

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN





ACERCA DE LA ILUSTRACIÓN DE LA PORTADA

El Sucot o Fiesta de los Tabernáculos es una festividad judía de origen bíblico que rememora las vicisitudes del pueblo de Israel al deambular por el desierto después de su salida de la esclavitud en Egipto.

En ella se observa el mitzvá de reunir las cuatro especies: el lulav, una hoja de palma cerrada, el etrog y un fruto de cidro, el mirto y las hojas de un sauce. Así se cumple el mandamiento de Levítico 23:40:

“Y tomen el primer día ramas con fruto de árbol hermoso, ramas de palmeras, ramas de árboles frondosos y sauces de los arroyos, y regocíjense delante del Señor su Elohim por siete días”.

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

1. Filosofía

Según la más común de las definiciones, con “filosofía” se entiende el amor hacia el saber, o sea la sapiencia o la sabiduría. La definición es etimológicamente fundada y correcta, pero presenta el defecto de ser muy genérica y, por esto, poco significativa. Actualmente, el “saber” queda ya universalmente identificado con lo que el método de la investigación científica, en sus diferentes articulaciones, nos permite conocer con respecto a la realidad; mientras la dimensión de la sapiencia o de la sabiduría aparece como vaga o unívocamente referida a la esfera práctica, es decir al arte del vivir bien. Con toda probabilidad, cuando el término “filosofía” no queda usado para indicar genéricamente un determinado modo de ver las cosas, produce en la mayoría de nuestros contemporáneos el directo remitir a un conjunto de grandes interrogantes –como los que refieren al sentido de la vida, al bien y al mal, a la existencia o inexistencia de Dios, al destino del cosmos y del ser humano–, a los cuales resulta imposible dar una respuesta definitiva. Para algunos, la fascinación generada por estas interrogantes mantiene intacta su fuerza, pero se acompaña con la idea de que las respuestas filosóficas son abstractas y especulativas, en directo contraste con la concepción pragmática del saber difundida y ya casi hegemónica en todos los niveles, incluido el académico, de las sociedades occidentales.

La actual dificultad en construir un sistema filosófico, o una coherente concepción filosófica del mundo, puede ser interpretada como una señal epocal del fin de la filosofía, pero también como la oportunidad para reconsiderar su naturaleza y su objetivo. A lo largo de los siglos, la filosofía se ha ido constituyendo como una disciplina caracterizada por un aparato conceptual específico, una terminología precisa, una articulación disciplinar interna y una pluralidad de teorías que, una vez elaboradas, han sido periódicamente

recuperadas y reformuladas. A pesar de todo esto, la “filosofía” no existe; más bien existen los filósofos, es decir hombres (en sentido genérico) que observan la realidad del mundo y de sí mismos y, mediante el pensamiento –o sea su capacidad de reflexionar–, en primer lugar intentan comprender lo que aparece y, en segundo lugar, a partir de algunas interrogantes que surgen de la observación, intentan comprender lo que se encuentra más allá de la dimensión de la simple apariencia y que, se considera, constituye su sentido más profundo o su causa originaria.

Concebido en tal forma, el filosofar se presenta como una actividad de reflexión que se aplica a todo lo que aparece, es decir a todos los fenómenos que caracterizan la experiencia humana. En este sentido, resulta verdadera la antigua intuición por la cual la filosofía apunta a la totalidad. Una actividad de este tipo parece connatural al ser humano en cuanto ser dotado de razón, y esto explica por qué las grandes preguntas antes mencionadas se van asomando –aunque de manera ocasional y no temática– a la mente de cada ser humano a lo largo de su vida. Sin embargo, cuando esta actividad se vuelve un ejercicio constante, desarrollado en modo metódico y sin finalidades diferentes de la misma reflexión, entonces nos encontramos frente a la actividad propiamente filosófica. Claramente esta actividad puede ser desplegada a través de diferentes formas, y puede sufrir significativas transformaciones en el tiempo y en el espacio. Pero no parece plausible que pueda llegar a desaparecer completamente, por lo menos mientras siga existiendo la especie humana. De hecho, una de las principales características que distingue al ser humano de los otros seres vivientes es precisamente la de proponerse cuestiones que van más allá de la solución del problema de la supervivencia, y que en la mayoría de los casos remiten al sentido de su existencia. Todo esto indica que la filosofía, aun siendo una actividad teórica, involucra un sentido práctico, pues las cuestiones que la animan tienen solo una forma accesoria si no refieren al interés más profundo del ser humano. Es cierto que, como ha afirmado Thomas Hobbes (*Leviatán*, LXVI), la filosofía surge del ocio, del tiempo libre de preocupaciones prácticas; pero es también cierto que, en sí misma, no es una actividad ociosa.

Uno de los aspectos que caracterizan al ejercicio de reflexión de corte filosófico es su carácter racional. La mayoría de las veces esta palabra queda cargada de diferentes significados, que no resultan siempre coherentes entre ellos. “Racional” es, antes que todo, lo que tiene que ver con el uso que el ser humano hace de la razón; en este sentido la filosofía tiene que ser obligatoriamente una actividad racional. A veces, por “racional” se entiende la reflexión que se ejercita con “mente fría”, sin dejarse condicionar por las pasiones o los intereses, o sin dejarse llevar por los prejuicios que orientan nuestro punto de

vista. En este sentido, “racional” se vuelve sinónimo de imparcial u objetivo. De hecho, se trata de un significado que se puede aplicar de forma directa a la reflexión filosófica, a sabiendas que una imparcialidad u objetividad absoluta no existen –y más bien constituyen un ideal orientativo–. Lo mismo se puede afirmar con respecto a la pretensión de universalidad presentada por una tesis racional. Difícilmente se puede encontrar una posición filosófica compartida por todos, aunque la ambición de universalidad sea un elemento importante de la reflexión filosófica. Además, “racional” es también sinónimo de discursivo, es decir, de un razonamiento desarrollado mediante *logoi*, discursos o, mejor dicho, una argumentación, un discurso que empieza con unas premisas y llega a unas determinadas conclusiones.

