para disponer las contrarias y hostiles inclinaciones de tal manera que todos los individuos se sientan obligados por fuerza a someterse a las leyes y tengan que vivir por fuerza en pacíficas relaciones, obedeciendo a las leyes. Puede observarse esto en los actuales Estados... Los hombres se aproximan en su conducta externa a lo prescrito por la idea del derecho y, sin embargo, no es seguramente la moralidad la causa de esa conducta... El mecanismo, pues, de la Naturaleza, las inclinaciones egoístas que en modo natural se oponen unas a otras y se hostilizan exteriormente son el medio del que la razón puede valer-se para conseguir su fin propio, el precepto jurídico y, por ende, para fomentar y garantizar la paz interior y exterior».

He ahí expresada una concepción del mundo de las relaciones humanas, de la política, perfectamente segregada de la religión, incluso de la moral. Una política sin nada de bondad ni de piedad.¹³

13 I. Kant, «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischen Entwurf», en *Werke*, XI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, p. 224. Ese potencial Esta-

Incluso podrá oponerse a ella, al menos si se atiende la diferencia de religiones, cosa que Kant mira y juzga con extrañeza, desde el momento en que «verdadera religión, valedera para todos los hombres y todos los pueblos, no puede haber más que una y única».

De nuevo majestades y santidades silenciadas

Sigamos con la política separada de la religión. Es un capítulo de la vida humana que venía orientado en esa dirección desde tiempo atrás. Se encuentra discutido en los nominalistas tardomedievales, singularmente en Guillermo de Ockham. Desde entonces, de modo persistente, en los autores más pagados de racionalismo, como es el caso de Marsilio de Pádua. Hasta Maquiavelo, en el que se «descubre» la política como magnitud descansando en su propia ley, sin vínculo alguno con la moral o la religión. Política secularizada. Posteriormente quedará esa doctrina como algo establecido. La figura más significativa al respecto será la de Thomas Hobbes. Es Hobbes todo lo radical que, en materia de autonomismo de la política, puede pensarse. Su obra sentará magisterio sobre el particular hasta hoy mismo.

Añadiré unas indicaciones para señalar la importancia que el tema de la política tiene en su obra, y lo vacía que esa política se muestra de relaciones a cuanto sea extraño a ella: relaciones, tanto por abajo, a las virtualidades de la naturaleza como, por arriba, a la voluntad o designios de Dios. Política, en suma, soberana, autosuficiente.

Hobbes traslada al continente humano el mecanicismo pensado para el mundo físico. Como conjunción mecánica enten-

do bien ordenado, aunque fuese de una sociedad de demonios, encontraba su modelo en el descrito por Mandeville en su «fábula de las abejas». Kant conocía bien ese escrito. Su propósito lo resume el «Prefacio» en los términos siguientes: «Aquellos que estudien detenidamente la naturaleza de los hombres, prescindiendo del arte y la educación, podrán observar que lo que hace de éste un animal sociable no es su deseo de compañía, buen natural, piedad, afabilidad y otras gracias de hermosa apariencia, sino que son sus características más viles y odiosas las más necesarias perfecciones para equiparlo para las sociedades más grandes y, según va el mundo, más felices y florecientes» (Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, FCE, México 1982, p. 5. Repárese en la fórmula del subtítulo, que se reformula todavía más lacónica: e incisivamente en el interior de la obra: «Vicios privados, beneficios públicos»).

derá la articulación de las voluntades de los hombres al constituirse en República. Esas voluntades son traducibles a «poder», pasión nuclear del hombre, a la que se reducen las demás. Lo que con el poder de los individuos particulares ocurre con el de las Repúblicas. Son éstas como un *homo magnus*. Nada superior al poder de ellas encontramos en la tierra. Son igualables a un «gran Leviatán», a un «Dios mortal, a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa».¹⁴ La persona política, que es la República, con autoridad o poder superior a los cuales nada hay en el mundo, es como un *Deus in terris*. Sus competencias y modo de ejercicio de ellas respecto a los pueblos son igualables a las de Dios del cielo respecto al universo. El universo, fábrica de Dios, constituye una máquina suprema.

Como una máquina, en su orden, se comprenderá la República. El soberano la acciona, como motor de ella, ajustándola a cumplir los objetivos para los que se constituye, los de la paz y la seguridad. No se necesita al efecto de otros resortes, sean virtualidades de la naturaleza, sean gratuidades del cielo. El funcionamiento de la máquina del Estado discurre conforme a la linealidad de los aparatos de fabricación humana. «Hobbes traspasa la concepción cartesiana del hombre como mecanismo dotado de un alma al 'hombre magno', el Estado, que Hobbes convierte en una máquina animada por la persona representativa soberana». Como «animal artificial» o como «autómata» es designado ese *homo magnus* (Leviatán).¹⁵

Puro producto de la convención. Extrañado de la naturaleza. Constituido el gran mecanismo político que es la República, desde ahí, en su ámbito y a su medida, se entenderá la vida civil. Antes de entrar en el estado civil hay el anárquico estado de naturaleza, de «lucha de todos contra todos». Los valores de la vida humana serán criaturas políticas. Si es el caso de hablar de religión, será ésta asimismo religión política. Lo mismo que pasa con la moral o el derecho. El orden de razón dentro del que se

14 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Middlesex 1968, pp. 139, 150, 227-228, este último lugar es el cap. 17 de la parte segunda, donde se define la República y su poder soberano.

15 Cf. Bernard Willms, «La politique comme philosophie premier : Hobbes penseur radical de la politique»; en *Thomas Hobbes philosophie première, théorie de la science et politique* (Ives Charles Zarka- Jean Bernhardt, eds.) PUF, Paris 1990, pp. 91-104; Carl Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Madrid 1941, pp. 8, 30-35, 47ss.

ve alojado el hombre, tras ser arrancado de las servidumbres de la naturaleza, convierte en dones o productos del Estado todos los oficios y servicios, todos los valores o cultos de la vida civil. Creación del Estado será también la religión. De modo que, si, por una parte, se excluye la religión revelada, y hasta la llamada religión natural, de los dominios del animal artificial ingeniado por la razón, resulta, por otra, que aquello mismo que, en su forma de dones o bienes naturales o sobrenaturales se excluía, queda reincorporado dentro del espacio de lo civil y según la forma de lo político. Es una manera de anticiparse a ver, al modo kantiano, la religión dentro de los límites de la razón. Razón política en este caso; por consiguiente, religión de igual signo.

