

Eugenio Trías

Pensar la religión



Eugenio Trías

Pensar la religión

Galaxia Gutenberg

También disponible en ebook

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: septiembre 2015

© Eugenio Trías, 1996
© Herederos de Eugenio Trías, 2015
© del prólogo: Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, 2015
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2015

Preimpresión: Maria Garcia
Impresión y encuadernación:
Depósito legal: DL B 17394-2015
ISBN Galaxia Gutenberg: 978-84-16252-98-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, a parte las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Prólogo

Hace más de dos años, el 10 de febrero de 2013, que Eugenio Trías nos dejó. No tenemos aún perspectiva ni distancia para calibrar la grandeza de su figura. Menos aún, para ponderar el valor de la obra, y de la propuesta filosófica, *la filosofía del límite*, que nos ha legado. Trías consagró su vida, en cuerpo y alma, a la sagrada llama de la filosofía, seguro de que esa vocación de juventud tenía como finalidad procurar mayor claridad, mayor luz, en primer lugar a su propia vida, y, derivadamente, a todos los demás, en relación al mundo que nos ha tocado vivir, a los enigmas y misterios que cercan la existencia humana. De esa fidelidad a esa vocación por la filosofía nació una propuesta filosófica sistemática que abarca todo el vivir humano, y que a él le gustaba comparar con una ciudad, *la ciudad del límite*, compuesta por cuatro barrios: el filosófico, el ético, el estético y el religioso. De estos cuatro barrios que componen la famosa ciudad del límite –símbolo e imagen de la condición humana– los dos primeros se caracterizan porque en ellos predomina la dimensión racional y conceptual e ideativa, mientras que, en los dos últimos predomina el elemento simbólico. El símbolo es el componente clave en el barrio estético y religioso. La condición humana, en tanto que condición fronteriza, requiere la unidad viviente de esos cuatro barrios que son irrenunciables. Tan absurdo sería para el vivir humano querer renunciar a las artes, o a la belleza; como amputar de su existencia las religiones, y lo sagrado; como querer ignorar lo ético y las nociones de bien o mal; como vivir de espaldas a la razón, al afán de conocimiento y saber.

A esta imagen de la condición humana como ciudad del límite Trías llegó tras una larga aventura filosófica que arrancó con su primer libro, *La filosofía y su sombra* (1969), en el que indaga sobre los límites de la razón en relación con sus sombras, sobre la frontera entre razón y sinrazón, y que se cerró con el libro póstumo, *De cine* (2014). En estos cuarenta y cinco años de entrega a la filosofía, la religión ha estado siempre presente en su trayectoria, como nos recuerda el propio Trías en sus memorias, *El árbol de la vida* (2003). Por eso no es de extrañar que el joven Trías reflexione sobre todos esos saberes que parecen refractarios, en un primer momento, a la razón: la magia, el rito, el símbolo, etc. Trías tiene claro, desde el inicio de su propia trayectoria filosófica, que la crítica de la modernidad filosófica a la religión, entronizada por los tres grandes filósofos de la Modernidad tardía a los que Ricoeur denominaría «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud), posee una parte de verdad pero resulta insuficiente. A este respecto Trías vio que un concepto demasiado estrecho de razón, o la visión de una modernidad ilustrada demasiado poco histórica o rigurosa, nos había llevado a pensar, indefectiblemente, las relaciones entra la razón y las religiones históricas en términos de «lucha a muerte».

De ahí que Trías se haya dedicado con esfuerzo y denuedo, en diálogo crítico con todas las corrientes de su época (marxismo, estructuralismo, psicoanálisis) a revisar y ampliar el concepto de razón, lo cual le condujo a formular su famosa noción de la *razón fronteriza* como aquella razón que, abierta a los graves problemas existenciales, necesita, para no renunciar a las grandes cuestiones referentes al sentido (nacimiento, muerte, dolor, sufrimiento, etc.), de un suplemento simbólico, de un diálogo abierto y sin prejuicios con las grandes tradiciones simbólicas surgidas de la grandiosa aventura humana.

Esas grandes tradiciones simbólicas, fruto de la travesía humana en busca de sentido, son objeto de un estudio por menorizado en esa obra monumental que es *La edad del*

espíritu (1994). En esa obra Trías inicia lo que denominaría su «viaje a Oriente» –mientras que su retorno a Occidente lo marcarían sus dos volúmenes sobre música, *El canto de las sirenas* (2006) y *La imaginación sonora* (2009)–, ese intento por esclarecer las raíces mismas del pensamiento filosófico occidental, de la memoria propia, lo que le llevó a visitar las distintas religiones del mundo, remontándose al santuario de la prehistoria, para descubrir la figura originaria de la Magna Mater, pasando de allí a las religiones cosmogónicas de Mesopotamia y Egipto, y de ahí, a las religiones reveladas, divididas en dos grandes áreas culturales: la poético-filosófica (Grecia y la India), y la profético-sapiencial (Irán mazdeo y mundo judío). Esa magna singladura por lo sagrado y su revelación se plasma en los símbolos engastados en las narraciones sagradas, que darán lugar posteriormente a un proceso de interpretación en el seno de las comunidades hermenéuticas de las distintas religiones, siendo remitidas a plexos de sentido y significación, hasta chocar con un límite: el de un fondo residual indescomponible, lo *hermético*, que conforma el elemento fundamental de toda experiencia mística en el ámbito religioso.

Este impresionante recorrido a través de las grandes religiones de la Humanidad es lo que permitirá a Trías descubrir una serie de siete categorías (matriz, mundo, testigo y cita, logos, exégesis, lo místico, horizonte de conjunción simbólica), que en las religiones se manifiestan en clave simbólica mientras que en el período que va del Renacimiento a la Ilustración tardía, y desemboca en el Romanticismo –período que Trías caracteriza como el paso «de la razón al Espíritu»–, se reproducen en clave racional o conceptual, revelándose en el transcurso histórico que dichas categorías son las mismas tanto para el ciclo simbólico como para el racional, dando testimonio así de este extraño parentesco entre simbolismo y razón, entre mundo antiguo y Edad Moderna, ya que, en contra de lo que pensaba cierta Ilustración, en ésta el simbolismo está inhibido pero no suprimido. De este modo Trías llega a postular, al final de este libro, la

necesidad de reconciliar, en una nueva *Edad del Espíritu*, como la preconizada por Joaquín di Fiore o Schelling, razón y simbolismo. La propia filosofía del límite viene a dar testimonio de ello con su propuesta de una razón fronteriza.

