

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XIV
Enero-Junio 1998
Número 25

SUMARIO

ESTUDIOS

Miguel Álvarez Barredo

*Convergencias redaccionales sobre la conquista de la tierra
prometida en Jue 1,1-2,5.....* 1-42

Francisco Chavero Blanco

*El catálogo de las obras de san Buenaventura.
Estado actual de la cuestión* 43-100

José Antonio Merino Abad

Cristología escotista y creación 101-116

Francisco Martínez Fresneda

El pensamiento franciscano en la Cultura y en la Universidad. 117-142

Alfonso Ortega Carmona

La Iglesia en la construcción de Europa..... 243-155

Isaac Vázquez Janeiro

La Murcia Franciscana en las Letras Hispánicas..... 157-176

I. Guzmán Manzano

A propósito de Jenófanes. Reflexiones marginales 177-205

NOTAS Y COMENTARIOS

P. Ruiz Verdú

Encarnación redentora. XXXIII Simposio de Teología Trinitaria..... 207-211

BIBLIOGRAFÍA 213-265

LIBROS RECIBIDOS 267-270

A PROPÓSITO DE JENÓFANES. REFLEXIONES MARGINALES

I. GUZMÁN MANZANO

Introducción

Indiquemos inmediatamente algunos principios que guiarán nuestras reflexiones.

En un momento determinado el gran Platón, en su diálogo *El Gorgias*, profiere la siguiente sentencia: “Aun cuando se ha expresado y dicho ya muchas veces, no perjudicará volver a decirlo otra vez”. Con ello instituyó Platón el método de la repetición como medio para aproximarse cada vez más al tema de que se trata. Es la repetición el medio de aproximación y el medio de precisar el problema para comprender lo que ha de ser entendido en lo repetido. No se trata, por supuesto, de una mera repetición mecánica del problema; por el contrario, se trata de una meditativa y morosa repetición del asunto en cuestión, en la que el problema va presentando y poniendo al descubierto sus múltiples armónicos constitutivos y que le pertenecen. La repetición es el modo de hacernos cargo en profundidad del asunto. Lo que no es poco. La meditación morosa y repetitiva, pues. Este será uno de los principios que nos guiarán en nuestro tema.

Kant, por su parte, en una ilustrativa reflexión sobre la diferencia entre la facultad real de desear que pone con el deseo su objeto o le causa y la facultad desiderativa como mero anhelo (*blosse Wunsch*) que pone idealmente un objeto no real, realizable o no, sugiere una dialéctica interna a éste, al mero anhelo, de sumo interés¹. Por algo será, nos viene a decir Kant.

¹ Cf. nota del párrafo tercero de la *Introducción* de la *URTEILSKRAFT*. La misma idea se encuentra en los *Prolegomena*, párrafo 60.

Porque, a pesar que sabemos por experiencia que es imposible su cumplimiento y realización, estos anhelos vacíos permanecen en el hombre como un anhelo que cae, sin duda, en el vacío, pero que son como anticipaciones y consecuencias de una *wohltätigen Anordnung*, de una *bienhechora organización* de nuestra naturaleza, y pertenecen, en cuanto tales, a nuestra “disposición natural” que inscribe, sin duda, alguna finalidad.

El tema fundamental que vamos a reflexionar, repitiendo, es el de un anhelo que se cierne sobre Dios. Un Dios que no es disponible ni podemos causar en el dominio del dinamismo del saber o *Wissbegierd*, como tampoco en el dominio del dinamismo del obrar o del desear o *Beghrungsvermögen*.

Nosotros vamos a repetir el tema guiados no por Kant ni por Platón, sino que lo vamos a repetir con Jenófanes: un filósofo griego de la primera hornada, el primero, por otra parte, que se ocupó de algo así como de un Dios².

Como indicábamos, no es que le vayamos a repetir miméticamente o exponiendo su pensamiento sobre el particular. Más bien, tratamos de repetirlo en el sentido platónico en vistas de captar su intención fundamental en sus marginales, esto es, de lo no dicho, pero aludido de esta o aquella manera, incluso cuando la alusión nos surja a nosotros con independencia del hombre de Colofón. Comencemos, pues.

1. Visión general del pensamiento de Jenófanes

Jenófanes no parece ser un autor importante en la historia de la filosofía presocrática, y su figura queda oscurecida por los grandes de entonces, tales como Anaximandro, Heráclito, Pitágoras o Parménides. El gran Aristóteles³ le despacha afirmando que fue el primero en postular la unidad del

² Para conocer los textos y testimonios sobre los Presocráticos en general y sobre Jenófanes en particular es clásica, como se sabe, la obra pionera de H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Revisión e índices de W. Kranz. Berlin 1952⁶. *Doxographi graeci*, Berlín 1879. Ver también, M. UNTERSTEINER, *Senofane. Testimonianze e frammenti*. Firenze 1967. Texto griego/italiano. Demos también la versión española de los textos principales publicados por C. FERNÁNDEZ en *Los Filósofos Antiguos*. Madrid 1974. Aquí se encontrará también a los historiadores modernos que, dentro de la historia general de la filosofía presocrática, tratan de Jenófanes.- Como literatura especial citemos: J. LORITE MENA, *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*. Universidad de los Andes, Bogotá 1986, con amplia bibliografía; D. BABUT, “Sur la théologie de Xénophane”, *Rev Phil*, 14 (1974) 401ss; STELIO ZEPI, “Senofane, un metafisico ‘forte’ o un metafisico ‘debole’?”, *Archivio di Filosofia*, 1995, 163ss.