La mutación de significado que experimenta lo religioso al convertirse en religión política es un fenómeno que se repite por la época como lógico resultado del alejamiento de la religión tradicional. Elevada la Razón a medida soberana y universal del mundo, ella hará las veces de vicaria de Dios. (Vicario de Dios era para Hobbes el Soberano de la República.) Pongamos en lugar de la República gobernando los pueblos, la República de la Ciencia o de las Letras. La razón que las gobierna será soberana en su dominio. El numen de ese dominio será erigido en Dios por los hombres que lo cultivan. Esa será su religión. Es lo que declaran los conocidos versos de Goethe: «Quien tiene Ciencia y Arte, también tiene Religión. Tenga Religión el que no tiene ninguna de aquellas dos cosas».¹⁶

II. LA VÍA DEL CONOCIMIENTO RACIONAL DE DIOS Y EL AGNOSTICISMO

Introducción

Ofrezco volver en estas páginas sobre el tópico de las relaciones entre filosofía y religión. En realidad aquello en que es-

¹⁶ Proverbio 136 de Goethe, que tomo de E. Gilson, *L'esprit de la philosophie Médiévale*, Paris 1948, p. 19. Gilson contrapone en ese lugar el dicho de Goethe a lo que fue la recepción de la filosofía de los griegos por parte de los padres en los primeros siglos cristianos. Pudo valer para algunos de ellos la fórmula antitética a la del poeta: «Quien tiene religión ya tiene filosofía». Lo que, crudamente entendido, llevaría al rechazo de entendimiento entre Jerusalén y Atenas (Tertuliano). No fue esa la tesis que acabó admitiéndose como doctrina común, ya desde san Justino. San Agustín se ocuparía insistentemente de esa cuestión. (Ver sobre el particular Saturnino Álvarez Turienzo, «El escrito agustiniano *De vera religione* en el debate interreligioso de su tiempo», en *Pluralidad y sentido de las religiones* [Mariano Álvarez Gómez, Ed.], Salamanca 2002, pp. 14-46.)

toy interesado es en el fenómeno del agnosticismo y en las condiciones socioculturales en que ese fenómeno se produce.

Empezaré recordando aquel dicho que describe la historia espiritual de Occidente como empleada la mitad de ella en construir la noción de verdad y la otra mitad en destruirla. Lo que se dice de la verdad puede extenderse a los demás supremos ideales, como los del bien o la justicia; igualmente la belleza. Hasta alcanzar al fundamento de todos ellos, la Divinidad.

Dentro del reino de la verdad los interrogantes que podía hacerse el hombre recibían respuestas de sí o no. ¿El problema de la existencia de Dios? La solución sí o no era la del teísmo o la del ateísmo.

Mas ¿qué ocurre con la debilitación o el oscurecimiento de ese reino de lo verdadero? Porque ese vendrá a ser el caso. La razón humana, en el ejercicio de tomar en cuenta la realidad, avanzará extremando las cautelas críticas a fin de asegurar esa cuenta. Con ello acortará sus límites. Quedarán en consecuencia fuera de su alcance últimas y fundamentales cuestiones que inicialmente consideró suyas la filosofía. Entre ellas, y en primer lugar, las nucleares de la metafísica, a saber, las de Dios y el alma.

La actitud, por lo que toca a la primera, la relativa a Dios, será la del no-conocimiento; es decir, la del agnosticismo. La denominación de *agnóstico* se entiende por oposición a la de *gnóstico*. Denominaciones acertadas, entendiéndolo aquí por «gnóstico», genéricamente, el-que-sabe¹⁷.

En lo que sigue ensayaré acercarme al clima, religiosamente agnóstico, ampliamente difundido en la cultura del presente. Estará presente en mi exposición, como cuestión de fondo, y como es natural, la de la existencia de Dios, en cuanto accesible o no al conocimiento o pruebas racionales.

17 Ver: *Agnosticism. Contemporary Responses to Spencer and Huxley* (Andrew Pyle, Editor), Thoemmes Press, Bristol 1995. Antología de textos sobre el agnosticismo, en la que figuran autores como Spencer y Huxley, que se citan en el subtítulo, junto con J. B. Dalgairns, J. Tyndall, W. K. Clifford, etc. También varias réplicas a la tesis agnóstica. Para situar el tema en el contexto de la filosofía del tiempo, John Passmore, *100 años de filosofía*, Madrid 1981, cap. 2: «Materialismo, naturalismo y agnosticismo», pp. 35-48. Un esclarecedor acercamiento a ese borroso continente del agnosticismo, en Julián Velarde, *El agnosticismo*, Ed. Trotta, Madrid 1996.

Me fijo en el nada-saber de Dios, en su no-conocimiento, bajo la rúbrica de agnosticismo, distinguiéndolo del ateísmo, en el que se sabe que no-Dios. En este caso se niega una realidad; en el otro lo negado es un conocimiento. Sin que se trate de simple ignorancia. La ignorancia en cuestión se ve insuperable.

Tanto el saber-que-no (tesis atea) como el no-saber (tesis agnóstica) resultan de moverse en el elemento del *lógos*: principio de inteligibilidad y orden del mundo desde los griegos.

El puesto del *lógos*, su cometido respecto a la realidad, se han entendido de diversas maneras. Las opuestas son las que distinguen el saber antiguo del moderno. El *lógos* antiguo era dimensión de las cosas, determinando la comprensión de éstas como un cosmos inteligible, racional. Para el saber moderno corresponderá al hombre ser el puesto de esa racionalidad.

