

Dios en el pensamiento hispano del siglo XX.

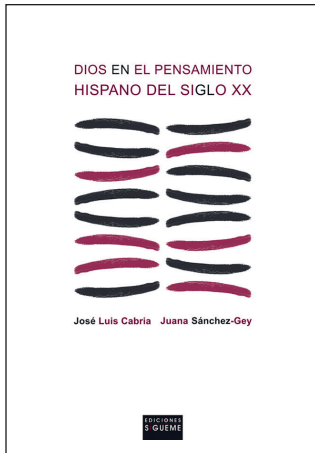
JOSÉ LUIS CABRIA Y
JUANA SÁNCHEZ-GEY

Ediciones Sígueme.

Colección El Peso de los Días, n.º 34.

Salamanca, 2002. pp. 516.

ISBN: 978-84-301-1466-5.



En este libro se recogen algunos de los estudios que se vienen realizando en Filosofía y Teología, con el propósito de esclarecer qué se entiende por Dios y Religión, concretamente, cómo ha sido posible el paso de las religiones politeístas a las monoístas en Occidente. En la presentación, “Sobre el pensar y Dios”, Avelino Luis Ferreras expone que la *verdad* no se conquista sino que se aloja en la mente, y que la salvación de la Humanidad será posible llevándola hacia la utopía del “reino de inteligencia” siendo cada generación la encargada de realizarlo “en cada precisa hora de la historia” (p. 33).

I. La generación de los maestros:

El Dios personal de Unamuno y su fondo existencial trascendente, por José Luis Abellán, expone la toma de conciencia de Unamuno, del vínculo histórico que se da entre España –*madre patria*– y Dios –*inmortalidad personal*–, marcado por el

sentimiento de pérdida hacia lo querido –su madre–, siendo “esta vivencia la que le transporta a una experiencia de la dimensión trascendental de lo divino, que dio sentido a su vida” (p. 51).

El problema de Dios en Amor Ruibal, por Andrés Torres, mantiene que “en España él es con mucho el pensador que comprende y vive de verdad el *problema real* del Modernismo” (p. 58) recogido en su *henoteísmo*. Distingue dos niveles en su estructura cognoscitiva: “noción” e “idea” y, desde ellas, afirma que *el ser es noción y no idea*. Con este conocimiento o *momento atemático* encuentra la *unidad en la diferencia*; al decir ser-vivo-animal, ser-vivo-humano, ser-vivo-vegetal se usa “un valor nocional común”, Dios; su *vida-divina* hace posible que en la idea se conserve su *unidad fundamental del significado* y, a su vez, se confirme “la vida religiosa de la humanidad” (p. 83).

Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas, por Luis Miguel Pino, aclara que Ortega habla de Dios “desde la razón humana, la única válida para él” (p. 91). Aun así, muestra cierto “sentido religioso”, e incluso, llega a decir ¡Dios nos falta!, cuando aprecia que lo social sustituye a Dios en la cultura.

La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri, por José Luis Cabria, lo presenta como el “buscador de la verdad real y de la realidad verdadera” (p. 126) a través de la *inteligencia sentiente*, donde la “religación” zubiriana se compone de “un doble nivel: uno *histórico-evolutivo* o analítico y otro *hermenéutico-sistemático* o sintético” (p. 130). El hombre es un “relativo ser absoluto” y, desde la libertad, puede entender el ateísmo, es decir, “encubrir a Dios a quien descubre y conduce la religación” (p. 136); es una religación individual, histórica y social que se recoge en *religión* –en el cristianismo– al ser la *deiformidad* lo propio de la misma pues asegura la dignidad humana. Se trata de resolver el “enigma de la deidad” a través de la “justificación racional”, al ser Dios “pura donación en amor” (p. 143). Para Zubiri, el cristianismo es una verdad *radical* y la *formal* de todas las religiones, al participar de la suprema deiformidad y, por ello, *reverbera* en las demás.