De ahí que en este libro que ahora se reedita, *Pensar la religión* (1997), escrito justo después de *La edad del espíritu* (1994), aún aletee esa necesidad imperiosa de acercarse al fenómeno religioso, a las religiones existentes, desde una necesidad esencial de la razón misma y no por una exigencia de tipo pragmático, de naturaleza sociológica o política (y eso que Trías fue de los primeros en avisar del retorno de lo religioso, mucho antes de que lo hiciera el pensamiento posmoderno, en una suerte de auto-revisión de los propios presupuestos). Trías veía claro que las religiones constituían, siguiendo la metáfora de Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, el casco antiguo de la ciudad, por tanto, el núcleo primigenio y originario de eso que llamamos «culturas». Resulta, así, claro que un conflicto intercultural, en el nivel que sea, estará motivado por un conflicto entre religiones. Por lo tanto, cuando Lyotard y Vattimo organizaron, a final de la década de los ochenta, un foro internacional en Grenoble en torno al tema religioso, Trías ya hacía años que se encontraba inmerso en estudiar lo religioso. De hecho, cuando tiene lugar el famoso encuentro organizado por Jacques Derrida y Gianni Vattimo en Capri, con la asistencia de Hans-Georg Gadamer, entre otros, en 1994, para alentar la necesidad de pensar en serio lo religioso como el gran reto del mundo contemporáneo, Trías ya había finalizado su libro *La edad del espíritu* (1994), en el que había estado trabajando desde hacía casi una década. Será también en la década de los 90 cuando los filósofos políticos (Kymlicka, Taylor, Rawls, Habermas, etc.) pongan en primera línea de su reflexión el problema del pluralismo religioso en las sociedades multiculturales, postmetafísicas.

Aún quedaba lejos el futuro atentado de las Torres Gemelas de 2001 que conmocionaría al mundo entero, y al académico en particular, y que vio florecer todo tipo de re-

flexiones sobre la amenaza terrorista y sobre el papel de las religiones en el mundo contemporáneo, como ocurriera con el libro de Huntington sobre *El choque de las civilizaciones*, o con la reivindicación de una república laica para Francia como consumación del programa de ateísmo filosófico de un Michel Onfray. Será debido a este *shock* que el propio Habermas, tan refractario a todo lo religioso, iniciará su intento de abrir su proyecto de razón comunicativa al diálogo entre creyentes y no creyentes, como dejó patente en su libro *Entre naturalismo y religión* (2005). Ahora que, en el profundo cambio geopolítico que está teniendo lugar en Oriente Próximo, con la redefinición de Siria e Iraq, y con los vacíos de poder creados en diversos Estados como Libia, y con la presencia de un Estado Islámico en creciente expansión, Europa no puede sino sentir que lo religioso ha vuelto a mostrar su lado más terrible, violento y peligroso. Trías era plenamente consciente de ese peligro, y por esa razón abogaba por un Islam espiritual, el de Avicena, Averroes, Algazel (reclamado por Henry Corbin, Asín Palacios y Cruz Hernández, entre otros), paradójicamente contra lo que se piensa habitualmente, el de la Edad Media, y no a la interpretación literalista del wa-ha-bismo, forjada en pleno Siglo de las Luces, el siglo XVIII, fuente de parte de los fanatismos contemporáneos.

No obstante, el planteamiento de Trías sobre el fenómeno religioso, sobre la religión, no es estratégico, y tampoco parte de la suposición de la radical maldad de lo religioso, de su innata potencialidad para la violencia o el fanatismo, sino todo lo contrario. Trías ve en lo religioso un elemento de «salud» para curar la irremediable *infirmas* humana, ve en él la osadía de forjar caminos de sentido para dar respuesta a las acuciantes preguntas y enigmas que cercan la existencia humana. El contenido sapiencial, y curativo, de las grandes tradiciones religiosas está para él fuera de toda duda. Por eso la razón no es ya la opositora de esas tradiciones religiosas, sino su heredera legítima. De ahí que el siglo XX no suponga una renuncia a la razón, sino el desinflamamiento

de su vana infatuación. La razón no es ya una razón hegemónica, autónoma e independiente, sin historia ni presupuestos (como la de Descartes o Kant), pero tampoco es una razón absoluta, fruto de la racionalización perfecta de un saber de Revelación (como en Hegel, Schelling o Fichte), sino una *razón fronteriza*, que debe dialogar necesariamente con su complemento simbólico. Ese suplemento simbólico está presente tanto en las artes como en las religiones. Sin embargo, en referencia al simbolismo religioso, la razón está sometida a una doble tarea: en primer lugar, pensar la religión para en esa actividad desvelar las fuentes de un sentido encerrado en el símbolo que puede orientar la propia razón; y, en segundo lugar, pensar la religión para evitar, como bien vio la razón moderna, los aspectos de un simbolismo desmadrado que no sabe remontarse hacia el origen del sentido y se liga a la literalidad de los textos, de los símbolos y los ritos. Trías piensa que la tarea de «pensar la religión» redundará en un mutuo beneficio, tanto de la razón como de las religiones, facilitando así su proyecto común de promover el advenimiento de una «nueva edad del Espíritu», a la que ha de corresponder sin duda una «nueva religión del Espíritu», en la que un nuevo concepto de razón, la razón fronteriza, ha de jugar un papel central.

Prof. Dr. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez
Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías
Universitat Pompeu Fabra
Septiembre de 2015

PENSAR LA RELIGIÓN

Nota del autor

La realización de este libro ha sido facilitada por una beca del Centre d'Estudis de Temes Contemporanis del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. Agradezco a esta institución, y en particular a Jaume Lorés, esta ayuda que me ha posibilitado la buena marcha del libro.

A Elena

Introducción

Este libro reúne diferentes ensayos escritos antes y después de la publicación de *La edad del espíritu*. Todos ellos convergen en la temática filosófico-religiosa que en ese libro alcanzó su adecuada formulación. De hecho todos ellos prosiguen el anuncio de una orientación hacia el terreno de la filosofía de la religión, tal como lo planteé en un artículo publicado en *El País*, titulado «Pensar la religión», que despertó mucho interés y levantó bastante polémica.

No se busque, pues, otra coherencia que la que deriva de la temática común (y obviamente de una misma orientación). De hecho, el interés por la religión dimana de necesidades internas a mi propia reflexión, cosa que ya puse de manifiesto al final de mi libro *Lógica del límite*.

La asunción del concepto de *ser del límite* como determinación de lo que entiendo por ser y por existencia (y del hombre como el ente que se enfrenta, o se confronta, con esa condición *fronteriza* que le define) me exigió, ya entonces, inaugurar una aventura en torno a lo que se halla *más allá del límite*, y a lo cual determino como lo *sagrado* (con toda la ambivalencia que esta noción encierra). Pero también me ha decidido a llevar a cabo esta reflexión una circunstancia mundial en la que las raíces religiosas de las diferentes culturas emergen al compás mismo del declive de aquellos núcleos de doctrina y relato que en los últimos siglos parecían decisivos: las ideologías.

Filosofía y religión ante el próximo milenio

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

Es más, el final de la Guerra Fría parece sustituir el registro ideológico como lugar en donde se articulan y anudan las convicciones y los conflictos por el registro religioso. Como si la etapa de supremacía de las ideologías hubiese dejado terreno expedito, de nuevo, al resurgimiento de las grandes religiones.