Con esa indicación se entiende sin más que el *lógos* (razón), como algo del mundo y en el mundo, su determinación radical y su principio rector, alcanza a todo lo existente. Nada queda fuera de su ámbito. Podrá llegarse a la Divinidad mediante pruebas racionales, encontrándose la base de ellas en la realidad mundana. Es el caso de las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios. Será la respuesta teísta a la cuestión.

En la lógica del caso está comprender a Dios como la sustantivación de la inteligencia, al modo como Aristóteles pensó el Motor Inmóvil en su filosofía primera. Toda otra realidad tendría méritos inferiores para ser Dios.

Al hacerse al hombre sujeto del *logos*, clausurándolo en conciencia, es claro que la cuestión de pruebas de la Divinidad, la base para las mismas, no se encontrará en otro lugar que la propia conciencia. El argumento de existencia de Dios será entonces el *ontológico*. Esa va a ser aquí la vía transitada para responder positivamente al problema. Y se encontrará plausible la respuesta en tanto a la conciencia, a la razón, no se les ponga límites. Más cuando ocurra esto, cuando se les reconozca incapaces de penetrar en la esfera de las realidades de la metafísica, cuando por conocimiento se tome únicamente el de la ciencia, nada podrá saberse de lo que está más allá del espacio de los fenómenos. Dentro de esa nada estarán, en efecto, las cuestiones que, desde antiguo, resumían aquellas en que se ocupaba la metafísica: la del alma y su destino y la de Dios y su existencia. El terreno que pierde la metafísica lo hará suyo el agnosticismo.

En lo hasta ahora adelantado se ofrece en esbozo mi ulterior exposición. La orientaré hacia el mundo moderno, aunque consideraciones ocasionales se salgan de ese marco. En ese periodo moderno es en el que el conocimiento racional adquiere sus perfiles más definidos, limitando su alcance al paso que acentúa su rigor. Se trata del periodo racionalista, que echa a andar por el «seguro camino de la ciencia». El que, a la par, irá declarándose en retirada de extensas regiones del saber, dadas desde antiguo por cognoscibles o conocidas, y que ahora se abandonan por inseguras. Tiempos dominados por el interés del conocimiento que, paradójicamente, van a limitar el radio de lo cognoscible. Finalmente añadiré algo sobre la reacción a ese racionalismo restrictivo de las capacidades del pensar humano. Esa reacción nos situará en el supuesto contrario, el de un modo de conocimiento que presume poder ir más allá de las ideaciones de los filósofos, acercándose al saber de los poetas o los místicos. Será un modo de conocimiento que, por oposición al anterior, podría denominarse «gnóstico»: el de un *neo-gnosticismo*. No estará circunscrito por lo que clara y distintivamente captamos en la experiencia de los sentidos o en las evidencias de la mente. Se entenderá la vida entera expuesta a los mensajes multiformes de las cosas en lo que podría entenderse como abierta praxis existencial. Con ello, una manera de ser-en-el-mundo que, en cuanto a la forma, recobra lo que de siempre fue la relación religiosa. Bastaría poner nombre concreto al referente originario de aquella praxis y verlo en acción para mostrarlo. Entraríamos entonces en el continente de los aludidos neo-gnosticismo, que, a efectos prácticos, fungirían por cuasi-religiones. La declaración de lo que por esto haya de entenderse vendrá en su momento.

La actitud agnóstica tiene larga historia

En este apartado voy a registrar algunos actos de esa historia. Lo que en él expongo pertenecerá más bien a la prehistoria.

Encontraríamos un ejemplo de agnosticismo religioso, dentro del pensamiento griego, en Protágoras. Su agnosticismo deriva de la máxima que ofrece como criterio de lo que se puede conocer: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son» (frag. 1). No entremos en las interpretaciones que admite ese principio. Basta señalar que toma como criterio de conociemien-

to lo cognoscible según medidas humanas. Lo divino quedará fuera y por encima de ellas. Esto último es lo que revela Jenófanes en el siguiente pasaje, el primero en que, dentro de la tradición filosófica occidental, se expresa una actitud «agnóstica». Actitud de ignorancia o escepticismo, más que propiamente agnóstica:

«Cuando se trata de los dioses, soy incapaz de descubrir si existen o no, e incluso a qué se parecen por la forma. Pues hay muchas cosas que cierran el camino de ese conocimiento: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana»¹⁸.

El texto traduce la situación de crisis por la que, a la hora de escribirse, pasaba la religiosidad griega.

Protágoras toma como referente el marco de opiniones establecidas por consenso humano, en cuyo medio se movía la sofística. Pero, ya entre los mismos sofistas, hubo quienes, como alternativa a ese convencionalismo, propusieron como fuente de conocimiento y como guía de la práctica la constitución misma del hombre; es decir, su naturaleza. Se atendía, sin embargo, en esa naturaleza a sus rasgos empíricos, lo que determinaba interpretaciones parciales y diversas de la misma. No era el camino apto para superar la actitud agnóstica, para establecer verdades de principio y elevarse a la concepción del mundo divino. Hacer posible esto último implicaba cuestionar esos planteamientos.