II. Los discípulos que serán maestros:

El Dios del horizonte. Estudio sobre el pensamiento teológico de María Zambrano, por Juan Fernando Ortega, recoge el problema teológico de Zambrano, donde la “tragicomedia humana” es el resultado del enfrentamiento del ser humano con lo divino, al depender de ello su existencia en el Futuro, en la Historia y en la Sociedad; es más, “la misma idea de *progreso*, propia de los hombres de la Ilustración es un camino hacia ese futuro divinizado” (p. 185). Lo que facilita la diferencia entre

“lo sagrado” y “lo divino” en realidad es “el primitivo sentir” porque “el hombre es un ser de realidad” (p. 189), y es la filosofía “el puente para pasar del mundo de las imágenes al mundo de los conceptos” (p. 191); no obstante, en la cultura occidental, lo divino también se manifiesta en el cristianismo (revelación), al ser el Dios cristiano, el Dios del amor; la manifestación de lo sagrado lo encuentra en la *nada* “como enmascaramiento de lo divino”, por ser el hombre “hombre mendigo de trascendencia” (p. 195). Ahí, Dios es el exponente de la *nulidad de la persona*. Para superar el ateísmo, Zambrano exclama “¡Dios a la vista!” (p. 200).

El tema de Dios en la obra de Pedro Laín Entralgo, por Luis Jiménez, expone que la antropología de Laín aspira a ser “científico-metafísica”, pues a través del hombre se abren las vías a la trascendencia –amor, creencia, esperanza–; la observación natural y el proceso cultural dan lugar a la “realidad futura” donde se distingue una “antropología de la esperanza” y una “antropología de la resurrección”, es decir, *cuerpo y alma* como estructura del *cuerpo humano*, mientras que la muerte humana se estructura en el Cerebro. Por ello, se mantiene la unidad orgánica –estructura dinámica del cuerpo del hombre– frente al dualismo de separación –cuerpo y alma–. Propone un catolicismo integrador que admita convivir con los demás. En *la empresa de ser hombre*, la fe está cerca de la duda, Dios es llamado Padre, el hombre en cuanto “ser libre” es imagen de Dios y “esclarece su fe, como ser histórico, en Dios-creador y en Dios-amor” (p. 222). Jiménez deja constancia de que, para Laín, la fe sincera está en “que Dios es amor” (p. 223).

Hombre y Dios en el pensamiento de José Luis López Aranguren, por Feliciano Blázquez, lo presenta como “teólogo laico” que escribe para “despertar la conciencia del *sacerdocio laical*” (p. 245). Para Aranguren, la religión es el *encuentro* de una Persona. En el Concilio Vaticano I se define que “se puede” conocer *racionalmente* la existencia de Dios, pero Aranguren matiza que no es lo mismo “conocer” que “demostrar” porque “Dios no es una idea, sino una realidad personal” (p. 250), y la razón lleva a conocer al “Dios de los filósofos” –abstracción– y no al de los cristianos –*fe-presencia*–. No obstante, Blázquez expone “que el lenguaje de Aranguren es el de la creencia” (p. 251); su Ética se instala en el ámbito de la Filosofía, y la reflexión filosófica recurre a la razón, es un *abrirse-a* pues “la ética no depende de la teología (revelada) sino que se abre a la religión” (p. 252). El orden moral se instala en la teología natural –existencia de Dios– y es importante diferenciar entre el Dios creador y el Dios legislador. La actitud religiosa se aprecia en la entrega a la *gracia* de Dios por dos movimientos: el primero, es de demanda y exigencia –sobre sí mismo– y, el segundo, de entrega y rendimiento –de sí mismo–. Distingue un movimiento moral: *activo* y de *ascenso*, autoelevación hasta Dios/es –*ascensión y endiosamiento*–, y un movimiento religioso: *pasivo* y de *descenso*, de Dios al alma, para morar en

ella y santificarla –*asunción y deificación*–; la separación de ambos lleva a situaciones desordenadas (fideísmo luterano, eticismo calvinista, existencialismo...). Sin embargo, Aranguren afirma que “toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, a la par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, *se abre necesariamente a la religiosidad*, termina por desembocar en ella. Y, por su parte, la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras” (p. 254). Según, Blázquez, en Aranguren, la trascendencia de Dios se traduce en personalidad hallada en el diálogo.