³ *Metaphysica*, I 5, 986b 18-27.

todo, pero que no aclaró nada, pues no trató de qué tipo de Uno se trataba. Pero el Estagirita sugiere algo importante y que aquí no valora, a saber: con sus ojos puestos en el universo, nos dice, dijo que el Uno es Dios. Y le calificó juntamente con Meliso, como de un poco rústico.

Y, sin embargo, Jenófanos no deja de tener su importancia, pues marca un hito. Marca un hito, como veremos, justamente en decirnos que lo Uno es Dios. Pero es interesante y hasta nos es simpático este hombre de Colofón si no fuera porque vivió longevo, casi llegó a cumplir cien años y, como rapsoda de sus propios versos, recorrió ciudades propagando su propia doctrina. Vivió desde el año de 570 al 475 más o menos.

Al contrario de los Milesios que usaron la prosa para exponer su pensamiento, Jenófanos volvió al verso como medio expresivo de su pensamiento. Escribió epopeyas, perdidas por lo demás, sobre la fundación de Colofón y sobre su ida a Elea, que le acreditan como el primero que narró la historia como epopeya, esto es, la epopeya histórica. Los fragmentos que de él conservamos están escritos con la versificación propia de la epopeya, de las elegías y epigramas, según le venga. Esto es, en hexámetros seguidos de pentámetros o en hexámetros sin mezclas. Utilizó también el yámbico. Parece que escribiera también algunos *Silloi*, poesías cortas de contenidos despreciativos, si es que no formaba todo un conjunto perteneciente a un tratado *Sobre la Naturaleza*. Sus elegías no tienen un contenido semejante al que ahora damos a éstas, sino que son narraciones en parte autobiográficas y, en parte, con un contenido moral y edificante.

Su elección y vuelta al verso no se hizo sin intencionalidad. Parece que eligió este medio expresivo para, en el mismo medio, dar batalla a las clásicas mitologías de los dioses de Homero y Hesíodo que él tan crudamente descalificara.

El talante general del pensamiento de Jenófanos es el del filósofo jonio. Junto a sus coetáneos o inmeditamente antecesores, forman los jonios un grupo de hombres que pusieron en marcha en el Occidente el puro pensar como medio de resolver los problemas vitales, así como los problemas que plantea el universo que se mueve. El *dar razón* y buscar explicaciones immanentes a los fenómenos mismos sin tener que recurrir a fuerzas o causas ajenas y disparatadas con respecto al fenómeno mismo. Pero veamos más en concreto.

En un momento determinado, Hesíodo intenta desmarcarse de Homero en su diálogo con las musas que se le aparecen en el monte Helicón. Estas le dicen: “¡Pastores de los campos, vergonzosamente inútiles! Sabemos decir muchas mentiras que parecen talmente ser verdad; pero también sabemos, cuando queremos, decir la verdad”. Decir la verdad, por consiguiente, es lo pretendido por las musas. Lo que pasa es que cuando el poeta les pide

que le digan qué fue lo primero lo hace con las siguientes palabras: “Vosotros, musas, que habitáis en la casa del Olimpo desde el principio (arjhé), dadme noticia de la generación de los dioses eternos y decidme: ¿cuál fue lo primero que de ellos existió ?...”. Y, a continuación, las musas le revelan que *lo primero* fue el caos, etc.

Como se ve, hay en Hesíodo una voluntad de saber la verdad contra la mentira refinada de Homero; pero una verdad que, en última instancia, se fundamenta en el decir de las musas. Y la verdad para los que comenzaron a pensar en el sentido de dar razón de las cosas no es obra de las musas o de otros reveladores más o menos sobrenaturales; por el contrario, la verdad es patentización de lo que es al entendimiento humano sin recurso a momentos extraños tanto con respecto al entendimiento como con respecto a la realidad mundanal. Este paso del abandono de musas y entes extraños para saber la razón como medio veritativo único de lo real constituye el acto filosófico fundamental; paso que hicieron los Milesios los primeros.

Las cosas, este mundo, tienen en sí las razones objetivas que las justifican en su ser y en su aparecer o realizarse, ya que son procesos naturales, y estas razones objetivas se patentizan a la razón humana. Experiencia, pues, y búsqueda de las condiciones de posibilidad que justifiquen inmanentemente el proceso natural mismo y nos den a conocer la verdad inherente al mundo.

Cuando leemos a los Jonios, no son sus afirmaciones peregrinas lo importante, ya que hoy nos parecen desfasadas e infantiles por tontas y estúpidas; lo verdaderamente importante y decisivo es el camino nuevo que abrieron en la comprensión y explicación de la realidad mundana, esto es, el camino del dar razón de los procesos del mundo sin apelar a causas extrañas. El camino, pues, es lo importante. El camino del dar razón.