Una reflexión filosófica debe ser, ante todo, bien argumentada y correcta desde el punto de vista lógico. A pesar de que estas características no puedan asegurar que los discursos filosóficos sean verdaderos u orientados hacia la verdad, el conjunto de significados indicados hasta ahora con respecto al término “racional” parece apuntar precisamente a este último objetivo: se considera que una reflexión que no se deja guiar por pasiones o intereses, que no se deja distorsionar por prejuicios, que no privilegia una perspectiva particular sino que apunta a la universalidad y que es lógicamente correcta, presenta mayores posibilidades de alcanzar la verdad, de indicarnos cómo están las cosas con respecto al objeto de nuestra reflexión. Esto no significa que la razón se identifique con la verdad, ni que una argumentación racional sea el único medio que permite descubrir la verdad, sino solo que una reflexión de este tipo constituye un medio privilegiado para alcanzar la verdad.

Naturalmente, el concepto de verdad queda colocado él mismo dentro de la discusión filosófica y ya ha sido problematizado de varias maneras, al punto que algunos ya no se atreven a usarlo y buscan sucedáneos, como, por ejemplo, en el ámbito científico donde lo que generalmente se usa es el concepto de objetividad. Sin embargo, la problematización de un concepto no ofrece nunca motivos válidos para impedir su uso, sobre todo cuando, como en este caso, se presenta como insustituible, considerado que la disociación entre lo verdadero y lo falso pertenece a la esencia del discurso racional¹. De hecho, también el que niega la verdad levanta, a través de esta misma negación, una pretensión de verdad. Más bien hay que indicar que el significado más plausible de este concepto y que, en mi opinión, corresponde al sentido

1 Una renovada conciencia de la importancia de este tema emerge claramente en el debate actual. Cfr. D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007; F. D'Agostini, *Introduzione alla verità*, Turín, Bollati Boringhieri, 2011; A.G. Burgess y J.P. Burgess, *Truth*, Princeton, Princeton University Press, 2011. Incluso los exponentes de la corriente posmoderna perciben la exigencia de tratar el tema de manera positiva. Cfr. J.D. Caputo, *Truth. Philosophy in Transit*, Londres, Penguin Books, 2014.

reconocido a partir de Aristóteles, es el que entiende la verdad como correspondencia entre lo que pensamos y decimos y las cosas mismas; el significado de verdad que, al final, corresponde al sentido común. La filosofía quedará, así, entendida en este libro como una reflexión racional que apunta a la verdad concebida según este sentido.

2. Religión

Obviamente, la religión es algo diferente de la filosofía. El próximo capítulo lo tratará de definir unas propiedades esenciales del fenómeno religioso, de manera que por ahora es necesario considerar solo algunos rasgos generales, y mostrar algunas consideraciones que permiten evitar los equívocos que fácilmente se generan al hablar de religión.

En general, el término “religión” indica el conjunto de creencias relativas a las realidades consideradas supernaturales, o sea una o más divinidades, y el conjunto de actos considerados válidos para que el ser humano pueda establecer una relación con estas realidades. Como explicaré sucesivamente con más profundidad, la religión queda constituida por una pluralidad de elementos que están presentes de manera no uniforme dentro de las diferentes religiones históricas. Esta pluralidad de elementos hace que el concepto de religión quede entendido, a primera vista, de manera diferente dependiendo de la predominancia que se le atribuye a uno de estos elementos con respecto a los otros. Así, para algunos, el término “religión” remite eminentemente a un conjunto de creencias relativas a la divinidad, al mundo y al ser humano; para otros, al conjunto de prácticas, objetos, lugares de culto; para otros más, a una serie de preceptos morales o a determinadas instituciones o comunidades religiosas.

En realidad, la religión es el conjunto de estos elementos, y las diferencias entre las diversas religiones históricas permanecen internas respecto del mismo fenómeno religioso que, en cuanto fenómeno unitario, presenta una especificidad que amerita ser tomada en consideración por la reflexión filosófica, precisamente como la de los otros fenómenos que caracterizan la experiencia humana. A veces, se registra la tendencia a exagerar la diferencia entre filosofía y religión mostrándolas como dos realidades heterogéneas que entran en conflicto dando vida a una suerte de gigantomaquia, pero esta tendencia es el resultado de un equívoco teórico. Como ya he dicho, la filosofía es esencialmente una actividad de reflexión que se aplica a lo que es objeto de la experiencia humana; generalmente no entra en contradicción con los ámbitos de esta experiencia, por lo tanto, tampoco con el ámbito

de la experiencia religiosa. Si, en cambio, ocurre, es porque los que ejercen esta actividad de reflexión consideran vislumbrar, en éste o aquél fenómeno religioso, algo que no corresponde a un fenómeno originario sino más bien derivado, es decir, explicable por medio de otros fenómenos considerados realmente originarios. Cuando esto pasa con respecto a la experiencia religiosa, la religión queda juzgada como la apariencia detrás de la cual se esconde una esencia cuya naturaleza es diferente de su mismo aparecer. En otras palabras, la religión queda considerada como un fenómeno secundario e ilusorio. Pero se trata de un juicio de verdad (en este caso de falsedad de la religión) expresado al final de un análisis reflexivo que puede ser a su vez puesto en discusión. Más adelante veremos de qué manera.