La reflexión sobre Dios en Julián Marías, por Juana Sánchez-Gey, aclara que Marías se identifica con el pensamiento filosófico de la Escuela de Madrid, y que presenta una “antropología metafísica” donde “el ser humano se relaciona con Dios constitutivamente” (p. 271). La persona humana está constituida por dos dimensiones: instalación –historicidad– y vectorial –trascendencia– por ser *imago Dei*; Dios es su creador –religión– y la vida humana consiste en “disponerse a ser desde la mismidad” (p. 276). Frente al Dios abstracto del pensamiento griego que renuncia al misterio, resalta el “amor efusivo” –creador y providente– del Dios cristiano, aunque “la perfección de Dios no consiste en la identidad... sino en la relación, relación personal, en el amor” (p. 278). Marías es un “filósofo cristiano” que parte de la razón creada, al ser el cristianismo una religión basada en una vivencia de fe en Dios, “admitir el misterio supone reconocer la trascendencia y lo sagrado y, por tanto, una realidad que es en sí misma” (p. 279). Reconocer a Dios como Padre es confirmar el carácter personal de Dios. El cristiano pone su confianza en el Dios trascendente, donde progresar en libertad es lo que constituye lo propiamente humano. Considera que el cristianismo exalta la realidad como vida de verdad, frente a la posición laica y religiosa, que menosprecia la vida terrena. Desde el siglo XVII, el pensamiento cristiano no se ha incorporado a la realidad, ahora es una necesidad, pues “dar razón de la fe” puede ayudar a “vivir mejor” (p. 282).

III. La generación de la posguerra:

Dios en la filosofía de Gustavo Bueno, por Alfonso Fernández, recuerda que en el *materialismo filosófico* de Bueno, las creencias se relacionan entre sí y son llamadas *nebulosas ideológicas* dando lugar a la “nematología” (p. 293), y si Dios es el contenido central de la creencia –religiones monoteístas– se presenta como Teología. “Bueno sostendrá de manera tajante que la Teología no es otra cosa que la Nematología de las nebulosas de creencias organizadas en torno a la Iglesia Romana, y que la supuesta racionalización teológica es pura y simple actividad nematológica” (p.