Jenófanes, pues, se mete por la vía de la razón a conocer y explicar la naturaleza y sus fenómenos. En este campo asume los resultados alcanzados por sus inmediatos antecesores, salvo algunas pequeñas variantes. Entre éstas está la de haber expulsado la deidad del arco iris y haberle interpretado racionalmente como fenómeno meramente natural. Se muestra también muy original y actual en la justificación de la evolución de las cosas a partir de la mezcla originaria de agua y tierra, doctrina ya profesada por Anaximandro. Lo original de Jenófanes está en la manera de justificar esta evolución: los fósiles y las huellas encontrados en la tierra adentro y en los montes son indicios y testimonios de que, otrora, estos estuvieron cubiertos por el “agua-barro” que, al secarse, dejaron allí su impronta (Frag. 33). Los fósiles, pues, como argumento justificativo de la evolución. O, si se prefiere, la hipótesis de la evolución, teóricamente supuesta, encuentra en la experiencia su confirmación. Modo de argumentar muy actual por lo demás.

De este modo, nos dice Jenófanes, “todo proviene de la tierra y todo va a terminar en la tierra” (Frag. 27). Y en otro fragmento nos dice que “tierra y agua es todo lo que nace o crece” (Frag. 29). Y de los hombres dice que “todos nosotros procedemos de la tierra y del agua” (Frag. 33). Tenemos así recogidas en estos fragmentos las dos afirmaciones fundamentales del pensar griego arcaico sobre la realidad de este mundo y, quizás, del todo de la realidad: primera, hay un algo, de índole material, de lo cual todo procede y, segunda, lo que procede está sujeto a nacimiento y crecimiento. Las variaciones de interpretación de esos dos asertos serán múltiples y diferenciadas. Veremos después el sentido que estos dos asertos cobran en nuestro autor.

Antes, indicamos un aspecto esencial del pensamiento de Jenófanes y que le es propio: el sentido crítico en la interpretación de nuestro instrumental cognoscitivo de la realidad. Por primera vez con Jenófanes tenemos en Grecia una actitud crítica en la interpretación de nuestros conocimientos. Esta introducción del sentido crítico en la interpretación del instrumental cognoscitivo nuestro no es debido a la introducción de un principio crítico, sino que se encuentra expresado en forma de afirmaciones de un cierto escepticismo. Tratemos de explicarnos.

Como reflexionaremos después, Jenófanes ha hecho una crítica abierta al teologismo mitológico. Su conclusión es: Homero y Hesíodo, así como el pueblo que cree en los dioses demasiado humanos, se equivocan, sin duda. Contra ellos, Jenófanes propone, en primer lugar, una comprensión de la Naturaleza con vista a justificar una realidad especial, la de su Dios. Pero al llegar a este término, afirma: “Ningún hombre conoció ni nunca conocerá la verdad sobre los dioses y sobre cuantas cosas yo digo; pues, aun cuando por azar resultara que dice la verdad completa, no lo sabría sin embargo. Sobre todas las cosas, no hay más que opinión (dókos)” (Frag. 34). Este último texto admite también la traducción libre: “Sobre todos los hombres, esto es, los hombres no tienen más que opinión”.

No se trata aquí solamente de decirnos que hay un grupo de gentes, el pueblo rudo, que no llega a conocer la verdad, como en Heráclito. Se trata de una afirmación que implica a todos los hombres por igual, también al propio Jenófanes. Nuestros conocimientos nos llevan, sin duda, a las cosas y son conformes a ellas (dókos), pero nunca serán adecuados a ellas. Dicho con otras palabras, conocemos las cosas en verdad, pero nunca las conoceremos como ellas son en sí. He interpretado el polisémico término griego de *dókos*, opinión, como un conocimiento *conforme*, mas no adecuado, de los cosas.

Esta interpretación que damos al pensamiento de Jenófanes parece estar confirmada por lo que se nos dice en este otro fragmento:

“Esto debe ser considerado como la recta expresión apropiada (*eoikóta*) y conforme a las cosas” (Frag. 35). Este término de *eoikóta* nos permite pensar que el conocimiento nos familiariza con las cosas con las que, si bien no podamos construir un castillo majestuoso, podemos edificar, esto no obstante, una casa a la medida del hombre. Nuestros conocimientos sobre lo real son, a la postre, un conocimiento a la medida del hombre. Por contraposición, podemos afirmar que nuestro modo de conocer no es como el conocimiento de Dios, quien, por hipótesis y asunción, conoce las cosas como ellas son.

Con estas delimitaciones del carácter imperfecto de nuestros conocimientos no pretende Jenófanes inducir un escepticismo; pretende simplemente acotar el alcance imperfecto de nuestros conocimientos. Una imperfección que, en teoría, podríamos corregir y subsanar en la línea de un encuentro debido a una investigación que se potrea en el tiempo. Jenófanes tiene una conciencia aguda de este crecimiento de nuestro aproximarnos a la verdad a través de la investigación sucesiva realizada en el tiempo. Así escribe: “Ciertamente los dioses no revelaron todas las cosas desde un principio a los hombres, sino que, mediante la investigación, llegan éstos con el tiempo a descubrir cosas mejores” (Frag. 18).