A este respecto parece haberse cumplido la previsión, enunciada en los años sesenta (recuérdese sobre todo el libro de Daniel Bell *The End of Ideologies*), relativa al «fin de las ideologías».¹ Pero lo que ese fin ha traído no es un mundo unificado en un estado mundial; menos aún un mundo en el

1. En España, el libro de Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*. Sobre el concepto de ideología escribí hace bastantes años un libro titulado *Teoría de las ideologías* que también se hacía eco de esta polémica.

cual sólo se apela como autoridad legítima a la técnica y a la ciencia.

Ciertamente la autoridad de ambas, técnica y ciencia, es indiscutible. Constituyen un referente al que apelar en multitud de asuntos que atañen a los medios con los cuales organizamos nuestra realidad convivencial. Pero a medida que avanzamos hacia el final de milenio se va teniendo cada vez más claro que la técnica y la ciencia no son capaces de instituirse como factores generadores de fines últimos; no son creadoras de valores. Ciertamente que orientan nuestra conducta y alientan nuestros pasos en la dirección que les es característica. Pero los fines y los valores se hallan en una galaxia cultural a la cual ni la ciencia ni la técnica acceden.

Lo que el fin de la Guerra Fría y del sistema de bloques ha generado no es el proyecto en ciernes de un «estado mundial», como mucha literatura profética auguraba a lo largo de este siglo. Frente a esa unificación uniformadora generada desde arriba se está imponiendo un mundo escindido en múltiples centros: un mundo policéntrico en el que triunfan por doquier fuerzas centrípetas, destruyendo o dispersando unidades grandes o medias de naturaleza inestable; así, por ejemplo, los estados multinacionales del tipo de Yugoslavia o de la antigua Unión Soviética. Y lo que determina y decide las razones *nacionales* que marcan las escisiones y disidencias son, sobre todo, factores culturales que remiten, antes que nada, a los diferenciales religiosos.

Éstos acaban teniendo un peso específico mucho mayor que otros factores (como, por ejemplo, los lingüísticos). Como si la cultura recuperase, de este modo, su raíz etimológica. Ya que cultura proviene de cultivo; es decir, de la ejercitación de un *culto*. Lo cultural está, en efecto, en la raíz de lo cultural. Toda cultura remite, sobre todo, a una raíz cultural (o de culto religioso).

Y en este punto quiero romper una lanza a favor de la filosofía de la religión de Hegel. En ésta se piensa que lo que proporciona especificidad al hecho religioso es, precisamente, el culto; de forma que no puede haber religión si tal culto deja

de existir. El culto religioso, con toda su profusión ceremonial y ritual, constituye la dimensión ineludible de la religión, aquello que concede ser y sentido a todos los demás ingredientes que constituyen el hecho religioso (sus componentes doctrinales, por ejemplo). Esta rotundidad de Hegel sobre la preeminencia del culto en relación a todos los demás aspectos que configuran la religión es tanto más sorprendente y chocante cuanto que Hegel pertenecía a la comunidad religiosa luterana, en la que siempre se ha reconocido un retroceso evidente en relación a la importancia que al culto se concede, al menos en relación al cristianismo católico latino.

Hace ya varios años que destaqué, en un artículo que originó mucha polémica, titulado «Pensar la religión», la necesidad de pensar la religión en este fin de milenio como asunto ineludible y de primer orden en el terreno filosófico.¹ Proponía esa tarea como antídoto o como triaca en relación al veneno integrista en todas sus formas y manifestaciones (presente en todas las religiones, y no tan sólo en la religión islámica).

Asimismo proponía esa línea de reflexión con el fin de corregir el modo frívolo y banal con que la tradición moderna e ilustrada ha solido situarse en relación al hecho religioso, al que ha considerado por lo general como una supervivencia que la Razón debería paulatinamente relegar hasta conseguir su plena extinción.

La tradición ilustrada concibió la religión revelada como *superstición*, término de origen latino que significa, quizás, supervivencia de algo periclitado, obsoleto; o que puede también significar, como recuerda en un escrito Max Weber, éxtasis, queriéndose referir con ello a las formas de religión extática características del sincretismo religioso tardorromano; con la palabra *superstitio* se quería marcar las diferencias entre esas formas de religiosidad reputadas bárbaras por la buena sociedad romana y la genuina *religio* de ésta.²

1. El artículo apareció en *El País* el 19 de junio de 1990.

2. Más adelante, en el ensayo titulado «La religión del espíritu», insisto en estos puntos.

La modernidad tiende a concebir la religión como una actitud irracional que, sin embargo, puede explicarse y comprenderse en razón de las miserias psíquicas o socioeconómicas del hombre. La religión es para Marx la expresión del «llanto de la criatura oprimida»; para Freud es una ilusión que restituye la indigencia psíquica del hombre: una ilusión necesaria sin la cual el hombre común no podría sobre llevar las calamidades de la vida.¹

Estas explicaciones, con ser muchas de ellas valiosas, no abarcan la totalidad del fenómeno religioso, al que tienden siempre a reducir y minimizar. Éste exige una aproximación que haga justicia plenamente a su carácter: un acercamiento filosófico, o genuinamente *fenomenológico*, que permita comprender el misterio que la religión encierra, o que haga posible la necesidad, urgente en esta coyuntura de fin de milenio, de *pensar la religión*.

Pero no son razones de coyuntura mundial o internacional las que me urgen a interesarme por el hecho religioso. O no lo son únicamente. Hay otras razones más poderosas que proceden de la propia dinámica de mi reflexión filosófica, que desde su formulación más clara y nítida, en mi libro *Lógica del límite*, mostró la necesidad imperiosa por explorar el terreno religioso.

La razón, pues, deriva de la propia coherencia interna de mi proyecto filosófico. Éste, desde comienzos de la década de los ochenta, ha asumido como centro de gravedad la noción de *límite*; ha tratado de ir construyendo un concepto filosófico acorde a esa noción que se me revela como la más fecunda de las que derivan de la tradición de la modernidad.

Pues de hecho recibo esta noción como una herencia de la modernidad en su versión más característica: el criticismo kantiano y su radicalización, a partir del llamado «giro lingüístico», por parte de Wittgenstein. En la construcción críti-

1. Sobre todo en *El porvenir de una ilusión* y, también, en *El malestar de la cultura*. La indagación sobre la religión de Freud culmina en su extraordinaria monografía final titulada *Moisés y el monoteísmo*.

ca de Kant, lo mismo que en el *Tractatus* de Wittgenstein, la idea de *límite* es central. En mis libros *Los límites del mundo*, *La aventura filosófica* y *Lógica del límite* he tratado de mostrarlo. En *La edad del espíritu* aproveché estas exploraciones anteriores para orientarme en relación a una aventura filosófica por la *selva selvaggia* de las religiones históricas.