Lo que ahora nos interesa es comprender que no existe ningún obstáculo previo que impida o socave una reflexión filosófica dedicada a la religión, capaz de tomarla en serio. En efecto, el fenómeno religioso es un fenómeno que desde siempre caracteriza la experiencia humana, que se ha mostrado y sigue mostrándose significativo para la vida humana, individual y colectiva, y que no da señales de desaparición.

Que el fenómeno religioso caracteriza desde siempre la experiencia humana es evidente: sabemos que creencias mágico-religiosas connotan las primeras formas de expresión cultural producidas por nuestra especie y, si es verdad que la especificidad del *Homo sapiens* reside no solo en determinados rasgos físicos, sino precisamente por la capacidad de elaborar formas simbólico-culturales, desde el principio la religión pertenece a estas últimas². Por lo que sabemos, a lo largo de la historia humana no existe una civilización que no presente elementos mágico-religiosos; al contrario, tenemos testimonios visibles (en formas orales, escritas y artísticas) de la influencia que la religión ha ejercido en las civilizaciones y las relativas culturas, al punto de dar credibilidad total a lo que afirmaba Goethe: «quien posee ciencia y arte tiene también religión».

Este hecho no ha sido modificado por las profundas transformaciones que han marcado la Modernidad y, en particular, la cultura occidental. Sabemos que estas transformaciones han determinado una progresiva disminución de la importancia de la religión como elemento capaz de plasmar la vida individual y social. En la segunda mitad del siglo XX, con el término “secularización”, los estudiosos han denominado la tendencia típicamente moderna de las sociedades occidentales en su conjunto –y, dentro de ellas, de los subsistemas sociales– en sustraerse a la legitimación proporcionada tradicionalmente por la religión y también el fenómeno extendido de la privati-

2 Cfr. F. Facchini (ed.), *Complessità, evoluzione, uomo*, Milán, Jaca Book, 2011.

zación de la religión, es decir su desaparecer de la esfera pública. También sabemos que esta tendencia –en muchos sentidos todavía en acto– se combina en la Posmodernidad con un movimiento de sentido contrario, denominado con los lemas de “regreso de la religión” y de “de-secularización” (tendencia que registra precisamente una renovada y extendida necesidad de experiencia religiosa –muchas veces en la forma genérica de una necesidad de “espiritualidad”–, una renovada presencia de la religión en la esfera pública y un consecuente renacer del interés hacia la religión también en el ámbito intelectual)³. Todo esto ha contribuido a que muchos occidentales abrieran los ojos sobre el hecho de que la religión, fuera del Occidente, nunca había perdido su importancia, y que donde había sido reprimida por razones políticas aparece hoy como elemento que impulsa de manera fuerte la misma vida social. Además, las recientes estadísticas nos informan que solo un sexto de la población mundial se declara ateo o indiferente con respecto a la religión⁴.

Tampoco el carácter aparentemente irracional de la religión logra proporcionar un obstáculo para la reflexión filosófica dedicada a la religión. Con respecto a esto –más adelante trataré el asunto con más precisión–, es bueno observar ya desde ahora que la aparente irracionalidad de la religión no justifica la acusación de absurdidad. El hecho de que la religión acompañe la historia humana desde su comienzo sugiere que, si hubiera sido algo completamente irracional la humanidad ya se habría liberado de ella. En la Ilustración, muchos intelectuales europeos pensaron en esta posibilidad, debido a la idea de que el ser humano había alcanzado la edad adulta (como se solía decir), la edad de la razón que finalmente les hubiera permitido desenmascarar el carácter ficticio de las doctrinas religiosas y alejarse de su presunto contenido de verdad, a lo mejor salvando solo su valor práctico. Sucesivamente, en el siglo XIX se pensó sustituir la religión con la ciencia, considerada como única forma de conocimiento racional de la realidad. Ahora, todas las teorías que afirmaban la superación de la religión han sido superadas, mientras la religión no da señales de que le pueda ocurrir algo similar. Además, algunas investigaciones actuales realizadas en el ámbito de las ciencias cognitivas muestran que la actitud religiosa parece ser connatural al ser humano y a su evolución cultural, y de una manera que no corresponde a la de la ciencia⁵.

3 Cfr. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

4 Cfr. Ph. Zuckerman, “Atheism. Contemporary Numbers and Patterns”, en M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 47-65.

5 Cfr. R.N. McCauley, *Why religion is Natural and Science Is Not*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

Se podría objetar que el hecho de que la religión no haya sido superada hasta ahora no significa que no pueda ocurrir en el futuro; sin embargo, si nuestro conocimiento del pasado nos puede ayudar a predecir mínimamente el futuro, es razonable sostener que el fin de la religión es un acontecimiento profundamente improbable, cuya espera o deseo no parecen apoyarse en motivos válidos. De hecho, para que desaparezca un fenómeno que hasta ahora se ha presentado de forma constante y universal a lo largo de la historia humana, es necesario un cambio radical de las condiciones de vida, cambio del cual actualmente no se vislumbra huella alguna. Hoy en día se discute profundamente sobre si el rápido progreso de la ciencia y de la técnica no puede producir, en el futuro, un cambio de este tipo; pero, para pensar que pueda producir una superación de la religión es necesario interpretar este progreso de forma unívoca como si fuera seguramente un mejoramiento radical de las condiciones de vida humana, cuando es claramente previsible que, junto con los mejoramientos, el progreso científico y tecnológico va a producir también nuevos problemas.

Si, en cambio, se quisiera sostener que el ser humano no logrará superar la religión entendida como algo irracional porque él mismo es un ser irracional, entonces cualquier distinción entre racionalidad e irracionalidad perdería sentido y, con ella, también la acusación de que la religión es absurda.