2. Su pensamiento religioso

Jenófanes ocupa un puesto especial en la historia del pensamiento filosófico, pues fue el primero que, siendo hombre religioso, ejerció una crítica demoledora de la religiosidad popular de la tradición griega, concretamente una crítica a la manera de concebir los dioses la mitología griega tradicional.

Ya hemos indicado que tanto la elección del medio expresivo, el verso, como su filosofía natural, autónoma, parece indicar una finalidad que les sobrepasa en la dirección de una purificada comprensión de lo Divino. De todos modos, ahí están sus afirmaciones claras y tajantes.

Una primera serie se cierne sobre la manera vulgar de concebir lo Divino, siendo de ello responsables los dos grandes pedagogos del alma griega, Homero y Hesíodo. De este modo, el primer ataque va dirigido contra estos dos. Escribe: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres: roban, cometen adulterios y se engañan mutuamente” (Frag. 11).

Se ve que tener por indigno de los hombres el robar, cometer adulterios y mentir no es algo que haya aparecido con el cristianismo, como muchos afirman, sino que era así ya también entre los griegos. Si estas cosas son

indignas de los hombres, mucho más lo serán como acciones de los dioses. En la famosa *elegía* en la que se canta una fiesta en honor del Dios del altar, Jenófanes aconsejará escuchar no a aquellos que cantan las luchas entre los dioses -ficciones de nuestros mayores, dice-, sino a los hombres que se expresan con puras palabras y cuentan relatos piadosos de los dioses.

La crítica destructiva de la doctrina sobre los dioses de los padres de la cultura griega ahora se generaliza a todos los hombres en el siguiente texto: “Mas los mortales se imaginan y se familiarizan (cf. la raíz común de *dokeo* y *eoikótos*) con dioses que han nacido y que tienen vestidos, voz y figura humana como los hombres” (Frag. 14).

Se critica en este texto y se rechaza que los dioses tengan vestido, voz o figura *humanas*. Pero, se rechaza sobre todo que estén sujetos al *nacimiento* (*ghinnesthai*). “Engendrar y crecer”, en efecto, definen la Naturaleza; y los dioses no están sujetos a este proceso. Es un ataque directo a la Teogonía de Hesíodo, como se ve.

Y puesto que se hace una imagen demasiado familiar, esto es, demasiado humana de los dioses resulta que: “Los Etopes dicen que sus dioses son chatos y negros y los Tracios que tienen los ojos azules y pelo rojo” (Frag. 16).

Pero, “si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos, y los bueyes semejantes a las de los bueyes y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo” (Frag. 15).

En estos textos, los más citados, por otra parte, por los críticos destructores de la religión, hay un claro rechazo, se dice de toda comprensión *antropomorfa* de Dios. Lo que, en parte, es verdad. Tratemos de ver cuál es esta parte de verdad para Jenófanes al menos.

Para comprender el antropomorfismo rechazado por Jenófanes hemos de releer estos textos citados a la luz de su elegía dedicada al banquete (cf. una traducción en *Antología de la literatura griega*, Madrid 1995, 158) y a la que hemos aludido ya.

En esta elegía hay en medio de la casa un altar dedicado ciertamente a un dios y, presumiblemente, el altar estaba coronado con la estatua del dios en cuestión. Ya entrada la fiesta comienzan los cantos, las libaciones y oraciones. Entre los cantores, se supone, hay algunos que se expresan en palabras indignas de los dioses. Pero los hay que son sensatos y celebran al dios con narraciones piadosas y palabras puras. Hombres sensatos que deberán ser capaces de obrar después, con justicia. En la elegía se aconseja a alabar aquellos cantores que no narran gigantomaquias y cosas extrañas de los dioses, sino que conservan el debido respeto a los dioses en medio de una embriaguez en la que no se ha perdido el buen sentido.

Al leer el texto de esta elegía uno se encuentra transportado a un ambiente diverso de aquel en que se escribieron los textos antes citados. Se trata de un ambiente vitalmente religioso. Jenófanes aparece como hombre religado a sus dioses de una manera experimental. Se mantiene, sin embargo, el contenido de lo que en los textos precedentes se ha criticado. De aquí, la llamada a narrar historias piadosas de los dioses, usar palabra pura, el consejo a alabar a aquellos cantores-poetas que, si bien embriagados, mantienen la lucidez suficiente para mantener el debido respeto a los dioses. Todo esto supone que había excesos de hombres insensatos y completamente embriagados que decían cosas extrañas e indignas de los dioses. Justamente, las cosas indignas señaladas en los textos anteriores: cuentan y cantan las luchas de los dioses, sus traiciones matrimoniales, su mentirse mutuamente, robar, etc. De alguna manera, el ambiente supuesto de esta elegía es el ambiente celebrativo de religiosidad seria y típica del hombre religioso sensato griego.

Un siglo después, ya con categoría casi definitoria, estipuló Platón por boca de Sócrates en el *Cratilo* que nosotros nada sabemos ni de la naturaleza de los dioses ni de los nombres con que se llaman a sí mismos; nombres que, sin dudar, son la exacta expresión de la verdad. Como contrapartida, nosotros sabemos de los dioses y de sus nombres lo que hombres prudentes y sabios nos han transmitido de ellos con tal de que los nombres y lo que de ellos se dice sean dignos y respetuosos para con ellos (cf. el *Cratilo* completado por el *Critias*). Pero volvamos a Jenófanes.