Lo que Wittgenstein llama *límite del mundo* (correspondiente a los límites del lenguaje) es erigido, en mi concepción filosófica, como *ser*. Lo que desde Parménides y Aristóteles se entiende por tal (el ser en tanto que ser) es, precisamente, ese límite (de lenguaje y mundo) que Wittgenstein descubre en su exploración lógico-lingüística, radicalizando el empeño crítico kantiano por asegurar los límites de lo que puede ser conocido.

Sólo que la modernidad, desde Kant a Wittgenstein, concibe ese límite en términos exclusivamente negativos: como el índice de lo que *no* puede ser conocido, según Kant; o de lo que no puede decirse con significación, según Wittgenstein.

A ese límite le asigno carácter ontológico, de manera que pueda afirmarse que lo que desde los griegos se entiende por ser es, justamente, ese límite. A la síntesis así formada la llamo, en mis últimos textos, *ser del límite*, subrayando el carácter a la vez subjetivo y objetivo del genitivo (ser *del* límite). Creo que esta unión sintética de la doctrina ontológica, relativa al ser, con la concepción limítrofe y fronteriza que procede de la tradición filosófica de la modernidad, la tradición crítica respecto al conocimiento y al lenguaje, constituye un verdadero *novum* dentro del horizonte de lo que puede ser filosóficamente pensado.

Existe una auténtica disimetría entre los contenidos que se revelan en el límite. Por una parte, ciertamente, se descubre el ámbito de nuestra existencia, en el que el ser *aparece*, y al que denomino *cercos del aparecer*. En cuanto a lo que se encuentra allende el límite, eso constituye la orla de *misterio* que nos circunda. Puede determinarse como lo sagrado: aquello respecto a lo cual el hombre, habitante de la fronte-

ra, se halla estructuralmente ligado. De esa ligazón o enlace da cuenta la experiencia *religiosa*; es decir, la experiencia de re-ligación respecto a lo sagrado.

Puede hacerse referencia al *cerco hermético* que subyace más allá del límite (o allende el *ser del límite*) por razón de que éste, de algún modo, aun en forma paradójica, *se revela*. De lo contrario ni siquiera podríamos tener derecho a mentarlo. Su existencia viene, ciertamente, asegurada por la naturaleza misma del límite. Éste, por definición, constituye un gozne entre dos ámbitos; y es límite tanto en relación al círculo de aconteceres familiares que denominamos *mundo* como en relación a aquello (= x), que constituye el más allá de sí, o lo que subsiste tras el horizonte que instituye. Pero esta exigencia es excesivamente formal. Se requiere una prueba fenomenológica y fáctica en relación a la *revelación* de ese cerco hermético que constituye lo sagrado.

Sólo que esa revelación muestra o manifiesta la naturaleza escondida y secreta (encerrada en sí) del cerco hermético, cobijo de lo sagrado. Luego esa revelación lo es del misterio *como misterio*. Debe, pues, decirse que lo que en términos de religión se concibe como revelación es, siempre, la salvaguarda del misterio al que la religión constitutivamente se refiere. Y es también el desvelamiento insomne y apasionado de ese misterio. Toda religión instituye, en este sentido, cierta revelación (necesariamente fragmentaria y parcial) del misterio.

A esa revelación manifiesta que sensibiliza en el cerco del aparecer lo sagrado es lo que en mis últimos libros (*Lógica del límite* y *La edad del espíritu*) llamo *revelación simbólica*. El símbolo es, para mí, la forma de manifestación de lo sagrado: su irrupción en el cerco del aparecer. El propio desdoblamiento del símbolo, su interna y necesaria distinción (entre su parte simbolizante y lo que en ella se simboliza) habla de esa aparición en el mundo de lo sagrado a través de la mediación simbólica.

En este punto me permito una rectificación al modo como Schelling plantea el nexo entre mitología y revelación.

En el contexto romántico que Schelling recoge (en Creuzer, especialmente; y posteriormente en autores como Bachoffen) se entiende por mito la *exégesis* del símbolo; siendo éste una manifestación, concedida a la intuición intelectual, del contenido de la religión, o de lo sagrado.

Sigo en este punto los pasos de la concepción romántica: el símbolo es la presencia de lo sagrado en el mundo: su manifestación; y el mito constituye su exégesis *narrativa*, del mismo modo como el ceremonial ritual, y la institución sacrificial especialmente, constituyen su implantación dramática: la versión «pragmática» del relato mitológico, en la que se juega la relación entre hombres y dioses. Los grandes ciclos narrativos de las distintas religiones componen su peculiar mitología, en la cual queda determinado lo específico de su panteón: las figuras de dioses, o del Único Dios, con quienes se estipulan las formas de culto específico.

Ahora bien, Schelling piensa que la mitología se adelanta a la *revelación* a modo de «revelación natural e inconsciente» previa y anterior a la *revelación expresa*; siendo ésta el designio consciente y voluntario del Verdadero Dios, que es para Schelling el Dios de la religión cristiana.

Yo pienso en cambio que toda mitología es ya, de suyo, revelación. Una revelación policéntrica que no confluye ni refluye en ninguna religión positiva particular: en ninguna religión reputada como religión verdadera, o genuina «religión revelada». De hecho la revelación opera ya en todas las grandes religiones y en sus ciclos mitológicos correspondientes. En este sentido cada religión constituye un fragmento, siempre necesario, del hecho religioso; una pieza fragmentaria dentro de la gran revelación, la que supone como premisa los distintos mensajes revelados por cada una de esas muestras parciales que constituyen las distintas religiones positivas.

Dice Nietzsche que el hombre, en su forma real y actual de comparecer, es «esbozo, fragmento y espantoso azar». En relación a ese hombre actualmente existente, el superhombre, *Ueberschensch*, sería el objeto del «gran anhelo». Éste

estaría constituido por la articulación y síntesis de esos múltiples esbozos que el hombre en su existencia actual todavía es. El superhombre es, pues, aquella instancia *ideal*, objeto del deseo, que constituye la recomposición y reconstrucción de todos los fragmentos humanos que han sido esbozados: su cumplida síntesis articulada y conjugada. El superhombre restituye el contexto de totalidad al «texto» fragmentario, con forma de boceto, que el hombre particular escribe a través de su propia existencia.

Esta reflexión de Nietzsche podría trasladarse al terreno de la filosofía de la religión. Podría considerarse que cada *revelación* religiosa, la que tiene por marco una religión positiva particular (la cristiana, la islámica, la budista, la hindú, la zoroastriana, la maniquea, etcétera), constituye un esbozo y un fragmento; una revelación parcial y abocetada del gran tapiz textual que constituye el hecho religioso tomado en su conjunto, o concebido como *totalidad ideal*. Tal religión unitaria, postulada como objeto del «gran anhelo» del *homo religiosus*, podría ser llamada, quizás, la *religión del espíritu*.¹

Cada esbozo religioso fragmentario posee su propio centro de gravedad: eso que en mi libro *La edad del espíritu* denominé el «centro tonal». Precisamente en ese libro intento ordenar y organizar en su lógica interna la conjunción de revelaciones religiosas existentes. Trato de mostrar un orden en el acontecer relativo al nexo del hombre con lo sagrado. Y señalo la preponderancia de tal o cual religión en un determinado momento de producirse la conexión simbólica entre el hombre y lo sagrado.