294). Diferencia entre: *Teología positiva* (fe y revelación fijan el *misterio*); *Teología dogmática, escolástica y fundamental* (se centra en la lectura del libro de las Sagradas Escrituras); *Teología preambular* (se presenta como Ciencia o Filosofía, parte de la Naturaleza), es decir, Teología natural (estructura y organiza sus contenidos en torno a la idea de Dios de la Ontología, metafísica). A partir del siglo XVIII (Kant), la Filosofía de la Religión se presenta como disciplina autónoma que pregunta por Dios, pero será en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1824) de Hegel, donde la respuesta se encuentra en la conciencia del hombre “y de este modo, la Filosofía de la religión se constituye como un subsistema de la Antropología filosófica” (p. 299). Bueno rechaza el concepto de “religación” de Zubiri, al considerar que es Teología y no Filosofía, puesto que, para Bueno, la “Religión” es una Idea que se clasifica “removiendo todo un conjunto de Ideas” y esto es propio de la Filosofía (p. 306). Afirma que las ciencias de la religión son un proyecto “que, no puede conformarse a las exigencias de un cierre categorial científico (*núcleo, curso, cuerpo*)” (p. 309) porque la *verdad* de la religión compete a la Filosofía de la misma. Propone su Filosofía materialista de la religión donde la idea de Dios se estudia bajo las razones del ateísmo radical, por ser en la experiencia donde hay que localizar la génesis de la religión: *religión natural* –Caridad, Esperanza y Fe son virtudes del *protohombre*–; *religión primaria* –en el Cuerpo se instala la *verdad de la religión*–; *religión secundaria* –*misterios, dioses* antropomorfos, *religión falsa*–; *religión terciaria* –el cristianismo y el islamismo dan lugar al monoteísmo– y a la llegada del “dios de los filósofos” –deísmo y ateísmo–. Bueno niega la “existencia real” de Dios, pero admite su “existencia fenoménica” en la historia de las religiones (p. 319). En el *horizonte clásico*, la idea de Dios es una idea histórica que da lugar a una dialéctica binaria en torno a la divinidad mientras que, en el *horizonte moderno*, las religiones se enmarcan, a partir de la armonía preestablecida, en una dialéctica evolucionista o transformista. No obstante, es en la *codeterminación diamétrica* entre Filosofía y Religión donde se encuentra la clave de la Filosofía de la Religión de Bueno, recogida en dos modulaciones: DR1 (“Dios concreto”, religiones politeístas –primarias y secundarias–) y DR2 (“Dios metafísico”, religiones monoteístas –terciarias–); DF1 (“Dios finito”, óntico) y DF2 (“Dios infinito”, ontológico), sin embargo, “será el teísmo terciario el constitutivo de la *asebeia*, de la irreligiosidad y del nihilismo religioso” (p. 323), ubicando el Espíritu en el *espacio vacío*.

Causa del hombre, causa de Dios: la afirmación absoluta del hombre a la luz de Dios en José Manzana, por Jesús Yusta, lo presenta como “hombre dialogante” pues conversa con “el hombre contemporáneo fruto de la razón moderna emancipada” (p. 335). Expone un humanismo atea basado en la *afirmación positiva* de la vida humana dando lugar a la *exclusión positiva* de Dios, pues no hay referencia

a la trascendencia; es un “pre-saber” de Dios al ser un ateísmo de *superficialidad* por la “renuncia, a priori, a plantearse cuestiones del fundamento” (p. 347), mientras que “el ateísmo contemporáneo se presenta como doctrina y praxis de “honrar” intelectual” (p. 348). Esta *afirmación absoluta* comprende dos vertientes: *cognoscitiva y ético-práctica*. Se acepta al otro por respeto, es decir, *por sí mismo* por *encima de toda circunstancialidad* situacional, al ser lo que garantiza “la incondicionalidad axiológica del otro” (p. 350); así pues, *se me impone* la dignidad absoluta del otro donde el *absoluto deber* ser es superior al orden del ser para asegurar “el progreso de la humanización” (p. 351) siendo la libertad, la facticidad y la trascendencia “lo absoluto en la vida del hombre” (p. 352). En el diálogo, el Absoluto trascendente se *presenta “con” el rostro del otro*; es una “trascendencia vertical” que conforma el “humanismo integral” *porque el hombre es la presencia y el rostro, vuelto a nosotros, de Dios*, porque el hombre no es un “medio para nuestro amor a Dios” (p. 361). Se centra en la relación entre cultura y religión, y afirma que “toda antropología acabará en teología y viceversa” (p. 362) y que “la religión es, por lo tanto, la profundidad de la cultura, así como la cultura es la *realidad*” (p. 364).