De lo que acabo de decir se puede sacar la conclusión de que la religión, a través de formas diferentes y a lo mejor desconocidas, probablemente existirá hasta cuando exista la especie humana, y que tal existencia no es absurda sino que representa un carácter ambivalente de la razón humana, carácter que exige ser considerado adecuadamente por la reflexión filosófica.

3. Filosofía de la religión

Si desarrollamos una reflexión filosófica, es decir racional, con respecto a la religión estamos haciendo filosofía de la religión. El lema “filosofía de la religión” nació en la Modernidad. Generalmente, se localiza su primera ocurrencia en la obra del platónico de Cambridge R. Cudworth –activo en la segunda mitad del siglo XVII–, y se constata que a nivel académico una disciplina con este nombre se empezó a enseñar en la primera mitad del siglo XIX (aparentemente con las famosas lecciones de filosofía de la religión impartidas por G.W.F. Hegel, en Berlín a partir de 1821)⁶. Sin embargo,

6 Para una más precisa periodización cfr. A. Aguti, “Filosofie delle religioni moderne e contemporanee”, in A. Melloni (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, vol. I, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 908-921.

el hecho de que este lema y la relativa disciplina académica hayan nacido en la época moderna no significa que la filosofía de la religión, en la acepción genérica hace poco considerada, sea una invención de la Modernidad. Simplemente, antes tenía otro nombre. Algunos estudiosos se refieren a la filosofía de la religión premoderna usando el lema “filosofía religiosa”, y con este entienden una reflexión en la cual filosofía y religión no aparecen netamente distintas como, en cambio, pasa en la filosofía de la religión moderna⁷. La distinción entre una filosofía religiosa premoderna y una filosofía de la religión moderna tiene un fundamento preciso, pero no es la referencia temporal la que marca la diferencia. De hecho, una “filosofía religiosa” existe también en la modernidad y en la contemporaneidad, y –como aclararé dentro de poco– ella también presenta las características de una reflexión racional sobre la religión.

Por lo tanto, la distinción terminológica entre filosofía de la religión y teología natural resulta ser más fructífera. De hecho, la teología natural (o racional o filosófica, según la definición que asume con respecto a los diferentes contextos) ha sido la precursora de la filosofía de la religión a nivel académico, es decir, una reflexión sobre la naturaleza de Dios o de lo divino que en la época antigua –a partir de los presocráticos y pasando por la gran temporada de la filosofía platónica, aristotélica y estoica– ha representado una crítica del politeísmo antiguo y de su origen mitológico, además de una religión filosófica adecuada a las clases cultas⁸, mientras que con la llegada del cristianismo ha sido concebida como un *preambulum fidei*, es decir, una reflexión preliminar a la aceptación por fe de algunas doctrinas consideradas comunicadas por Dios (reveladas) –reflexión dedicada principalmente a la existencia y naturaleza de Dios–. Se trata, en fin, del ámbito de reflexión en el cual han sido elaborados algunos argumentos (que han sido llamadas “pruebas”) con el fin de convencer de la existencia de Dios también a los que no pertenecen a una religión, y a ofrecer una descripción de las que se consideraban ser las propiedades del ser divino. Ya dentro de este contexto histórico-cultural, que es el de la teología medieval influenciada por el aristotelismo, la teología natural se presenta bien distinta de la teología revelada en cuanto, a diferencia de la segunda, la primera no implica un consentimiento con respecto a las verdades comunicadas por la divinidad, y conferido con base en la confianza en un libro sagrado y/o en una autoridad religiosa.

Con respecto a esta última, la moderna filosofía de la religión ha desplazado evidentemente el objeto de sus consideraciones desde Dios –o lo

7 Indicativo de esta tendencia es I. Mancini, *Filosofia della religione*, Brescia, Morcelliana 2007⁴.

8 Cfr. el clásico estudio de W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1947.

divino— hacia la religión⁹. Por esta razón, algunos estudiosos consideran que la teología natural no constituye una parte integrante de la filosofía de la religión y que la Modernidad ha determinado, con respecto a este asunto, una fractura definitiva¹⁰. Sin embargo, se trata de una opinión no justificada. Si permanece válida la definición provisional de religión antes mencionada, para la cual la religión es el ámbito en el cual el ser humano se relaciona con una o más divinidades, entonces una reflexión sobre la existencia y la naturaleza de Dios, o de lo divino, es necesariamente parte de una reflexión racional sobre la religión. Quien piensa lo contrario cae en el error de absolutizar la filosofía de la religión moderna, considerándola como el único modelo válido de reflexión racional sobre la religión, y así pone en acto la que podría ser definida como “falacia genética” —es decir, pensar que las condiciones que han determinado el nacimiento de la filosofía de la religión propiamente dicha tengan que ser válidas todas las veces que se elabora una filosofía de la religión—.

En realidad, la filosofía de la religión nacida en la Modernidad es simplemente uno de los posibles modelos de reflexión racional sobre la religión y debe su nacimiento a precisas condiciones histórico-culturales. Una conciencia mayor de la pluralidad del fenómeno religioso inaugurada por la Edad Moderna, la necesidad de neutralizar —también en el plano teórico— el conflicto político-eclesial entre las confesiones cristianas existentes en Europa a partir de la Reforma, y una crisis del pensamiento metafísico debida a la afirmación del método de la ciencia experimental moderna, empujaron a muchos filósofos modernos a la búsqueda de un concepto de religión que pudiera ser lo más posible coherente con una idea de racionalidad guiada por la evidencia empírica y los fines prácticos. La elaboración del concepto de religión natural o racional constituye el fin que ha orientado la reflexión de muchos filósofos de la ilustración (generalmente desde J. Locke a I. Kant) y se ha acompañado de una crítica de las religiones históricas (y, en particular, del cristianismo) dedicada a la evaluación de los elementos de congruencia con respecto a la idea de razón antes indicada¹¹. En este sentido, la filosofía de la religión moderna ha acompañado, y justificado, la secularización en su camino teórico¹².