1. Sería la religión postrera y postuma, o el horizonte escatológico y finalístico de toda religión, tal como la concibió, dentro del marco del trinitarismo cristiano, el abad calabrés Joaquín di Fiore en la segunda mitad del siglo XII. Véase mi libro *La edad del espíritu*, donde se acoge esa idea religiosa como «motivo conductor» del texto, en particular en el capítulo consagrado a «la consumación simbólica», relativo a los siglos XII y XIII del medioevo cristiano, islámico y judío.

En este sentido voy resaltando lo que tiene de peculiar y específico cada religión: la verdad que le es propia y característica. En cada religión hay, en este sentido, un núcleo que constituye su peculiar *verdad revelada*. Intentaré, en lo que sigue, dar varios ejemplos al respecto.

Una religión como la islámica se modula toda ella desde la preponderancia hegemónica de su meditación sobre el descenso del Libro Santo (*Al-Corán*); hasta el punto de que este gran tema islámico constituye el núcleo en el que se articulan todos los aspectos doctrinales, litúrgicos, culturales y rituales de esa gran religión.

¿Qué es una mezquita sino el soportal de la *escritura santa* descendida del cielo en forma de Corán terrestre? Éste es el trasunto del Corán celestial, o eónico, que subyace como presupuesto del gran *decreto creador*, o de la palabra ¡Sea!, *kun* en árabe, que trae consigo la revelación del mundo (y del texto o de la partitura de ese mundo recién creado, que es precisamente *Al-Corán*).

En este sentido puede decirse que ese fragmento de Verdad que constituye la revelación islámica tiene por misión y tarea desvelar el misterio relativo al Libro Santo celestial, y al misterio creador, o revelador, de su aparición en el mundo, en el cerco del aparecer.

He tomado este ejemplo del islam. Podría decir otro tanto del budismo, del cristianismo (en sus distintas modalidades de cristianismo ortodoxo, luterano, romano, nestoriano). En cada caso se descubre un esbozo fragmentario, pero esencial y necesario, de la revelación. Lo que se produce es, entonces, la revelación de un determinado aspecto y dimensión del misterio. Esa revelación tiene la virtud dialéctica de descubrir y preservar a la vez al misterio *en tanto que misterio*. De este modo se justifica el carácter y el estilo de cada religión positiva particular.

En el cristianismo se halla muy en primer plano la encarnación del Hombre Dios y su sacrificio cruento como forma de redención genérica de la humanidad. El mensaje paulino relativo a Jesucristo, «que ha muerto y ha resucitado», de-

ramando su sangre como precio del rescate o redención del género humano, constituye el núcleo mismo de esta gran religión. En ella se radicaliza el carácter expiatorio de la figura mesiánica de Isaías II, el «siervo de Yaveh», en la forma del Hijo del Hombre, o Hijo de Dios, que es Jesús el Cristo, según lo atestiguan los diferentes evangelios.

El sacrificio de la Misa es, a este respecto, en el cristianismo latino o en el ortodoxo, el núcleo *cultural* en donde acontece esta religión sacrificial. En el luteranismo el culto tiene lugar en el marco de la comunidad coral; o bien en la libre iniciativa personal de encuentro con la escritura sagrada, con la Biblia, traducida al alemán por Martín Lutero.

Puede afirmarse que las religiones difieren por aquel aspecto esencial que articula y conjuga su peculiar *revelación*. Cada una muestra un fragmento de la revelación del misterio, o desvela un componente del misterio que constituye *lo sagrado* (con toda la ambivalencia del término, relativa a lo sagrado y a lo santo).

El budismo purifica de todo rastro de realidad o entidad a esa instancia sacrosanta; en contraste absoluto con el gnosticismo cristiano, vacía esa instancia santísima de toda plenitud y riqueza eónica; la concibe como un Vacío radiante, o como una Nada ultrasagrada; o como el definitivo apagón del incendio que constituye la existencia, con toda su cuota y rémora de apego al yo, de deseo y de pasión. De hecho el término *Nirvana*, expresivo de esa instancia, significa etimológicamente extinción, apagón (relativo al «fuego» de nuestra existencia movida y motivada por el deseo, por la pasión y por el culto al *ego*).

Con estos componentes doctrinales, que se articulan y conjugan en el culto (en el rito y el relato mítico relativo al Enviado, al Despierto e Iluminado, o el *Budha* del presente eón), se cifra lo que tiene de peculiar y específico el «centro tonal» de revelación y religión que constituye el budismo, con todas sus relevantes diferencias en familias diversas.

Quizás la única religión verdadera sería aquella *religión del espíritu* que fuese capaz de conjugar y sintetizar en un

tapiz unitario el conjunto de esbozos fragmentarios que constituyen las religiones actualmente existentes. Tal religión del espíritu constituye un ideal al que se puede legítimamente aspirar. Podría concebirse como una referencia escatológica. Podría ser también la religión acorde a un tiempo histórico como el nuestro en el cual puede afirmarse que el legado de la modernidad, o la tradición ilustrada y moderna, en lo que tiene de negación unilateral del legado simbólico de la religión, comienza a comprenderse como perteneciente al pasado. O que necesita, para su propia consumación, para su realización cumplida, sintetizarse con ese orden religioso que la tradición ha ido determinando, sólo que de forma simplemente esbozada a través de fragmentos.

En mi libro *La edad del espíritu* elaboro, en la tercera parte del texto, una teoría de la modernidad, o del espíritu propio y específico del mundo moderno. Intento evitar conceptualizarla con las categorías habituales, como por ejemplo «secularización». O en todo caso pretendo *pensar* lo que esas categorías encierran.

No se trata, como muchas veces se dice, del ocaso y de la destrucción de lo sagrado (que llega a su perfecta formulación en el célebre *dictum* nietzscheano de «Dios ha muerto»). Se trata más bien de su *ocultación*. A lo largo de la tercera parte de mi libro *La edad del espíritu* voy conceptualizando el mundo histórico de la modernidad, que sobreviene en Occidente a partir del Renacimiento, a partir de esta noción. Lo sagrado y lo santo no se destruyen en la modernidad; simplemente se ocultan y se inhiben.

La modernidad, el mundo moderno, es el *tiempo de la gran ocultación* (para decirlo en terminología prestada del chiísmo duodecimal). Lo sagrado, y su manifestación simbólica, no queda destruido; mucho menos aniquilado; queda, eso sí, inhibido (en el sentido freudiano del término). Subsiste en el inconsciente cultural e histórico. Y como todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retomar, si bien de forma desplazada: por la vía de la per-versión, o de una pre-

sentación manifiesta transportada a un terreno que no es el que parece pertinente; o por la vía de la neurosis, a partir de un camuflaje peculiar.