Es lo que, siguiendo las directrices de Sócrates, hará Platón. Platón abre un camino nuevo que consiste en recordar cómo el propio filósofo lo describe en el «mito de la caverna». Los hombres que se gufan sólo por los conocimientos que obtienen de los sentidos se mueven entre apariencias. Es como si, prisione-

18 El texto figura al comienzo del escrito del autor *Sobre los dioses*, libro que, por impío, fue quemado públicamente en Atenas. Cf. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1980, pp. 188-190; W. K. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V, Ilustración*, Madrid 1991, pp. 231-233. Tomo las cosas desde la antigüedad y sigo con la historia en tiempos en que todo estaba lleno de dioses, o Dios lo llenaba todo. Jenófanes da por título a su libro *Sobre los dioses*. No hay, pues, lugar para hablar con propiedad de agnosticismo. Mantengo, sin embargo, esa línea de exposición como vía de acercamiento a la cuestión que, en su significado genuino, se dará en la Edad Moderna acompañando a la centralidad que va a adquirir en ella el conocimiento, y éste, en su rigor crítico, moviéndose dentro de los límites de la pura razón.

ros en una estancia oscura, vieran de la realidad únicamente las sombras de las cosas que, interpuestas entre una fuente de luz exterior y el fondo del habitáculo, proyectaran sobre ese fondo sus siluetas. Para Platón el común de la gente, hombres como los sofistas, en debate con los cuales elabora su filosofía, están figurados en esos prisioneros, que toman por real lo que es sólo apariencia. La verdadera realidad está fuera, en la región de la luz, donde las cosas tienen su existencia y consistencia esenciales. Esa región de la luz es la del mundo de las ideas, mundo inteligible, eterno, imperecedero. Es la morada celeste, la región de lo divino. «Nueva navegación», la platónica, en la que viaja al encuentro con la sabiduría antigua que, para un pensamiento como el de Protágoras, está en crisis. Recupera Platón esa sabiduría dándole forma lógica.

El agnosticismo quedará conjurado. El pensamiento de los grandes filósofos contará en adelante con esa herencia y se moverán dentro de ella.¹⁹

Pasará el tiempo. Aparecerán nuevos agnósticos. Habrá sobre todo escépticos, que la acojan en actitud más o menos dubitativa. Estos últimos, sin embargo, aunque duden de la verdad vista a plena luz, pueden proceder como si en el fondo de las almas se conservase una no extinta memoria de ella. Es la posición que tomaron muchos de los seguidores de la Academia. Entre los que está Cicerón. Cicerón afirma que los hombres sólo pueden alcanzar conocimientos probables, sin por eso renunciar a buscar la sabiduría. Cuando se trata del mundo de lo divino ese conocimiento alcanza la certeza moral. La base de esa certeza es la memoria que se expresa en el consenso del género humano o en la autoridad de la tradición²⁰.

19 También en esta perspectiva aparece dividida la historia en dos partes. La primera empleada en salir de lo oscuro de la caverna a la luz, conforma pedía Parménides. (Para Platón, *República*, 532 a. d). La segunda, de vuelta a los orígenes, aunque no para reingresar en el reino de las sombras, sino para reiniciar el viaje por camino nuevo. Sobre la alegoría de la caverna (Platón, *República*, 514a-519b; cf. Guthrie, op. cit. IV, pp. 492-499).

20 Cicerón, *De natura deorum*, III, 4: «Mihi enim unum satis erat, ita nobis maiores nostros tradidisse». Es lo que alega Cotta (Cicerón) por argumento a favor de la existencia de los dioses, contra las razones que la filosofía de Balbus aduce sobre el particular (cf. Jaeger, op. cit. p. 177). La misma disposición en lo tocante a las tres distintas formas de teología (mítica, política, natural), tal como Varrón, su coetáneo, las trata y las jerarquiza en *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (Jaeger, *Ibid.*, pp. 8-10). A este respecto, ver la discusión que san Agustín mantiene con esta

Vicisitudes parecidas encontramos en la historia cristiana. Los creyentes de la Iglesia primitiva pudieron apoyar su fe en la Escritura, sin otro crédito que la veracidad de Dios mismo que se dignó manifestar su misterio a los hombres.

Quando se busque explicar esa manifestación entrarán en cuenta las pruebas racionales. Los doctos aprovecharán para ese propósito los elementos de verdad descubiertos por los filósofos paganos, lo que dará lugar a la argumentación teológica. El programa de la teología se resume en la fórmula *fides quaerens intellectum*. Ese programa no se realiza sin tensiones. Se resume en los debates que llenan el periodo medieval y se cifran en determinar las relaciones entre fe y razón. Dentro de ese debate no nos encontraremos con agnósticos, pero sí con una bifurcación de actitudes: la de quienes entienden que el camino hacia Dios es el del seguimiento fiel de la disciplina de los mayores, y la de aquellos otros que buscan elaborarla en sabiduría o ciencia racional. Esta bifurcación dividió a los expositores en dos frentes opuestos ante el mismo doctrinal religioso. Ocurre al paso que los cristianos entran en conocimiento de las filosofías paganas, y en la medida en que sus escuelas intervienen en el programa de buscar inteligencia para la fe. Los siglos XII y XIII fueron especialmente significativos a ese respecto. En esos siglos se recupera buena parte de la obra de Platón y se entra en conocimiento del *corpus* aristotélico. La mentalidad generada por la recepción de esas filosofías entra en conflicto con la que venía de tradición. Por el tiempo, a esas dos mentalidades se las denominó la de los *sancti* y la de los *philosophi*²¹ Religiosidad de autoridad la de los primeros, confiesa sus creen-

doctrina del erudito romano y con las preferencias y la valoración que de ella hace. Varrón se decantará a favor de la *theologia civilis* (política) sobre la *naturalis*. Con genuina sensibilidad romana, antepone a la *auctoritas* a la *ratio*, la convención a la naturaleza. Es el punto que más de propósito le discutirá san Agustín (*De civitate Dei*, IV, 27).

21 Recuérdense las condenas del «filosofismo» que se suceden a lo largo del siglo XIII, desde 1210 hasta la de más calado de 1277 (Cf. F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle*, Louvain-Paris 1966, p.367 ss.; E. H. Weber, *L'homme en discussion a l'Université de Paris en 1270*, Paris 1970, el título interior de la obra, más ajustado a su contenido es: *La controverse de 1270 a l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*; Tullio Gregory, «Filosofía e teología nella crisi del XIII secolo», en *Mundana sapientia. Forme de conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992, pp. 61-76; S. Álvarez, «Incidencia en la Ética de la condena parisiense de 1277», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IV, 1978, pp. 55-98).

cias a la escucha de la tradición. Salvada la disparidad de crédito que merece esa tradición respecto a cualquier otra, la mentalidad que ahí se manifiesta es un análogo de la ciceroniana. La religiosidad de los *philosophi*, por su parte, consueña con el modo como quedaba descartado el agnosticismo en las metafísicas de Aristóteles o de Platón. Consueña pero no se reduce a ellas. Las razones de las filosofías paganas serán repensadas a la luz de la fe bíblica.