IV. Los “filósofos jóvenes”:

Xavier Rubert de Ventós: una mirada distanciada y descreída, por Ángel Casado, expone la apuesta de Rubert por el diálogo crítico con la modernidad, al comprobar que la cultura es entendida como *mercadería*. Ante el *hombre-esencia* propone un *yo resultante, resonador y residual*, más estético que teórico para obtener la “mirada realmente crítica”, al considerar que la “operación cultural” consiste en *interpretar* la relación con nuestro entorno. Se busca la otra orilla, no una alternativa. Observa en la aptitud filosófica un *conocimiento débil* y un *convencimiento débil*, recomienda respetar el límite *constitutivo*, “redescubrir lo que de *problemático* plantea el estadio de nuestros conocimientos, creaciones e instituciones. Será entonces, y sólo entonces, cuando habremos alcanzado una *teoría crítica de la modernidad*” (p. 379) y, aunque Rubert no es un católico “en sentido estricto”, sin embargo, manifiesta “el potencial liberador del humanismo cristiano en la cultura occidental” (p. 381). Para él, la fe es *ya un acto* de fe, “un movimiento de la voluntad antes de que la creamos” (p. 389), concibe el mensaje cristiano como un *universalismo espiritual* a diferencia del *universalismo territorial* romano, de ahí que afirme Casado que, Rubert prefiere el “binomio Dios/libertad” frente al “monopolio religión/poder” (p. 391) para que las cosas y las personas no pierdan su *singularidad*.

Del tiempo sin Dios al Dios del tiempo: el problema teológico en el pensamiento de Eugenio Trías, por José Manuel Martínez, expone la “filosofía del límite” basada en la modernidad crítica a través de una ontología centrada en la idea de creación –recreación a partir de un origen en falta– donde el singular es universal en la cultura y la verdad –eros platónico–; los conceptos de *ser de límite*, *razón fronteriza* y *símbolo* conforman un “triángulo ontológico” cuya síntesis es llamada *espíritu* dando lugar a la “edad del espíritu” (p. 401). Según Martínez, “ésta va a ser la radical apuesta de Trías, elaborar una ontología del ser-tiempo que, sin acudir a la hipótesis teológica, dé razón del ser singular sensible, sin renunciar, por ello, a la trascendencia o al futuro” (p. 402). La mitología es revelación, de ahí, que ninguna religión revelada tenga “mayor grado de verdad” que las demás, pues constituyen un fragmento del hecho religioso –experiencia de religación del hombre con lo sagrado– en la *religión del espíritu*, por ser ésta el ideal. La revelación de la razón se aprecia en la modernidad con mayor nitidez por ser *el tiempo de la gran ocultación*. En el Renacimiento lo sagrado se ubica en la magia natural, en el Barroco es en la alegoría urbana y escénica, desde el siglo XVIII es en el arte y la estética, y con el Romanticismo “se inicia una auténtica colonización lógico-lingüística de lo reprimido por la cultura moderna: el mito, la religión” (p. 408). Ahora, el centro del relato es la cita del hombre con lo sagrado en el *symbolon* para ubicarse en la *edad del espíritu* siendo, en la sexta categoría, donde “se rebasa el límite del sentido y se accede, por vía negativa, a un núcleo místico agazapado en el misterio” (p. 411); recorre siete edades, pasando de una a otra, por efecto de la “cesura diabólica” (p. 412). Se reconoce que “la filosofía es una forma de sabiduría orientada hacia el ser” –logos– y “la *sofiología*, en cambio, es una forma de conocimiento orientado hacia la *sabiduría* de Dios” –providencia– (p. 415). La síntesis de estas dos culturas recibe el nombre de Occidente, donde mismidad no equivale a igualdad. Debido al misterio, Trías “insta a pensar la religión en el horizonte multicultural de nuestro tiempo: se trata de que cada religión sea capaz de mantener su identidad cultural y doctrinal, pero también de que reconozca al mismo tiempo su naturaleza simbólica” (p. 416). Así pues, la condición humana consta de razón fronteriza, razón desacralizada y razón abierta al simbolismo. Para Trías, el misterio de la Trinidad es lo que “tiene la validez de pensar a Dios con categorías temporales” (p. 417): Padre –Pasado inmemorial–, Hijo –Presente eterno– y Espíritu –Futuro escatológico–, cuya cita se lleva a cabo en el *kairós* o tiempo oportuno. Propone pensar la idea de una eternidad condicionada para llegar al misterio de Dios desde la experiencia de nuestra temporalidad.