Así por ejemplo la simbolización de lo sagrado se desplaza del plano pertinente de la *religión*, tal como se produce en el imaginario social y cultural hasta el Renacimiento europeo occidental, hacia otros terrenos: al terreno de la *magia naturalis*, en el Renacimiento; al de la alegoría urbanística y escénica, durante el siglo XVII (edad de la Razón y era del barroco); al del arte y la estética (o a lo que desde mediados del siglo XVIII se entiende por ambos conceptos) en los tiempos de la Ilustración y del Romanticismo, primero, y del «movimiento moderno», a todo lo largo del siglo XX. En mi libro *La edad del espíritu* desarrollo estos escuetos enunciados en toda la tercera parte del texto.

No se destruye el simbolismo en el cual lo sagrado se hace manifiesto. Subsiste el acontecimiento simbólico, pero en forma de ocultación. O para decirlo en términos freudianos, se mantiene en el inconsciente de la cultura moderna. De ahí que ésta experimente el inexorable retomo de lo simbólico, sólo que desplazado del escenario específicamente *religioso* en el cual se mostró y manifestó lo sagrado anteriormente al surgimiento de la modernidad (antes, pues, del Renacimiento y de la Reforma). De hecho resurge lo simbólico, sólo que en el terreno de la magia natural renacentista, o en forma de alegorismo barroco, o en el dominio específico del arte y de la estética a partir de la Ilustración y del Romanticismo.

El escenario visible y manifiesto, el que acapara el imaginario social y cultural, se halla dominado por lo que desde Descartes, Galileo, etc., se concibe como Razón. Ésta sustituye a la revelación religiosa en su capacidad por dotar de sentido al escenario mundano. El cerco del aparecer, el *mundo*, halla su «verdad» en ese escenario *racional* que sustituye al escenario religioso tradicional (antiguo y medieval). Pero el inconsciente cultural de la modernidad se

halla impregnado del simbolismo del cual extraía la religión, hasta finales de la Edad Media (hasta el llamado «otoño de la Edad Media»), toda su fuerza creadora.

De ahí la exigencia, postulada al final de ese libro mío, de una conjugación armónica, o de una articulación sintética, entre razón y simbolismo, que daría lugar a lo que llamo en ese texto *la edad del espíritu*. En el supuesto de que concibo el espíritu como esa síntesis de simbolismo y racionalidad. Esa síntesis *espiritual* sería, en este sentido, el horizonte final, escatológico, al que se hallaría orientada la modernidad una vez trascendido el bache, o la cesura, que hoy consignamos como coyuntura «postmoderna».

¿Qué debe entenderse por Razón? ¿Qué es lo que entiendo por tal en mi libro *La edad del espíritu*? ¿Qué teoría construyo en dicho libro sobre lo que se denomina Razón en la tradición moderna occidental, desde Descartes y Galileo a Kant y de éste al idealismo alemán, hasta llegar a nuestro presente histórico?

Del mismo modo como concibo la edad de la modernidad, en términos negativos, como la era de la gran ocultación del simbolismo, añadido a esta precisión que la distingue de la Edad Antigua y de la Edad Media una apreciación positiva: es la época del mundo en la cual sobreviene *la revelación de la razón*. Y añadido que lo característico de la Razón consiste, en el ámbito de la modernidad, en la voluntad expresa de promover, desde ella misma, su propia revelación. Tal es la definición que doy de la razón *en la era del modernismo*. Subrayo esta acotación temporal, ya que es importante establecer esos límites históricos. Pues la razón sobrevuela dichos límites.

Cabe, en efecto, concebir una redefinición de la razón que rebase y trascienda el marco del modernismo. Sería una razón *que no promoviera desde ella misma su propia revelación*. Sería una razón que restableciera el primado fáctico de una revelación antecedente sobre la cual pudiera asentarse como reflexión, o autorreflexión, en relación a dicho *factum*.

La pretensión de la razón *moderna*, a partir de Descartes, consiste en promover, desde su propia *instauratio magna*, una revelación inmanente, producida en ella misma, a través de la cual queda establecida. La razón moderna, como la araña con su tela, pretende generar una inferencia interna de los datos con los cuales se edifica y construye.

Y esto es válido tanto en la autorreflexión sobre la razón promovida desde criterios «racionalistas», así en el caso de Descartes, como en la que promueven los empiristas desde Locke hasta Berkeley y Hume. Ambos, racionalistas y empiristas, efectúan el experimento de vaciar a la razón de cualquier instancia externa; o la conciben como una *tabula rasa*, al modo empirista, o como una instancia puesta a prueba por las sombras de la razón (la locura, por ejemplo), así en Descartes.

De Descartes a Hegel la razón, en su autorreflexión (que a partir del criticismo kantiano asume forma plenamente autoconsciente), tiende a producir desde ella misma su propia revelación. Para Descartes esa revelación se patentiza como una evidencia que despeja definitivamente la duda y que confiere a la razón una pauta luminosa de verdad. Lo mismo en Locke y los empiristas. Que en un caso las *ideas* con marca de evidencia sean innatas o en el otro sean adventicias; que en un caso sean ideas máximas, como el sujeto pensante, el espacio extenso o Dios, y en el otro ideas atómicas mínimas, o *sense data*, eso no impide que se perciba en ambos la misma operación consistente en promover una *autorrevelación* sobre la cual se produce la autorreflexión que constituye el edificio mismo de la Razón.

La filosofía de Hegel constituye la más lúcida y cumplida demostración de esta orientación moderna de la reflexión que trae consigo un determinado concepto de razón. Hegel pretende como Descartes que la Razón alcance en ella misma la revelación de los datos o contenidos sobre los cuales puede fundar su reflexión.

Pero a diferencia de Descartes no se limita a generar una prueba *externa* a modo de *prolegomenon* de esa revelación.

Promueve un experimento en el curso del cual la razón, aventurada en la búsqueda de su propio contenido, va constituyendo, a través de tropiezos y reveses, o en su misma capacidad de errar y de rectificar, el *itinerarium mentis* que le conduce a la definitiva revelación (a la que Hegel llama *saber absoluto*).

Tal revelación se concibe, en Hegel, como producida por la propia Razón, sólo que de un modo inconsciente. Y la razón misma alcanza la conciencia y el saber de sí cuando se eleva a la condición de Espíritu, que es el sujeto absoluto capaz de conceder a la razón el contenido de su revelación. Tal contenido es el concepto absoluto. Ese contenido, que es idéntico a su propia forma, constituye de hecho el agente productor de todo lo existente, o de lo real (que se concibe así como verdaderamente racional).

Si la producción inconsciente de ese Espíritu, y su elevación a la Conciencia, es relatada o narrada en la *Fenomenología del espíritu*, la autoproducción consciente, desde el saber absoluto, del contenido del espíritu racional, constituye la materia expuesta en la *Lógica*. Ésta tiene la pretensión de inaugurarse desde un comienzo absoluto carente de presupuesto alguno.