Como decía, hay en Jenófanes una crítica destructiva de un cierto antropomorfismo. Tratemos de determinarlo. En primer lugar, hay un rechazo de comprender e imaginar a los dioses como sujetos de lo demasiado humano de los hombres: robar, cometer adulterios, etc. Por lo mismo, hay también un rechazo de dotarles de propiedades típicas de los hombres y tal como se dan en éstos: un cuerpo, voz, etc. y, sobre todo, de la condición común que define a la Naturaleza: engendrar y crecer. También para Jenófanes *engendrar* (ghinnesthai) y *crecer* (fhyein) es lo propio de la naturaleza, también de la naturaleza humana, pues “todos hemos sido engendrados de la tierra y del agua”, dice (Frag. 33; cf. también el Frag. 21). Y, en última instancia, “todo procede (se engendra) de la tierra y todo va a parar a la tierra” (Frag. 21, B 27).

Teniendo en cuenta lo anterior, el hombre puede representar al dios o a los dioses en figuras estatuarias y dirigirles palabras con tal de que sean palabras dignas y que mantengan el debido respeto para con los dioses. Tenemos aquí una especie de asunción, un plano vivencial, de religión popular “purificada” y que se ofrece así al pueblo religioso. Una actitud no muy distante a la que asumiría el pastoralista cristiano de hoy con res-

pecto a esa realidad religiosa que llamaríamos cristianismo popular. Jenófanes no se desentiende de esta religiosidad popular en su modo concreto de vivir lo religioso, si bien precaviendo los abusos que le son inherentes.

Él mismo y personalmente, sin embargo, tiene una idea muy subida de Dios. En efecto, para él “existe un solo y único Dios, mayor que todos los dioses y que los hombres, no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento” (Frag. 23). Un solo y único Dios que “todo él ve, todo él piensa y todo él oye” (Frag. 24). Este Dios “siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse para nada, ni le es decente el cambiar de un lugar a otro, sino que, sin trabajo, mueve todas las cosas con el solo agitar de su mente” (Frag. 26).

Que exista un tal Dios, Uno y Único y mayor que los demás dioses, dotado de las características que él le asigna es algo que está ausente de las ideas que nos han transmitido los hombres prudentes y sabios, se consideren tales los verdaderos sabios y, menos aún, los educadores de la mentalidad griega, Homero o Hesíodo. Es verdad que hay en el politeísmo griego un *Zeus*, superior a los demás, el padre *Zeus*. Pero, incluso en Hesíodo, *Zeus* es un engendrado y posterior al surgimiento de la *Naturaleza*. Tampoco es un Dios que pueda ser recabado de la religiosidad popular, incluso en el modo purificado que Jenófanes pregona.

Se trata de una idea de Dios que procede de la especulación o consideración racional de la *Naturaleza*, de la que se le ha expulsado. Como diría Platón (quien no lo alcanzó, sin embargo) es un Dios conseguido sirviéndose del mejor de los talismanes, el talismán por excelencia, esto es, el de la *ciencia*.

Por los textos de Jenófanes que tenemos a nuestra disposición, no hay algo así como un intento de demostración de la existencia de un tal Dios. Parece haber llegado a él considerándole como realidad simplemente contrapuesta a la realidad de la *Naturaleza*: el nacer de la tierra y volver a la tierra. Aristóteles sí que hará un gran esfuerzo demostrativo de la existencia del Primer Motor, como se sabe. No es así en Jenófanes. Por otra parte y que sepamos, no hay ninguna llamada en los textos de Jenófanes que nos indique rezar y adorar en espíritu y en verdad a este Dios tan excelsamente concebido. Tampoco Aristóteles convocó a la oración delante de su Primer Motor. Lo que no deja de ser extremadamente curioso.

Por consiguiente, y resumiendo lo dicho hasta aquí. Hay en Jenófanes una crítica del antropomorfismo en que se nos ofrecen los dioses tradicionales dotados de caracteres humanos o demasiado humanos, una asunción del Dios del altar, a quien se riza y canta bajo ciertas cautelas, y un Dios que todo él es ver, pensar o intuir intelectivamente y oír, pero ante el cual no se puede rezar.

Un solo y único Dios que es todo ver, intuir intelectivamente y escuchar. Este es el sublime Dios de Jenófanes. ¿Cómo debemos precisar su naturaleza, su esencia, su concepto?

Aristóteles⁴ coloca a nuestro autor como el que afirma que hay un solo principio, entre la unidad material o racional de Meliso y de Parménides respectivamente; mas, añade el Estagirita, no resolvió nada. Sin embargo, inmediatamente después, en un esfuerzo por comprenderle, afirma que “con sus ojos puestos en el todo del universo, dice que lo Uno es Dios”. Lo que es tanto como decir, si no me equivoco en la interpretación de Aristóteles, que la estofa que está a la base de la Naturaleza no es de índole de la materialidad, como en Meliso, o de la racionalidad formal, como en Parménides, sino de índole de Dios, Uno y Único. En el fondo, un monismo, o panteísmo más o menos radical. Interpretado en este sentido, el Dios de Jenófanes no es diferente del “divino” *apeiron* de Anaximandro.