9 Cfr. E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzzeitlichen Grundbegriffs im 17. Und frühen 18. Jahrhundert*, III Bd., Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

10 Así piensa, entre otros, W. Jaeschke, “Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti”, *Humanitas*, 61 (2006), pp. 859-875.

11 Cfr. P. Grassi, “La riduzione illuministico-liberale”, en Id. (ed.), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Brescia, Queriniana, 1988, pp. 41-86; P. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, Londres, Nueva York, Routledge, 1989.

12 Una ejemplar explicación de esto se encuentra en M.M. Olivetti, *Filosofia della religione*, en P. Rossi, *La filosofia*, II, Turín, UTET, 1995, pp. 137-220.

El carácter artificioso de la religión natural o racional y el evidente resultado deconstructivo generado por la hermenéutica racionalista de las religiones históricas en estas mismas, junto con el agravarse de la crisis de la plausibilidad de la teología natural a lo largo del siglo XIX, han hecho que durante este siglo la filosofía de la religión nacida en época moderna asumiera la forma de una crítica de la religión que ha encontrado su mejor expresión en autores como L. Feuerbach, K. Marx y F. Nietzsche¹³. De hecho, esta crítica se configura como la consecuencia lógica de la aplicación de un paradigma judicial de razón, característico de la tardo Ilustración, en el cual a la religión se le solicita mostrar las pruebas de su validez frente al tribunal de la razón, pero de una razón que ya está marcada por el método cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza. Frente a esta idea de razón, los conceptos metafísicos (como los de Dios y de alma) pierden su espesor y el carácter misterioso de la religión se transforma en un enigma del cual existe una explicación actual o futura, mientras que el significado práctico de la religión se vuelve siempre menos evidente y más susceptible de ser sustituido por funciones culturales y sociales que tienen un significado puramente antropológico. El concepto de religión, así como se muestra en el positivismo sociológico de A. Comte y de É. Durkheim, resulta así depurado de toda referencia a lo sobrenatural y, por lo tanto, es completamente secularizado.

No obstante, como la secularización –entendida como superación de la creencia y del culto religioso– todavía no se ha realizado, y con ella tampoco el proyecto de un “humanismo exclusivo”, es decir un ideal de ser humano completamente independiente de la creencia en lo sobrenatural¹⁴, también la moderna crítica de la religión ha demostrado ser un episodio histórico circunscrito. Naturalmente, sus argumentos, ya elaborados en la época antigua, pueden ser considerados todavía válidos, pero han perdido el valor de prognosis histórica y ya no van de la mano con una filosofía de la historia optimista –que, en época moderna, constituía su estructura de plausibilidad– sino, como vamos a ver más adelante, con una concepción científica del mundo que es mucho menos optimista con respecto al destino del ser humano.

Este final negativo de la moderna filosofía de la religión ha conducido a muchos filósofos, a lo largo del siglo XX, a formular un modelo diferente de reflexión filosófica sobre la religión no caracterizado por un rígido criterio de racionalidad influenciado por las ciencias de la naturaleza, sino capaz, mediante diversos modos, de reconocer la originalidad del fenómeno reli-

13 Cfr. H. Zirker, *Religionskritik*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1988².

14 Un análisis clásico de esta dinámica histórico-cultural es el de C. Taylor, *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014, pero más contundente desde el punto de vista teórico es el de R. Brague, *Le Règne de l'homme. Gèneses et échec du projet moderne*, París, Gallimard, 2015.

gioso. El modelo fenomenológico de filosofía de la religión inaugurado, al comienzo del siglo XX, por autores como M. Scheler y R. Otto ha permitido poner atención sobre la necesidad de comprender la religión en su esencia en lugar de explicar sus causas, mientras en el pensamiento de muchos autores posteriores se ha afirmado un paradigma hermenéutico de filosofía de la religión, para el que la tarea de ésta consiste en el esclarecimiento del sentido de las doctrinas religiosas y en la evaluación del aporte que ellas pueden dar con respecto a una pluralidad de problemas filosóficos (el sentido de la vida, la presencia del mal en el mundo, etc.). Con respecto a estas orientaciones, en muchos casos, parece que asistimos a un movimiento de vuelta desde una “filosofía de la religión” a una “filosofía religiosa”, es decir, a una concepción de la filosofía de la religión en la cual las doctrinas de una o más religiones determinadas quedan consideradas capaces de ofrecer a la razón humana indicaciones autónomas de sentido. Como en la filosofía antigua era usual el recurrir al mito, por lo menos en la tradición platónica, para describir una doctrina filosófica, y como en la filosofía cristiana medieval el recurrir a las doctrinas reveladas se usaba en forma de ampliación del contenido del conocimiento humano, de la misma manera en las filosofías de la religión de carácter fenomenológico-hermenéutico la religión representa una dimensión de sentido capaz de orientar la razón humana aun necesitando una aclaración racional¹⁵.

Desde el final de los años sesenta del siglo XX se empieza a experimentar lo que hoy quizás es el fenómeno más relevante en el marco de los estudios contemporáneos de filosofía de la religión, es decir, el nacimiento y el crecimiento de una filosofía analítica de la religión¹⁶. Inicialmente crítica con respecto a la religión, la filosofía analítica de origen angloamericana hoy favorece, con relación a la religión, un abordaje exquisitamente racional pero no racionalista por principio. Al contrario, a través de sus principales representantes (como R. Swinburne y A. Plantinga), y de muchos otros, la filosofía analítica de la religión presenta en muchos casos un trato apologético, es decir, de defensa de la verdad de la religión (y del cristianismo en particular), que se articula principalmente en forma de reflexión de carácter epistemológico relativa a la relación entre fe y razón, y a la recuperación del proyecto de una teología natural realizada en diálogo con las ciencias de la naturaleza (sin que esto signifique por principio una subordinación a ellas).