Antes de Descartes la razón, en sus distintas formas de manifestarse históricamente, constituía siempre una *autorreflexión* de la propia revelación religiosa, o de la revelación *simbólica* de lo sagrado. Esa revelación se adelantaba siempre a la reflexión que, *a posteriori*, podía configurar la razón. En el supuesto de que ésta debía concebirse de modo no unívoco. En cada ámbito cultural la razón asumía una forma específica peculiar. En mi libro *La edad del espíritu* mostré esas diversas formas de producirse lo racional a partir de diferentes revelaciones religiosas (o manifestaciones simbólicas de lo sagrado).

En la India se produjo esa autorreflexión a partir de la primigenia revelación codificada en los Vedas, especialmente en la colección de himnos védicos que constituye el *Rig Veda* en su parte himnica. La autorreflexión sobreviene en

los comentarios a los Vedas, especialmente en los antiguos *Upanishads*, en los cuales se alcanza una comprensión exe-gética de las distintas figuras de los dioses al remontar desde ellas hacia una Unidad Trascendental que les da significación y sentido. En esa Unidad se advierte la Identidad absoluta de tres entidades que constituyen el núcleo de meditación de los *Upanishads*: la identidad entre *brahma*, *atman* y *purusa*.

Lo mismo sucede en Grecia: me refiero a la remisión hacia un núcleo unitario primigenio que confiere «razón» a la teofanía invocada en los himnos (así en los *Himnos homéricos*) y relatada, en su conjunción dialéctica con héroes y mortales, en la epopeya homérica (en la *Ilíada* especialmente, aunque también en la *Odisea*). Tal remisión sobreviene, a través de la sabiduría *filosófica*, a partir de la reflexión de los llamados sabios «presocráticos». Éstos reconducen la pluralidad polimorfa de las teofanías (de las que Tales de Mileto cobra conciencia al decidir que «todo está lleno de dioses») hacia un núcleo generativo unitario, o *physis*, del que se intenta determinar su principio, su *arjé* (que es, para unos, el agua; para otros el aire; o el fuego; o un principio indeterminado, *apeiron*; o la conjunción numérica de lo par y de lo impar).

También puede perseguirse en otras culturas, en el mundo hebreo o en el mundo iraní, ese pasaje de la revelación religiosa primigenia a un conato de autorreflexión racional. En las culturas antiguas esa secuencia canónica formada por la revelación y la reflexión, donde ésta construye un concepto de razón sobre la base o el fundamento (para decirlo en términos de Schelling) de una previa revelación, constituye la regla general.¹

1. En *La edad del espíritu* diferencio dos formas genéricas de autorreflexión de una primigenia revelación religiosa: la reflexión que llamo «filosófica» (característica de la India y de Grecia) y la que denomino «sofiológica» (propia del mundo profético del Irán zarathustriano y del mundo judío).

No es posible ni pensable una forma de reflexión sapiencial (filosófica, profética, etc.) que no *presuponga* una revelación antecedente que se le adelanta, que constituye, en relación a la razón, un *a priori*. Ésta, de hecho, es siempre, como recuerda el viejo Schelling, *a posteriori*. La referencia a Schelling es importante. Él es quien constituye, en el umbral o el estribo del modelo *moderno* de razón, el que halla en Hegel su perfecta culminación, el iniciador de una ruta reflexiva que cuestiona la posibilidad misma de producir, de forma inmanente, una revelación en y desde la propia razón.

Lo propio de la conciencia postmoderna consiste en la aceptación de que la razón no puede autofundarse sino que requiere, para su propia constitución, una trama lingüística y narrativa en la cual se halla entretejida. De hecho el postmodernismo considera que la razón se desparrama en los contextos de relato y narración que la constituyen; o en un contexto en sentido literal: el marco genérico en el cual se producen diferentes formas de textualidad; todas estas formas quedan en cierto modo amalgamadas en la misma condición genérica textual y narrativa, independientemente de su «género» específico (filosófico, científico, novelístico).

De hecho el postmodernismo restablece el primado lingüístico y narrativo como la materia que todo proyecto reflexivo, sapiencial o filosófico, presupone. Toda razón, a partir del postmodernismo, asume la condición, enunciada por vez primera por Schelling, de ser siempre supernumeraria en relación a una antecedente *revelación* que tiene su exégesis en forma mítica (poética, narrativa, himnica).

Esta concepción schellingeana asume su radicalidad a partir del llamado *linguistic turn*: se supone que la base o el fundamento presupuesto a la razón lo constituye el marco lingüístico. El *lógos*, término griego para razón y lenguaje, recobra esa ecuación o identidad griega originaria: es lo mismo decir razón que decir lenguaje. La razón es razón sólo y en tanto posee al lenguaje como su base y fundamento presupuesto. Y es en el marco del lenguaje donde se establece la

revelación sobre la cual funda la razón su peculiar movimiento de autorreflexión.

De hecho el postmodernismo se limita a extraer todas las consecuencias de estos presupuestos lingüísticos y hermenéuticos. Frente a las concepciones modernas de la razón, que en términos teoréticos pretenden avalar las filosofías neopositivista y analítica, y que en términos prácticos quiere revalidar la razón dialéctica del marxismo (por ejemplo la Escuela de Frankfurt, incluido Habermas), el postmodernismo lleva hasta la última consecuencia la disolución de un concepto de razón que pretende fundarse en su propia productividad. Ésta no es una productividad meramente social, como en el marxismo; ni relativa a los *sense data* que la razón teorética, lógico-lingüística, encuentra, como sucede en el positivismo lógico y en la filosofía analítica.

La razón sólo puede comprenderse, después de la modernidad, como una forma *a posteriori* de reflexión que se infiere de la propia productividad lingüística, narrativa y textual. Es únicamente una reflexión en forma de glosa inmanente a los distintos relatos, o una autorreflexión del lenguaje sobre sí, sobre sus propios marcos limitativos, de naturaleza lingüística: sobre lo que el segundo Wittgenstein denomina sus «juegos lingüísticos».

Pero en el subsuelo o en el fundamento de ese entretejido textual o narrativo se apercibe una raíz de naturaleza *cultural* que remite a un marco *religioso*: aquel que determina el orden de lenguaje y de cultura en el que el lenguaje y la escritura se afincan. Al final del episodio postmoderno sobreviene ese reconocimiento de las raíces religiosas que subyacen, a modo de revelaciones simbólicas inconscientes, los diferentes marcos culturales, con sus formas propias de lenguaje, narración y escritura.

Sobre ello he llamado la atención al comienzo de este texto. En este sentido puede afirmarse que el sincretismo postmoderno sirvió para disolver la razón en sus fundamentos lingüísticos o textuales. Pero no fue todavía diligente ni

profundo en relación al reconocimiento de la raíz religiosa y cultural de la cultura narrativa y textual.