Interpretan también en este sentido panteísta al Dios de Jenófanes muchos otros, entre los cuales Guthrie escribe: “Mi conclusión es que para Jenófanes el cosmos era un cuerpo esférico, vivo, consciente y divino, la causa de sus propios movimientos internos y del cambio. Él se mantenía en la tradición jonia... Jenófanes insistió en que el mismo cosmos era la divinidad y, por ello, no tenía principio ni disolución, sino que era eterno”⁵.

Lo que pasa es que en Jenófanes nos las habemos con un *Theós* y no con un *Theion*, en primer lugar. Un *Theós*, que es pensado y definido como lo es Zeus o Apolo en la mitología clásica y falsa. Un *Theós*, además, que es contrapunto y, en cuanto tal, contrapuesto a la *Naturaleza* de la que fue expulsado. Un *Theós* que, si bien puede actuar sobre la naturaleza, no cambia nada la índole interna de ésta ni la inmuta. Y un *Theós*, en definitiva, que es de distinta naturaleza que la naturaleza natural y que, por consiguiente, no puede ser interpretado como un adjetivo calificativo o como *Theion*, por muy analógicamente que se interprete este “divino”.

En el pensamiento griego hay como una doble manera de concebir la relación fundamental que existe entre la *Naturaleza* y Dios. Una, la primera, en donde Dios no está concebido sino como predicado cualitativo o como *Theion*. Aquí lo “Divino” es inmanente a lo real de esta o aquella manera. Es una dirección que alcanza en Platón su plenitud. Y otra, la segunda, que admite una dualidad radical entre estas dos magnitudes. “Dios” es, de alguna manera, trascendente a la realidad del mundo. Esta línea va de Tales, para quien “las cosas están llenas de dioses”, pero conce-

⁴ *Ibid.*, I 5, 986b 18-19.

⁵ *Historia de la Filosofía griega*. I, Madrid 1984, 361.

bidos todavía según la mitología, pasa por Jenófanes y Anaxágoras, y llega a su plenitud con el Primer Motor de Aristóteles⁶.

Una dificultad especial nos asiste en la interpretación del Dios de Jenófanes, a saber: la determinación de la naturaleza o índole de este Dios. No solamente le falta el concepto fundamental de “creación”, que es defecto de toda la filosofía griega, sino también no conoce una depuración más puntual y exacta de ciertos conceptos tales como la *Nous*. En Anaxágoras ya Dios es sólo *Nous*. Y en Aristóteles aún más. Independientemente de su modo de actuar en el mundo, lo conseguido es que Dios es *Nous* como modo real perfecto. El Dios de Jenófanes es aún un “ver, intuir intelectual y oír” y, además, tiene un cierto “cuerpo” o figura (*Démas*), que son todavía predicados antropomorfos.

Son predicados antropomorfos, pero elevados a otro grado, ya que no son un ver, pensar, etc., semejantes a los de los hombres. Por primera vez en la historia tenemos un amago serio de Teología negativa, conjuntada con la positiva: afirmación y atribución de propiedades humanas superiores, tales como el ver, pensar o escuchar, negación del modo en el que se dan en los hombres, pero conservadas en un grado superior y cualificantes de la realidad (*Démas*) “Dios”. Lo único que aquí permanece es la *actividad pura* que, tomada diversificadamente de lo humano muy humano y negada, ahora se da en la unidad del Uno y Único Dios.

Lo interesante es que, junto a este Dios, Uno y Único, Jenófanes deja valer también una multitud de dioses, que están sujetos al ritmo de la *Naturaleza*, esto es, al nacer y cambiar.

Se cumple así con respecto al tema de Dios la doble afirmación jenofanésca. La primera es la concerniente a eso de que “los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres, sino que éstos, mediante la investigación, llegan con el tiempo a descubrir algo mejor” (Frag. 18). Esto no obstante, y es la segunda afirmación, “...ningún hombre conocerá nunca la verdad sobre los dioses”, esto es, ningún hombre los conocerá como ellos son.

3. Jenófanes da a pensar

Recordemos aquellas dos primeras citas con las que comenzábamos este

⁶ En Aristóteles se da la dualidad que hemos encontrado en Jenófanes, a saber: Un Primer Motor al que no adora y los “dioses” del pueblo griego que han de ser venerados como “conviene”. “Es según decencia y conviene exhibir culto a los dioses”. *Politica*, VII 9, 1329a 29-32. Es el argumento, muy griego, del *decet*.

trabajo. Una era de Platón, quien nos recomendaba hacernos otra vez la pregunta en vistas a una mejor captación. La otra era de Kant, y nos decía que aun las cosas más peregrinamente imaginadas implican algo importante en su horizonte.

Traigamos a la memoria esas recomendaciones y tratemos de objetivar el pensamiento de Jenófanes bajo esas recomendaciones. Porque Jenófanes en su enseñanza concreta y determinada no la cierra. Antes bien, pone al hombre en el camino de la investigación en vistas a descubrir con el tiempo algo mejor. ¿Algo mejor en torno a qué? Nosotros seleccionamos el tema y la cuestión de Dios. Porque Jenófanes es aquel filósofo que deja valer una cierta religiosidad en el sentido que él es también religioso, critica una y otra manera demasiado humana de religiosidad y acepta la existencia de un Dios, Uno y Único. Más allá de estas afirmaciones hay en Jenófanes una asunción no tematizada, pero que queda en él bien delineada.