15 Una visión completa de esta orientación se encuentra en J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion III. Vers un paradigme herméutique*, París, Cerf, 2004.

16 Cfr. M. Micheletti, *La filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002 y J.F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, Dordrecht, Kluwer, 2002.

De alguna manera, el modelo actual de filosofía de la religión presente en la filosofía analítica remite al proyecto anselmiano de una *fides quaerens intellectum*, o sea, a la búsqueda de argumentos puramente racionales para doctrinas religiosas que aún no quedan consideradas válidas según la mera fe, sino solo susceptibles de un análisis racional en cuanto lógicamente posibles y no autocontradictorias.

Aunque algunos filósofos analíticos de la religión desarrollen efectivamente una filosofía cristiana, la búsqueda de argumentos racionales para las doctrinas religiosas no permite considerar esta imposición como una simple combinación o un intento de síntesis entre elementos filosóficos y elementos religiosos –como ocurre en el caso de la filosofía religiosa– sino una auténtica filosofía de la religión en la cual, diferentemente de la moderna, el análisis de la religión no queda guiado por un concepto restringido de racionalidad. Por ejemplo, la confrontación con la racionalidad científica se da bajo el signo de una problematización de los criterios de evidencia típicos de las ciencias de la naturaleza, pero no se adaptan a una reflexión sobre la religión. Al mismo tiempo, el valor probatorio de los argumentos de teología natural queda prevalentemente interpretado de manera cumulativa y probabilista, mientras la dimensión de la experiencia religiosa queda adecuadamente considerada (no como ocurría en el pasado con la apologética de corte intelectualista, del tipo de la neoescolástica). Gracias al conjunto de todas estas características, este modelo de filosofía de la religión presenta hoy una reflexión relativa a la religión bien actualizada, críticamente preparada y abierta a toda discusión objetiva.

4. La filosofía de la religión y las ciencias de la religión

La filosofía de la religión no constituye la única disciplina que, en el ámbito académico, se ocupa de estudiar la religión. Existen otras generalmente reunidas bajo la denominación de “ciencias de la religión” o “ciencias religiosas”, o todavía más genéricamente, sobre todo en los países anglosajones, “estudios religiosos”. El nacimiento de las ciencias de la religión, como yo prefiero llamarlas, es también fruto de la Modernidad y, de manera muy especial, de la mentalidad positivista del siglo XIX. A partir de la crisis de un saber especulativo como el metafísico, y aprovechando el giro de la filosofía de la religión hacia la crítica de la religión, alrededor del siglo XIX la nascente ciencia de la religión (como entonces se le llamaba) lograba satisfacer la necesidad de un estudio de la religión capaz de presentar el carácter de “cientificidad”. Y con este término se indicaba, por un lado, el carácter no confesional y “laico” del

estudio de la religión que se iba a realizar, y por otro, el intento de aplicar el método del positivismo a un ámbito diferente del de la naturaleza¹⁷.

En su fase inicial, la ciencia de la religión se orienta al estudio de las formas primitivas de religión, y de esta manera intenta dar una respuesta a la pregunta sobre la forma religiosa primigenia desde la cual se habrían originado todas las otras, y que por esto habría constituido su forma esencial. Para alcanzar este objetivo, los primeros científicos de la religión (entre ellos, el que se considera como el fundador de esta disciplina, es decir, M. Müller) hicieron referencia a conocimientos sobre todo históricos, antropológicos y filológicos. La imposibilidad de encontrar una respuesta unívoca al problema de los orígenes de la religión, algo que se volvió evidente después de una etapa de fuerte discusión durada hasta las primeras décadas del siglo XX, ha hecho que la ciencia de la religión se orientara hacia objetivos más modestos y, a la vez, le ha permitido articularse en una serie de disciplinas que corresponden a aquellas definidas como “ciencias del espíritu” o “ciencias humanas”. Un catálogo en continua actualización comprende la historia de las religiones, la antropología y la etnología de la religión, la psicología de la religión (a la cual se han unido últimamente las ciencias cognitivas de la religión), la sociología de la religión, la fenomenología de la religión¹⁸.

La peculiaridad de cada una de las ciencias de la religión está claramente dada por la particular perspectiva mediante la cual la estudian. El problema de una definición preliminar de la noción, que permita identificar con una determinada claridad el objeto de la propia investigación, queda compartido por las ciencias de la religión y por la filosofía de la religión, y es precisamente esta última que lo enfrenta mediante una reflexión de tipo epistemológico. A su vez, las ciencias de la religión ofrecen a la filosofía una riquísima cantidad de información relativa al fenómeno religioso que, adecuadamente considerada, permite al filósofo de la religión de evitar el riesgo de una reflexión simplemente especulativa. Entre las ciencias de la religión, la fenomenología de la religión es la que se acerca mayormente a la reflexión filosófica, en cuanto que, a través de un análisis comparativo de la variedad de las formas religiosas pasadas y actuales, apunta a la individuación de una forma esencial de estas últimas y de sus propiedades fundamentales. La sospecha, a veces presentada por los historiadores de la religión, con respecto de los principales fenomenólogos de la religión (R. Otto, G. van der Leuw, M. Eliade), y que tiene que ver con el riesgo de usar un concepto *a priori* de religión que no

17 Cfr. H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft un Moderne*, Múnich, Beck, 1997.

18 Una visión general de este tema puede encontrarse en J. Hinnels (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, Nueva York 2010.

resulte respetuoso de la variedad empírica del fenómeno religioso, confirma esta afinidad electiva con la filosofía de la religión¹⁹.