La historia alumbrará subsecuentemente enseñanzas de hondo calado y largo alcance deudoras de esa situación²² Los *philosophi*, avanzando en su programa, llegarán a cerrar la razón sobre sí misma, con lo que la discusión racional acabará quedando incapacitada para dar cuenta del misterio divino. Su filosofía, como argüirán los *sancti*, será agnóstica, cuando no atea, respecto al Dios cristiano.

Santos y filósofos obran bajo inspiraciones contrarias. Los santos viven de la *sacra doctrina*, siendo canon de ella la *Escritura*. Se nutren de las interpretaciones de los Padres. Su garantía es la autoridad de Dios manifestándose a los hombres.

Los filósofos se mueven en medio profano. Tienen por canon la razón. Se nutren de la lógica y la experiencia. Garantía última de ese saber será la reflexión crítica de la propia razón.

22 Los efectos que se siguen del rechazo por parte de la tradición de los «santos» a las innovaciones de los «filósofos» los resume Van Steenberghe al decir que «desde el día siguiente de lo sucedido en 1277 la escuela franciscana toma el relevo del monimientto doctrinal»- Josef Pieper, que recoge esas palabras del filósofo de Lovaina, admite con él que el decreto de condena fue perturbador, hasta el extremo de «paralizar por medio siglo la vida de la Universidad de París». Citando a Gilson, entiende Pieper que el cambio fue tan profundo que «cabe hablar del fin de una época». En el horizonte se dibuja la oposición de la Teología, por un lado, que desconfía de la *ratio*, y de aquella actitud de conocimiento, por el otro, que Dilthey ha calificado como «ateísmo del pensamiento científico». «La 'Edad de Oro de la Escolástica', la luna de miel de la Filosofía y la Teología han concluido» (Josef Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid 1973, pp. 164, 175; E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris 1947, p. 605; *Ibid.*, pp. 558-569; E. Gilson, *Dios y la Filosofía*, Buenos Aires 1945, caps. II y III: «Dios y la filosofía cristiana» y «Dios y la filosofía moderna»). Con apoyo en el propio Gilson, podría afirmarse: «Depuis Descartes, la pensée moderne, comme l'a souvent noté M. Gilson (*Christianisme et philosophie*, Paris 1936, c. 3), conçoit spontanément les rapports de la foi et de la raison en termes de rivalité» (Claude J. Geffré, «Theologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu Un», en *L'existence de Dieu*, Casterman 1961, p. 297).

La contrariedad de espíritus de esos dos frentes es clara. De ello fueron muy conscientes sus respectivos representantes. Los «filósofos» eran asociados por los santos a la impiedad. A su vez, los «santos» serán tenidos como supersticiosos o ilusos por los filósofos. Tanto más cuanto con más radicalidad y pureza se viven cada una de las posiciones. En el extremo, se vivirán bajo las formas de un fideísmo afilosófico o de su contrario, un racionalismo arreligioso.

Situémonos en esta última posición, la racionalista. Sus rasgos vienen dibujados desde antiguo. La filosofía de los griegos discurrió ya por cauce distinto al de su religión.²³ Esta nota irá acentuándose al correr del tiempo. Los casos en que se auspicia algún acercamiento serán la excepción. La armonía podrá ser de continuo deseada. La realmente encontrada, cuando ocurra, será siempre inestable.

En la historia de las relaciones entre filosofía y religión la pauta la dan los «filosofantes» medievales de que se ha hecho mención. Su mentor extremo fue Averroes. Las facultades de Teología vieron en el Comentador un disolvente de la *sacra doctrina*. La etiqueta de «averroísmo» puede genéricamente aplicarse a todos los filósofos. Cuando lo son de estricta observancia, o derivan hacia el ateísmo, o se refugian en la peculiar tesis de la «doble verdad». A los voluntariosos de religión les quedaría confesarla en disposición mística.²⁴

23 «Cuanta predicación y enseñanza de corte religioso o moral se impartió en el mundo antiguo corrió a cargo de los filósofos, que no tenían que ver con la celebración cultural más que cualquier otro ciudadano y que nunca detentaron nada que se pareciese, ni remotamente, a la posición de los pedagogos propios de la comunidad de tipo eclesial. Un filósofo no tenía más autoridad que la que su personalidad e inteligencia le conferían... Justificadamente pudieron aceptar los cristianos esa filosofía al entenderla nada o escasamente contaminada de religión. Será con el neoplatonismo, bajo influjo oriental, en los siglos III y IV cuando la filosofía y el contenido de la sabiduría filosófica fueron haciéndose más y más religiosos» (A. H. Armstrong, «La filosofía griega y el cristianismo», en *El legado de Grecia* (M.I. Finley, ed. Barcelona 1983, pp. 357-360). San Agustín registra esa separación entre cultos religiosos y credos filosóficos en el cap. primero de *De vera religione*.