El discurso religioso de un ateo practicante: Fernando Savater, por Avelino Revilla, recoge la propuesta de Savater de un humanismo sin trascendencia. Aplica la razón negativa a los cuatro niveles del pensamiento reconciliado: *nivel académico*, *nivel religioso*, *nivel científico*, *nivel sociológico*. Rechaza el sistema hegeliano por lo que

él llama “la aporía del pensamiento negativo” (p. 426) basada en la acción por el *querer* frente al *deber*. Presenta una ética centrada en la pregunta “¿qué *quiero* ser?”, es una ética de la *alegría*, autónoma y ateológica pues somos *sujetos* –rationales y libres–, y no *objetos* de *reconocimiento*; se resalta la armonización y jerarquización de los valores, donde la *piEDAD* es el fundamento de la “comunidad respetuosa de los dioses”, a diferencia de la *fe* en el “Dios Único del monoteísmo cristiano” logrado por el proceso de abstracción del espíritu humano (p. 430). La muerte es el rostro de la necesidad –*exterioridad, instrumento, materia*– mientras que lo *sagrado* está “más allá de la razón instrumental” –*intimidación, inutilidad, espiritualidad*–. Presenta una religión como religación de los humanos entre sí, frente a la religación con un espíritu exterior real, de ahí, que el “ateo religioso” no reconoce al Dios de las religiones por falta de experiencia clara. Savater encuentra en la relación asimétrica, la actitud religiosa y la raíz de lo sagrado, es más, “esta asimetría es la causante del carácter *trágico* de la verdadera religión, en el sentido de la imposibilidad de una racionalización completa de la realidad” (p. 435). La filosofía de Savater se apoya en el *azar* y en la immanencia, dejando al margen la voluntad originaria y el absolutismo, afirmando que no hay incompatibilidad con la teología. Prefiere a los “filósofos ateológicos” porque no entiende cómo se explica el “intuicionismo sentimental” sin recurrir a la trascendencia; no obstante, afirma que la razón física y la razón ética facilitan el surgir de la figura de Dios frente a las creaciones de la imaginación humana –verdad religiosa y textos revelados–. Revilla expone que las “afirmaciones de Savater sobre la religión hay que situarlas en el contexto de la racionalidad científica” (p. 441) y que “ofrece una imagen distorsionada de la fe por la autosuficiencia de la razón pues se olvida del papel que ha desempeñado la fe en la historia y en la ciencia” (p. 442).

V. El pensamiento hispanoamericano:

Panorama de la idea de Dios en la filosofía hispanoamericana del siglo XX, por Alberto Buela, presenta el tema de Dios desde: la teología tradicional (Enrique de Lima, Octavio N. Derisi...), el espiritualismo y el existencialismo (Waldo Ross, Alberto Wagner de Reyna...), y la teología de la liberación (Nimio de Anquin...).

VI. Anexo. Otras formas de pensamiento:

Dios en la actual novela española, por Eloy Bueno de la Fuente, resalta que eligen el drama por considerar que es donde reside la *soledad*; para salir de ella, desplazan

a Dios por los dioses/as: Deseo, Destino, Vida –es la “nueva” religiosidad con tendencia pagana–. La novela actual se centra en la “deconstrucción de la mitología histórica configurada por una Iglesia triunfante y dominadora que convierte a Dios en instrumento de su propio éxito” (p. 495) y en su repercusión en la educación de la “España del presente” (Cela, Delibes, Etxebarria, Gala, Matute, Moix, Montero, Pérez Reverte, Prada, Sanpedro, Villena...).

Al margen del soporte que se elija para exponer lo tan distintamente nombrado, *ese algo* seguirá dando que *hablar*, que *pensar*, que *escribir* y que *sentir*, pues allí reposa la *atención humana*.

JUANA GARCÍA ROMERO
Prfa Drª Universidad Autónoma de Madrid