Admitida la necesidad y la oportunidad de una fructífera colaboración entre filosofía de la religión y ciencias de la religión, claramente quedan por describir las diferencias. La primera resulta evidente a partir de la caracterización de la filosofía realizada precedentemente. La filosofía también estudia la religión según una perspectiva particular, pero se trata de aquella perspectiva que apunta a la totalidad, es decir a la comprensión de la religión con referencia al conjunto de sus aspectos y según lo que propiamente es. Si es así, la filosofía de la religión no es simplemente una de las ciencias de la religión sino aquella disciplina que intenta integrar la perspectiva particular de estas últimas en una concepción más general y comprensiva del fenómeno religioso. Obviamente, este intento puede fracasar, y seguramente presenta una notable complejidad, hoy en día acrecentada por la enorme cantidad de conocimientos ofrecidos a la filosofía de la religión por las diferentes ciencias de la religión. Sin embargo, esto parece necesario también en vista de la corrección de una tendencia que, de forma manifiesta o latente, está presente dentro de las mismas ciencias de la religión, es decir, la tendencia a considerar la propia perspectiva específica como la que, con respecto a las otras, puede dar cuenta del fenómeno religioso de la mejor manera. La autolimitación que caracteriza la especialización de las diferentes disciplinas científicas, también de las que estudian la religión, no siempre resulta fácil de respetar, y esto porque, como ya he dicho, existe una inclinación natural del conocimiento humano a orientarse hacia la totalidad. Por lo menos, la filosofía tiene el mérito de hacer explícita esta inclinación.

Una diferencia ulterior que hay que considerar es la que tiene que ver con un presupuesto particular que parece guiar las ciencias de la religión, es decir una suerte de indiferencia con respecto al problema de la verdad o falsedad de la religión. Como ha observado el sociólogo de la religión P. Berger, las definiciones de religión ofertas por el estudioso “no pueden ser ‘verdaderas’ o ‘falsas’, solo pueden ser más o menos útiles”²⁰. Esto significa que los científicos de la religión, por norma y según su particular perspectiva de estudio, no toman en consideración la cuestión de la existencia, o inexistencia, de Dios o de lo divino, y consideran posible afirmar cosas significativas sobre la religión *etsi Deus non daretur*, como si no hubiera Dios. De esta manera, la historia de las religiones puede tranquilamente considerar el

19 Una excelente introducción a la fenomenología de la religión sigue siendo la de J.M. Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1993⁵ (nueva edición ampliada: J.M. Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2017).

20 P. Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1999³, p. 241.

desarrollo histórico de las religiones, y los diferentes tipos de religión, como expresiones simbólicas del ser humano, y la sociología de la religión puede considerar la religión como un instrumento de legitimación del vínculo social, la psicología de la religión como una fuente motivacional para las acciones humanas, etc. Sin embargo, se trata de entender si en algunos casos este “ateísmo metodológico” no esconde un ateísmo sustancial, porque si fuera así entonces el estudio de la religión realizado a partir de tal presupuesto no sería tan “científico”, considerada su fuerte interferencia con respecto al objeto estudiado²¹.

En todo caso, el ateísmo metodológico es una condición previa que no puede ser aceptada por la filosofía de la religión porque la actitud general de la investigación filosófica se caracteriza propiamente por su tendencial falta de condiciones previas. Naturalmente, también en el marco de la reflexión filosófica resulta complicado no empezar desde alguna precomprensión. La hermenéutica filosófica contemporánea ha contribuido a informarnos de esta dificultad, pero una cosa es desarrollar una investigación a partir de un presupuesto teórico metódicamente establecido, y otra cosa es ser conscientes de las precomprensiones que inevitablemente acompañan la investigación filosófica. Como ya se ha dicho, considerar la religión como un objeto digno de ser estudiado desde el punto de vista filosófico no debería llevar consigo algún juicio previo con respecto a la verdad o falsedad de la religión, tampoco con respecto a la existencia o no existencia de Dios o de lo divino. Esta consideración reconoce simplemente la especificidad y la originalidad del fenómeno religioso y la necesidad de una reflexión racional a éste dedicada.

5. ¿Filosofía de la religión o filosofía de las religiones?

Desde hace unos años, en el mundo académico italiano, la enseñanza de la “filosofía de la religión” asume algunas veces el nombre plural de “filosofía de las religiones”. Hasta ahora este cambio no parece encontrar una equivalencia en el mundo académico internacional, tampoco en aquella literatura científica en la cual muchísimos estudios dedicados a la filosofía de la religión indican habitualmente esta disciplina con el singular (*Philosophy of Religion*,

21 Solo para dar un ejemplo, no queda claro si la afirmación de A. Berlich para la cual la condición previa por la cual la existencia de Dios y de un instinto religioso natural serían inaceptables para el historiador de las religiones, tenga que ser comprendida como una declaración de ateísmo metodológico o de ateísmo sustancial. Cfr. A. Berlich, “Prolegomeni a una storia delle religioni”, in A. Berlich - M. Meslin, *Religione e storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 4-5.

Religionsphilosophie, Philosophie de la Religion, Filosofía de la Religión). También en Italia las excepciones resultan ser muy pocas²².