24 He aquí el balance que R. R. Guerrero hace de la presencia de la filosofía griega en el mundo religioso musulmán, tras la experiencia de su recepción, culminante en Averroes. Escribe Guerrero: «En el momento en que esos límites fueron transgredidos por Averroes o, al menos, porque así lo entendieron los sectores más tradicionalistas, reacios a aceptar cualquier lectura de la Ley que no fuera explicitada por la tradición, la filosofía des-

Es el cuadro dentro del que, de hecho, cabe distribuir las conciencias en la historia moderna. Con el añadido de que la tesis de las «dos verdades», difícil de asumir, vendrá a ser sustituida por la que recaba el universo todo de lo verdadero para la filosofía. Sobre la otra región, la religiosa, reinará el silencio.²⁵

Resumiendo. La historia intelectual de Occidente, en lo relativo a estas cuestiones, discurre en tres actos. El primero se protagoniza en Grecia, donde sus sabios acaban reduciendo el mundo de las cosas divinas a «dogmas» de escuela filosófica. El acto segundo lo representan los cristianos, quienes, a la inversa, entenderán el pensamiento filosófico griego integrable y resoluble en los «dogmas» de la teología. Como final, nos encontraremos con las ya mentadas posiciones antagónicas de un filosofismo sin religión contra una religión sin filosofía. En el acto tercero, consumada esa doble tendencia, se hace presente

apareció de tierras islámicas. Y esto sucedió en el momento en que Averroes esbozó su lectura de Aristóteles, en el momento en que había producido el triunfo de la razón en el mundo islámico. Los comentarios de Averroes a Aristóteles determinaron la clausura del pensamiento filosófico en el mundo árabe. Desde entonces la filosofía fue considerada como una forma de heterodoxia, como un conjunto de doctrinas expresadas desde fuera del Islam» (Rafael Ramón Guerrero, «La filosofía árabe medieval», en *Actas del congreso nacional de filosofía medieval*, Zaragoza 1992, p. 157). Puede contrastarse esa declaración con la interpretación del «legado filosófico árabe», hecha por Mohamed Abed Yabri, el cual mantiene una posición tendente a modernizar las tradiciones anteriores del islamismo. Para lo cual entiende que el camino es el trazado en siglos anteriores por los filósofos, entre ellos y en primer lugar por Averroes. Contra la línea oriental representada en Avicena, armonista de religión y razón, línea ahogada por tradicionalistas como Algazel, presenta la que surgió en Alándalus y Marruecos, lamentablemente extinguida, pero que se piensa llamada a renacer. Según el autor, la filosofía no sólo no amenazaría al Islam, sino que vendría a comunicarle vigor, y le abriría camino para revitalizarse. (Mohamed Abed Yabri, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid 2001; en *Sobre el intelecto, Abü-l-Wald Ibn Rusd (Averroes)*, Ed. e·Intr. De Andrés Martínez Lorca, Trotta. Madrid 2004). Esto, por lo que hace a los efectos desacralizadores que se atribuyen a la filosofía. De atenderse a aquello por lo que el hombre religioso la excluye, nos ponemos del otro lado de la ciencia. Aquel en que se situaba la filosofía de Avicena al elaborarla a la escucha de la ley musulmana, con lo que, para el racionalista Averroes, quedaba desvirtuada. Ver, a este respecto, la línea de reflexión seguida por Eugenio Trías en el intento de «pensar la religión», en libros como *La edad del espíritu*, *La razón fronteriza*, *Pensar la religión*. De este último, el cap. 12 «Nietzsche y la religión del espíritu», que nos pone en camino de un «joaquinismo» actualizado.

²⁵ Ver la actitud de *freethinker* desde la que Huxley organiza la defensa de su agnosticismo.

una visión «reformada» tanto de la religión como de la filosofía: una religión de la pura fe al lado de una filosofía de la pura razón. El viejo problema de sus relaciones queda disuelto. Para el hombre religioso, hombre de fe, no tendrá la filosofía cometido alguno en lo tocante a las cosas divinas. Para el filósofo, hombre de razón, no se asignará papel alguno a los asuntos de fe en materia de conocimiento.

Con todo, insisto en que, a una cierta luz, la historia parece decirnos que el esfuerzo de la reflexión se ha dirigido en dirección contraria a la que acabo de indicar. Contraria a la fractura, oposición y mutuo rechazo de filosofía y religión. Se trataría, por tanto, de un esfuerzo ordenado a la armonización de esos extremos. Uno se siente inclinado a pensar que, de atender solo a la historia, tales esfuerzos han dado resultado más bien modesto. La distancia entre religión y filosofía, igual que la paralela entre fe y razón, ha venido acentuándose con el paso del tiempo. Cierto que ha habido fases de acercamiento. Una de ellas, la de la escolástica medieval. Otra, la del idealismo germano. Casos, por lo demás, en que el acercamiento se hace bajo signo contrario: la filosofía se acerca hasta integrarse en la religión, en el primero; y a la inversa en el segundo.²⁶

Hablo genéricamente de filosofía y religión. Ya se entiende que una y otra conocen manifestaciones plurales: confesiones en el caso de la religión; sistemas, en el de la filosofía.

Lo que ocurre en la realidad es que la filosofía, al paso que se organiza en sistemas, y correspondiendo al grado de rigor de los mismos, excluye de su ámbito cuanto no se ajuste a las medidas empleadas en la traza del edificio. Medidas, por supuesto, limitadas a las capacidades del hombre. De atenernos a la sola y pura razón, no se encontraría espacio para el mundo religioso. Por su parte, las confesiones religiosas, aunque persistentemente hayan buscado acompañarse de inteligencia, nunca se han sentido cómodas moviéndose en el elemento de lo racional.

Repito que este ha sido el hecho histórico, aunque fuese otro el resultado deseable, incluso exigible, de principio.

26 Podrá darse, como ejemplo de la primera de las opciones, a san Agustín (*De vera religione*); de la segunda, a Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*).

Las religiones que, para nuestro mundo occidental y por su relación con la *ratio* griega, habría que tomar en cuenta serían la cristiana y la musulmana; también la judía. Religiones monoteístas que, en su encuentro con la filosofía ensayaron expresar en ley lógica la Ley de la respectiva confesión. El ensayo, repetidamente intentado, nunca pasó de algo «ocasionado». El maridaje entre creencias y razones ni por cristianos ni por musulmanes se vivió como algo connatural.