En efecto, él afirma que existe un Dios que los Tracios le imaginan según sus propias características; lo propio hacen los Etíopes. Para unos y otros es una realidad muy distinta que para los animales. Por esto nos dice que “si el caballo...”. Y es que lo religioso tiene que ver, de hecho, sólo con los hombres. Obvio, se dirá. Pero las cosas obvias no suelen ser tan manifiestas o simples como creemos. De aquí que necesiten ser investigadas. Si el hombre se hubiera contentado con la evidencia de las cosas y no las hubiera investigado estaríamos todavía en la ingenuidad del hombre de la caverna. Los griegos nos ensañaron una claridad de las cosas que no es ingenua sino razonada.

Los Tracios, pues, tienen sus dioses imaginados y contruidos según sus propiedades raciales, y lo propio hicieron los Etíopes. Lo mismo se podría afirmar de otros pueblos. Las *Historias de las religiones* nos ponen sobre aviso de que no hay ni ha habido en ningún lugar pueblo alguno que no se haya sentido religioso o, por el contrario, haya vivido arreligiosamente. Estas mismas *historias* nos informan también de la diversidad extraordinaria de concreciones de lo religioso del hombre. El fenómeno religioso, pues.

1º *Sobre el fenómeno religioso*

En torno al fenómeno religioso nos podemos hacer multitud de preguntas. Cada una de ellas será investigar un aspecto determinado del mismo. A nosotros nos interesa el hecho concreto de que el fenómeno religioso es, por lo que sabemos, un hecho universal en la historia de la humanidad. Y,

aun cuando no lo fuera, sería igual: basta que haya habido y haya hombres que se hayan sentido afectados por algo así como por una divinidad. Acontece en esto un poco como con la moralidad, a saber: que, incluso en el caso de su continua conculcación, no “matar” es sin más ni más ley de la humanidad. Kant argumentó ya desde este punto de vista en favor de su imperativo categórico. Sin duda, tenía razón. Como que no es sino el apelo, sin saberlo, a la *ley lógica* de Clavius que nos dice: $(np \rightarrow p) \rightarrow p$, esto es, cuando la negación del enunciado de una proposición es condición de lo enunciado por ésta, podemos concluir y deducir que lo afirmado por ésta es verdadero. Dicho en términos menos abstractos y comprensibles: si yo dijera que “cuando no filosofar, implica y requiere que se ha de filosofar”, entonces, es necesario que hagamos filosofía. Y esto que se requiere filosofar, tanto para no filosofar como para filosofar. Dicho sea de paso y para entendernos, la *ley de Clavius*, es una ley lógica, pero no *empírico-causal*.

Pues bien, nosotros nos preguntamos sobre el hecho de que los hombres, algún hombre, se haya sentido religado a algún tipo de divinidad; el fenómeno religioso en cuanto anterior y con independencia de sus concretizaciones y determinaciones, que son muy variadas, fenomenaliza una conducta humana específica, distinta de toda otra fenomenalización.

Si quisiéramos abrir una vía de acceso al fenómeno religioso invocando la posición que ya sabemos de Jenófanes, la podríamos crear preguntándonos no si hay dioses falsos como en la mitología, ni tampoco si hay un Dios de características determinadas, sino preguntándonos simplemente qué hace Jenófanes cuando se pone a cantar, con palabras puras y dignas, al Dios del altar. Es ahí, en cuanto canta al Dios del altar en donde se realiza su actitud religiosa. Es ahí en donde él se constituye en hombre religioso. Habrá en ellos múltiples armónicos, sin duda. Pero todos ellos estarán enraizados, sostenidos y unificados en el fenómeno fundamental y primario de lo religioso. Apuntamos, pues, al fenómeno religioso en cuanto tal.

Jenófanes nos informa que los dioses no enseñaron todo desde un principio a los hombres; por el contrario, los dejó en libertad para que, investigando, encuentren algo mejor. Encontrar algo mejor en nuestro dominio investigando es para él, sin duda, llegar a su Dios. Una concepción tan subida de Dios es el fruto de una investigación. En un pensar evolutivo, todo parece que, según Jenófanes, la cosa va de una concepción falsa de los dioses a una concepción purificada y racionalizada de Dios. Un poco en esa línea se movió el pensamiento occidental antiguo. Baste citar y comentar a san Buenaventura. Éste, dentro de un ambiente intelectual de demostración de la existencia de Dios, se encuentra con la afirmación del insipiente que dijo: “no hay Dios”. Pues bien, san Buenaventura trata de aclarar quién es el insipiente que se atreve a proferir tales palabras. Y el Seráfico nos dice

que el insipiente es o el inmaduro, o el inculto y no avezado en cuestiones conceptuales o, en fin, el hombre de mala voluntad. Lo cual nos dice que aquel que es maduro, refinado intelectualmente y hombre de buena voluntad no puede aceptar el dicho del insipiente.