Para los que acogen este cambio, las razones que motivan este cambio parecen tener que ver con la intención de hacer patente que la filosofía de la religión no se ocupa de una sola religión sino de la pluralidad de las religiones. Esta preocupación tiene, más precisamente, un doble fin: el primero es evitar una suerte de enmascarada confesionalidad de la filosofía de la religión, que en ocasiones por esta razón queda colocada a lado de la teología, es decir, una forma reflexiva interna a una determinada tradición religiosa considerada normativa con respecto a otras tradiciones religiosas. En este sentido, el temor consiste en el hecho de que el singular “religión” haga referencia implícitamente a una determinada religión. El segundo fin, enlazado con el primero, es el de empujar la filosofía de la religión a asumir que la pluralidad de las religiones, en esta época de globalización, ya es un dato tan evidente y significativo que se impone de forma privilegiada a su atención, y que el signo de esto estaría propiamente en el cambio de denominación de la misma disciplina.

Con respecto al primer fin, hay que afirmar que, efectivamente, por lo menos en el ámbito académico italiano, la filosofía de la religión ha sido, y sigue siendo, una disciplina prevalentemente estudiada por investigadores que provienen de la tradición cristiana, y en particular católica. No obstante, más que un prejuicio confesional, esto remite a un dato de carácter histórico-cultural. El cristianismo, y en particular el catolicismo, es la religión que hasta ahora ha ejercido, y sigue ejerciendo, una influencia mayor en la sociedad y cultura italiana. Por esto es normal que precisamente esta religión constituya una referencia privilegiada, aunque no exclusiva, de quien trabaja filosofía de la religión en este país. Claramente, es difícil afirmar si seguirá siendo así también en el futuro.

En todo caso, como decía antes, es complicado liberarse de toda precomprensión, y creer lograrlo no preserva necesariamente del riesgo de parcialidad e ideología. Al contrario, un conocimiento preliminar, y hasta un preciso empeño personal con respecto a una determinada tradición religiosa, pueden crear en el estudioso aquella disposición favorable al estudio del fenómeno religioso en general, y un correcto grado de connaturalidad con el mismo fenómeno. Generalmente, solo para ofrecer un ejemplo, quien se ocupa de filosofía de la ciencia o del derecho juzga positivamente una práctica preliminar de la ciencia o del derecho en cuanto permite tener una

22 En el panorama italiano hay, en realidad, una única excepción que es la de A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Roma, Carocci, 2012.

experiencia directa de lo que se está hablando; por esto, no veo razones para pensar que, en cambio, haya de ser considerado como un obstáculo en el ámbito religioso.

Con respecto al segundo fin, el discurso es más complejo e involucra unos problemas que serán analizados en los siguientes capítulos. Un primer problema sugerido por el plural “religiones” es si no implica la imposibilidad, así como algunos piensan, de identificar un concepto unitario de religión, es decir de captar, en la pluralidad fenoménica de la religión, un elemento esencial siempre presente. Con relación a esta cuestión, alguien expresa pavor frente al peligro de un imperialismo cultural que imponga el concepto de religión propio de una cultura a otros contextos culturales, mientras otros adoptan una posición nominalista que despoja de sustancia a cualquier tipo de concepto. Lo que puedo anticipar ahora es que la filosofía de la religión, ya desde sus orígenes, ha sido consciente de la pluralidad religiosa y, como ya he dicho, esta misma pluralidad representa una de las causas de su nacimiento en la época moderna. Sin embargo, esta consciencia ha ido casi siempre de la mano de una concepción unitaria del fenómeno religioso. Es obvio que existan tantas religiones, así como es obvio que existen tantas costumbres morales o tantos sistemas jurídicos, pero el fenómeno religioso es en sí mismo unitario, así como el fenómeno moral o jurídico. Si se enseña la “filosofía moral” o la “filosofía del derecho” sin poner a discusión lo singular de la definición, no se entiende por qué con respecto a la “filosofía de la religión” habría que aplicar una excepción²³.

Un segundo problema, cuya discusión podría dar a entender las razones de la excepción, tiene que ver con el valor prescriptivo, y no solo descriptivo, que lleva consigo la definición “filosofía de las religiones”. Ésta querría sugerir que, según la filosofía de la religión, ninguna religión tendría que presentar un privilegio con respecto a las otras y que a todas tendría que ser reconocido el mismo valor. Se trata de una posición “políticamente correcta”, en línea con la retórica del pluralismo que caracteriza muchos aspectos de nuestra vida civil y cultural, pero que desde el punto de vista filosófico es totalmente discutible. Como ya he dicho, la filosofía de la religión no se desarrolla a partir de la cuestión de la verdad o falsedad de la religión en general, y menos de una religión específica, sino que el objeto de su reflexión es precisamente la verdad o la falsedad de la religión en general y el discernimiento de la pretensión de verdad levantado por cada una de las religiones.

Ahora bien, con respecto a esto la reflexión no puede ser afectada por el hecho de que todas las religiones tengan el mismo valor, pues esto ya cons-

23 Cfr. M. Ravera, *Introduzione alla filosofia della religione*, Turín, UTET, 1995, p. 29.

tituiría una teoría relativa a la pluralidad religiosa, subrepticamente introducida mediante la referencia a la factualidad de esta pluralidad. En este caso, el énfasis puesto en la pluralidad religiosa, en realidad vehicularía un pluralismo religioso, es decir una teoría que establece una “igualdad epistémica” entre las religiones. Es claro que se puede llegar a esta conclusión, pero ésta tendrá que ser el punto final de un camino de reflexión y no el tácito presupuesto de este camino. Dicho de otra manera, un juicio sobre el valor de las religiones, y su pretensión de verdad, puede legítimamente ser expresado por la filosofía de la religión, pero no al comienzo de su análisis sino al final. De hecho, no es casual que el último capítulo de este libro será dedicado a este problema.

En conclusión, considero que no existen motivos válidos para modificar la denominación tradicional de “filosofía de la religión” en “filosofía de las religiones”, porque el singular “religión” tendencialmente ya comprende en sí mismo la totalidad de las “religiones”, en cuanto hace referencia al fenómeno religioso en sí mismo.