También en la confesión judía se dio el caso de que alguno de sus maestros sufriera la seducción de la filosofía. Como tradición distinta a la de los filósofos es como, sin embargo, ha discurrido en la historia la religiosidad judaica.²⁷

* * *

Recuérdese la observación hecha al comienzo de estas páginas sobre el doble y opuesto movimiento histórico: el dirigido a construir la noción de verdad y el aplicado a «destruirla». Se apunta aquí hacia el movimiento segundo. Dejará en él el pensamiento de medirse por los parámetros de la filosofía ordenada con arreglo al canon de la lógica. Pasará a ordenarse por

27 D. G. Maeso recoge el juicio de Leo Strauss sobre el carácter del pensamiento de Maimónides en *Guía de perplejos*, juicio en el que dice tratarse no de un «libro filosófico escrito por un filósofo para filósofos, sino un libro judaico escrito por un judío para judíos». Estamos, pues, ante un escrito intrínsecamente religioso, de filosofía judaica. Esa opinión se corresponde con esta otra del propio Strauss: «judío y filósofo son dos conceptos antitéticos», registrada igualmente por Maeso (Rabbi Mosè ben Maimon, *Guía de perplejos*, Ed. Nacional, Madrid 1984, «Proemio», p. 28). Caracterización semejante leemos en Gilson: «El genio judío no era filosófico sino religioso» (p. 61). «Mientras los filósofos griegos andaban preguntándose qué lugar asignarían a los dioses en un mundo filosóficamente inteligible, los judíos ya habían hallado al Dios, que había de dar a la filosofía la respuesta solicitada» (E. Gilson, *Dios y la filosofía*, p. 59). Entre los musulmanes sólo Averroes se planteó expresamente la pregunta sobre los puestos respectivos de religión y filosofía. Su respuesta será la de que ninguno de esos dos poderes tiene competencia para regir la provincia del otro, entendiéndose que el terreno ganado por la filosofía tiene su propia legitimidad de verdad sobre la ley. (Emilio Tornero Poveda, *La transformación de un pensamiento religioso racional*, CSIC, Madrid 1992, pp. 147-158; Louis Gardel, *Études de philosophie et de mystique comparées*, Paris 1972, pp. 111-134). Podrían generalizarse las indicaciones antescritas y afirmar que los profetas y santos de las tradiciones monoteístas encontraron dificultades en alojar la filosofía en los reales de la religión; como, a la inversa, las encontrarían los filósofos para alojar la religión en el continente de la filosofía; igual dificultad para la armonización que para la pacífica convivencia.

intereses inmediatos a la vida. En la relación religiosa, especialmente, se abandonará la orientación sobre el discurso racional, convirtiendo el interés hacia la práctica. La confesión religiosa cristiana, en concreto, dejará de lado a los filósofos para apoyarse directamente en la Escritura. Es significativa la modificación que, al respecto, experimenta la confesión luterana. No será su vehículo la fe que cree en verdades dogmáticas. Esto consonaba con la vieja disposición teórica. Se hará casar más bien el pensamiento sobre Dios y sobre la religión con el espíritu derivado de la Biblia judía, desechando el heredado de los griegos, de sus filósofos y sus razones. Se muda entonces el apoyo en la fe por la apertura a la esperanza. Con la consiguiente mudanza al sentido que para los hebreos tenía la verdad, relacionado con la aceptación, la obediencia. La «dogmática» griega dictaba como verdad el *es o no es así* de una realidad, poniendo en primer plano de la consideración la naturaleza. En tanto que para la profética bíblica se entendía la verdad como la acogida o el asentimiento que entraña la fórmula *así sea*, abriéndose a la historia. Es la fe religiosa vinculada a la confianza, la que va a promover, en efecto, la Reforma. Siguiendo esa vía se entiende el puesto privilegiado que vendrá a tener la esperanza en el pensamiento teológico. Recuérdese la pregunta, precisamente sobre la esperanza, en la que Kant resumía la apertura a la religión.²⁸

En lo últimamente dicho se cruza la línea al territorio de lo diferente. En él ya ha perdido legitimidad el régimen de la razón sobre el mundo y ha quedado disuelta la noción greco-platónica de verdad. No voy a entrar por ahora, y menos quedarme, en ese continente de pensamiento que viene después de anulado el tradicional argumento filosófico. Al ingresar en ese campo deja de tener sentido ocuparse del problema del conocimiento racional de Dios, como igualmente del agnosticismo. Volveré, pues, a situarme en el espacio histórico en el que el *lógos* griego ocupa el centro de la escena.

28 Propondría situar en ese contexto la abundante literatura que, sobre la esperanza, ha venido apareciendo en tiempos recientes. Recuérdese, para la filosofía, el caso de Ernest Bloch. (cf. J. Moltmann *Teología de la esperanza*, Salamanca 1968, p. 437 ss.). Nótese que la pregunta de Kant pertinente a la religión era la de «¿Qué cabe esperar? - Una saludable cautela frente a la dogmática de la esperanza, en Jevier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Madrid 1977, en particular el cap. I, más en concreto, su página última (63-64).

Vimos cómo, en ese espacio, se pasa de entender la razón como algo *de y en* las cosas, *de y en* la naturaleza (inteligibilidad de la realidad), a entenderla dispuesta *frente a* las cosas, la naturaleza, el universo (idealidad de lo inteligible).

En cuanto a la racionalidad del mundo religioso, se cierra el periodo con la igualación de ese mundo a la razón. Se dejarán en consecuencia de lado las religiones reveladas. Lessing²⁹ podría ser ejemplo de lo que el espíritu de época pedía de la verdadera religión. Los credos positivos son interpretados por él como pasos de la humanidad en su curso educativo. Incluso el cristianismo, aunque se estime el más puro de los credos, habría de ser sobrepasado. Se desechará en su forma de religión revelada para conservarse como «religión sin misterios», como religión natural o racional.³⁰

Es el resultado consecuente con el concepto de razón que, en el ingreso a los siglos modernos, estableciera Descartes. Razón, en el autor de las *Meditaciones*, constituida en tribunal de juicio a cuyo nivel habría que poner todas las cuestiones. Sabemos que Descartes dejaba apartadas por principio aquellas estrictamente teológicas, para entender en las cuales debería contarse con facultades «más que de hombre». El contenido de la revelación será asunto de fe.³¹ Por las fechas en que Descar-

29 Entre los escritos de G. Ephraim Lessing, ver: «La educación del género humano» y «El cristianismo racional», en *Escritos filosóficos y teológicos*, Ed. Nacional, Madrid 1982, pp. 573-603, 161-170.