En este sentido se movió todavía bajo la restricción limitativa de un concepto excesivamente académico de lo que constituye la cultura. El marco universitario en el cual surgió y se expandió motivó inconscientemente esa excesiva limitación de sus reflexiones a un concepto convencional de cultura: el que ha sido más o menos entronizado por generaciones de criticismo literario y cultural.

Esto es lo que distancia mi posición respecto a ese episodio postmoderno. Yo parto de la premisa de que importa afirmar, frente al énfasis postmoderno en favor de la narración y de la textualidad, una previa y presupuesta revelación religiosa, que es la que en todo caso confiere fundamento y validez al propio proyecto postmoderno. Intento, en este sentido, salir del marco asfixiante de las tradiciones universitarias académicas, en las que se mantiene el postmodernismo, tratando en cambio de captar los movimientos históricos reales que se hallan presentes en este fin de milenio. Y allí descubro lo que en las tradiciones académicas tiende a ocultarse por cuanto constituye, acaso, algo que no es del todo «políticamente correcto»; pero que es, sin duda, el gran *novum* de estos tiempos: el resurgir de las grandes religiones históricas.

En este sentido intento reconducir los indudables logros postmodernos a un marco de diálogo con aquellos fundamentos religiosos, *culturales*, que se hallan en la raíz de toda disolución del vetusto concepto de Razón en sus marcos lingüísticos y textuales. La verdadera «pragmática» que se postula en las teorías hermenéuticas y lingüísticas, o gramatológicas, nos conduce a esas raíces religiosas, y a las prácticas de creencia y culto en que se inscriben.

Y en este punto se funda el necesario diálogo con el filósofo que mejor supo comprender esos presupuestos religiosos, o de *revelación religiosa*: el filósofo idealista Schelling (que se autodenominó, con razón, «ideal-realista»). Este filósofo supo criticar radicalmente la pretensión idealista he-

geliana de constituir la razón como un proceso de autofundamentación y autoproducción. Asimismo inició la crítica de la razón idealista desde una base *real* que la generación siguiente, los jóvenes hegelianos de izquierda, Kierkegaard, Nietzsche, etc., concibieron como base social, o como base mitológica o religiosa. Pero en Schelling esa *base real* conduce, de forma inequívoca, a un diálogo en profundidad con la mitología general de todos los pueblos y con las distintas y escalonadas formas de *revelación* de lo sagrado.

He intentado, en los últimos tiempos, desarrollar ese necesario diálogo con la filosofía última de Schelling: la que a mi modo de ver anticipa el episodio postmoderno y lo trasciende en un necesario encuentro con la *revelación* religiosa; la que hace imperiosa la necesidad, en la coyuntura filosófica actual, de *pensar la religión*.

Pues el tema religioso ha constituido el gran tema olvidado y censurado por toda la tradición moderna y postmoderna; en general por la tradición *ilustrada*. En este punto el postmodernismo ha demostrado su carácter epigonal. Ha cuestionado muchos de los núcleos ideológicos del modernismo; pero no ha sido capaz de llevar la crítica a la raíz misma en la que el modernismo se constituye como un retoño del gran tronco ilustrado.

De hecho deben distinguirse diferentes ilustraciones: la alemana, la francesa; la que representa Diderot o Voltaire. Pero lo que suele llamarse *tradición ilustrada* constituye un movimiento filosófico e ideológico que combate contra una *sombra* que esa tradición establece: lo que denomina *superstición*, con todas sus secuelas de fanatismo e intolerancia. A río revuelto una cierta ilustración, que tendría en Voltaire su representación más insigne, considera toda *religión revelada* como forma supersticiosa.

Hoy se impone reconsiderar la naturaleza y condición de la religión. Es preciso *pensar* la religión, so riesgo de que la religión «nos piense» en su peculiar modo extremo (según los dictados de todos los integristas hoy redivivos). La religión no se reduce a fenómenos como el integrismo. Es preci-

so «salvar» el fenómeno que constituye la religión: la natural, o connatural, orientación del hombre hacia lo sagrado; su re-ligación congénita y estructural. Es preciso «salvar» ese fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico.

Tanto el modernismo como el postmodernismo han sido ciegos en relación a la relevancia de ese «hecho religioso» que no permite simplificaciones como las que son canónicas en toda la tradición ilustrada y moderna. En dicha tradición la religión ha sido reducida a aspectos parciales de su compleja existencia: a su carácter *social* (como ideología y falsa conciencia, así en la tradición marxista); a su naturaleza *psíquica* (como expresión *ilusoria* de las miserias psíquicas del hombre, expresadas en el gran surtido de sus enfermedades mentales, así en la tradición freudiana).

De un interés preferente por las cuestiones sociales, como sucedía en el marxismo, se ha pasado a una atención unilateral en las cuestiones lingüísticas y textuales, como si la filosofía fuera por excelencia filosofía del lenguaje o gramatología. Así ha sucedido a partir del «giro lingüístico» de la filosofía de Wittgenstein y del positivismo lógico, y posteriormente a través del estructuralismo y del postestructuralismo.

Pero con todo ello la filosofía ha olvidado y obviado un sustrato irrenunciable para acceder a la razón, a la reflexión, o a las distintas formas de pensamiento. Me refiero a las distintas *revelaciones* religiosas, las que instituyen un determinado fundamento, o una *base* (en el sentido que Schelling da a estos términos, «base» y «fundamento», en sus célebres *Investigaciones sobre la libertad humana*) a las diferentes áreas culturales, y a los proyectos de reflexión (profética, sapiencial, filosófica) que les son propias.

La novedad del enfoque metodológico de *La edad del espíritu* radica en ello. He intentado siempre prestar atención al marco lingüístico y textual que constituye el lugar y la situación *hermenéutica* en la cual afina la reflexión filosófica moderna. He asumido la condición de *ser en el mundo* como la relativa a una determinada situación hermenéu-

tica en la cual el lenguaje y la textualidad preexistente a la reflexión es decisiva. En ello he visto la gran innovación que introducen en el Novecientos filósofos como Heidegger o Wittgenstein.

Ya no es posible filosofar *ab ovo*, como se pretendió desde Descartes a Hegel: filosofar sin presupuesto alguno. O fundamentar desde el propio movimiento de la razón sus propias presuposiciones: *poner* éstas a través del movimiento lógico *esenciante*, como pretende Hegel en su *Lógica Mayor*. La filosofía se halla enraizada en un contexto espeso de naturaleza lingüística y textual, pero también, como supo comprender Michael Foucault, en un contexto de naturaleza institucional (a partir de las formas que se da el poder para su propia escenificación).

Pero en estas reflexiones modernas y postmodernas siempre ha permanecido obviado, silenciado y olvidado el tema religioso. Y ahora parece sorprendernos a todos que en la cumbre misma del proceso de cuestionamiento y crisis de la modernidad sobrevenga el «retorno de lo reprimido» en sus formas más obscenas y procaces, a la manera integrista y fundamentalista (tal como reseñé en mi libro *Lógica del límite*).