30 Algunas publicaciones del tiempo en que se impone esa línea secularizadora: Louis Meyer, *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte* (1666); John Toland, *Christianity not Mysterious* (1696); Anthony Collins, *A Discours of the Gouns and Reasons of the Christian Religion* (1724); Matthew Tyndall, *Christianity as Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730); P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697); *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772).

31 La actitud de Descartes ante la teología la declara el siguiente pasaje de la parte primera del *Discurso del método*: «Je révérais nôtre théologie, et prétendais, autant qu'aucun autre, á gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées, qui y conduisent, sont audessus de nôtre intelligence, je n'eusse osé les soumettre á la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme.» (*Oeuvres philosophiques*, Éd. F. Alquié, I, Paris 1965, p. 565). Para matices a esas afirmaciones y, en general, sobre Descartes y la religión, ver Henri Gouthier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1972.

tes escribe, ese punto se encontraba establecido. Que entre la fe y la razón no se da comunicación de idiomas era tesis admitida desde la «reforma» de Lutero. *Aliter Apostolus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici.*

En otros aspectos hay notables diferencias entre Descartes fundador del pensamiento moderno y, por ejemplo, Kant situado en la cima del periodo. Esas diferencias, por lo que toca al tema religioso, se aprecian con sólo tomar en cuenta el problema de las pruebas de la existencia de Dios. Al establecer Descartes la conciencia (*cogito*) como referente de principio para resolver todo tipo de cuestiones, en el pensamiento habría de fundarse la prueba posible, de darse alguna, de dicha existencia. Y, en efecto, Descartes admitió, como la más firme y fiable, la conocida como «argumento ontológico». Será la admitida también por los filósofos filiales al racionalismo dogmático. Naturalmente esos mismos filósofos devaluarán las de base cosmológica. Sabemos que Kant, desde su racionalismo crítico, rechaza incluso la ontológica.

La razón dogmática (cartesiana) podía considerarse instancia absoluta de juicio. Su capacidad alcanzaba la totalidad de lo existente. La razón crítica (kantiana), en su uso teórico, tiene en cambio límites. Es claro entonces que, desde esa limitación no puede elevarse a lo absoluto. La prueba se verá ahí desplazada fuera de la teoría. Se radicará en la práctica. Además no será una prueba asentada en la dimensión de la práctica o nacida dentro de su dinámica. Se entenderá más bien como condición de posibilidad de la misma. Lo que significa que la existencia de Dios tiene carácter de postulado. Será asunto de *fe racional*. Sintagma paradójico, que apenas disimula la pendiente hacia un irracional fideísmo. Esa va a ser, en efecto, la disposición con que se encara la cuestión religiosa en los tiempos en que se produce la reflexión de Kant. Disposición que, a su vez, se abre a una concepción de la realidad en la que la dimensión de lo religioso queda ignorada: la del agnosticismo. Agnosticismo *in actu exercito*, cuando simplemente se está en él; agnosticismos *in actu signato*, si refleja y positivamente se afirma.

Observación sobre esa larga historia del agnosticismo

Algunos de los episodios de la historia a los que me he referido no pertenecen en rigor a la historia del agnosticismo. Este es un fenómeno que se produce en la edad del conocimiento que

quiere ser puramente racional. Ese conocimiento será «claro y distinto»; ha eliminado de sus dominios todo resto de saber oculto o confuso. Lo que no entre en el saber así determinado no tendrá realidad en el mundo; simplemente, no existe, al menos para el conocimiento.

Ser agnóstico se distingue, por tanto, de ser ateo. El ateo sabe positivamente que Dios no existe. No ha de confundirse, por otra parte, con la mera ignorancia, en cuanto moratoria de saber. Ni con el escepticismo, que tiene que ver con la duda, en materia religiosa. Tampoco con el indiferentismo, para el que todo vale igual como religión.

En el juicio que hace Protágoras sobre la ciencia que el hombre puede tener de los dioses da por concedido que hay ese mundo de lo divino. Lo que, en relación con él, se afirma es que se encuentra excesivamente alejado de los humanos, y que éstos no tienen base para hablar de él con conocimiento de causa.

Menos aún tienen que ver con el agnosticismo los maestros religiosos medievales. La existencia de Dios era para ellos más segura que ninguna de las enseñanzas de los filósofos. El componente agnóstico que podría registrarse dentro de esa posición tendría que ver, si acaso, con la restricción puesta al alcance del conocimiento racional.

Cuando el agnosticismo aparece en su condición de tal es, conforme se indicó *supra*, en los siglos modernos, y como resultado de la depuración a que en ellos se somete el conocimiento. Conocimiento acrisolado, puro, sin elementos extraños, libre de «patéticas» (Descartes, Kant, Husserl). Constituido, además, en vía privilegiada de acceso a la realidad, con poder para adueñarse de ella y dominarla (Bacon, Laplace, Comte).

Claro está que el Dios del hombre religioso, sumergido en el misterio, será algo incomprendido e incomprensible para ese conocimiento. Pensarlo comprendido sería reducirlo al Dios de los «filósofos». El Dios de los «santos» no es que sea, para los «filósofos», una realidad demasiado excelsa o demasiado recóndita, es que no es realidad alguna de conocimiento. Se dejará agnósticamente al margen.

Para el agnóstico, los límites de su visión son los de la Razon ilustrada... Consignado a la finitud, más allá de esos lími-

tes hay, no lo desconocido, sino lo incognoscible. Por supuesto, considera impracticable cualquiera otra vía de acceso a ese más allá.

Saturnino ÁLVAREZ TURIENZO, OSA

Profesor emérito
Universidad Pontificia
SALAMANCA