Es curiosa esta objetivación bonaventuriana. Porque hoy, la inmadurez, la ignorancia y la mala voluntad o insinceridad del corazón constituyen los tres cargos fundamentales que los incrédulos actuales achacan a los creyentes. Las tornas se han vuelto, pues. Encontrar lo mejor de Jenófanes, investigando, nos llevaría a la no creencia en Dios y, en consecuencia, a una irreligiosidad que es fenómeno primario y original. En efecto, a la edad religiosa y metafísica del hombre sucede y sustituye la edad de la razón científica.

En la mentalidad de Jenófanes y de san Buenaventura se supone que le es al hombre sumamente natural sentirse religioso (no que el hombre sea naturalmente o por naturaleza religioso) y que, además, mediante investigación, pueda llegar a determinar el carácter fundamental de Dios. Lo contrario se supone hoy: al hombre no le es natural creer o ser religioso, sino que le es natural ser arreligioso. En consecuencia, hay que buscar por qué el hombre se hace religioso. Investigar, pues, las causas de esta aberración decisiva del hombre: la de sentirse religioso y la de aceptar algún tipo de ente sobrenatural.

La crítica actual destructiva de la religión se hace a partir de tres supuestos fundamentales: 1º la ciencia sobre lo real dialéctico (crítica marxista en general); 2º la clarificación científica de los deseos (Freudismo en general); 3º una cierta filosofía del lenguaje.

Dejemos de lado la crítica que ejerce la filosofía del lenguaje en el aspecto de si podemos hablar con sentido de Dios. Y lo dejemos de lado, ya que Wittgenstein, uno de sus maestros más autorizados, en su recensión de la *Rama dorada* de Frazer, defiende el fenómeno religioso como autónomo e irreductible a todo otro fenómeno. La “ley de Clavius”, si bien no dicho expresamente, sostiene su argumentación contra Frazer.

¿Cuál es el centro de la crítica marxista del fenómeno religioso? Se reduce a la afirmación siguiente: El hombre es naturalmente arreligioso; si es religioso, se debe a causas extra religiosas que producen la religiosidad como epifenómeno ideológico.

Más tarde los autores proponen causas diversas de esta alienación asombrosa. Algunos presentan el hecho de la propiedad privada como fundante, otros ofrecen el “miedo” o inescrutabilidad de la muerte del hombre (Branko Bonsjak), etc., y otros el *acto* mediante el cual el hombre se aliena de sí en vistas de un Ser inexistente (Feuerbach). Lo esencial aquí y común a todos ellos consiste en la afirmación de que el hombre, debido a causas naturales o humanas diversas, se ve privado de lo propio y, al verse así, realiza

sobre sí un *acto alienante* proyectando una Esencia sobrenatural, vacía en sí, pero que indica el ideal que, realizado, sería su propia esencia humana.

Lo que me ha llamado la atención en estas observaciones es, más allá de ciertas críticas válidas parciales, el significado que cobra este *acto alienante* en que, nuclearmente, consiste el fenómeno falso, es decir, el religioso. Y digo esto porque a mí me parece ser un *acto* sumamente tonto. O interpretado conforme a lo citado de Kant al comienzo de estas reflexiones, no parece sino que el hombre tuviera como fin en el anhelo a Dios una especie de *Schein trascendental* a equivocarse, aun en el caso de que se hubiera detectado este *Schein*. Pero centrémonos en el tema. Hay en el Marxismo dialéctico una asunción, que tiene el valor de axioma, según el cual no hay nada más que Materia y lo que de y con la Materia se puede realizar. En esto no superan a los Jonios. En este mundo de la Materia apareció, alguna vez y en algún lugar, el hombre como hijo y producto exquisito, si se quiere, de esta Materia. En el fondo, el hombre representa un hijo abortivo y extraño a lo natural. Por cierto, extraño tanto a lo natural de la naturaleza como a la naturaleza humanizada. Pero abandonemos esto. Lo importante es que el hombre, hijo de la Materia, siendo él necesariamente material, ahora, por arte de magia, se comprende como hijo de un Dios que trasciende en todo a la Materia, ya que es Inmaterial. Y, para remate, se vacía a sí mismo en vistas a concederle... ¿qué? que el hombre no es ni sustancia espiritual o inmaterial. Aquella *segunda navegación* de Platón no fue el fruto de un hombre superinteligente e intelectualmente refinado, sino que fue un acto de locura extrema de un demente y que, además, a partir del supuesto materialista, era imposible ni de ser pensado. En efecto, si no hay Dios, no habrá, en consecuencia, ni fuerza ni material con qué poder construir una semejante realidad "otra". Porque, en el fondo, el hombre podría haber imaginado y pensado idealmente un Dios y su reino como un Harem o como una isla de Jauja o cosas semejantes, ya que hay cosas que pueden servir de materiales para la construcción de esos seres imaginarios; pero, ¿construir un Dios y un reino tal? ¿Y con qué materiales?

Se dirá: la fuerza del deseo o *libido*. Con esto estamos en otra cuerda y tocamos otra melodía. Los supuestos básicos de esta nueva música son los mismos que los del marxismo materialista; pero el instrumento suena diversamente. Lo esencial de esta música se encuentra perfectamente recogido en la afirmación siguiente: las religiones no son "precipitados de experiencias o resultados finales del pensamiento, (sino que son) realizaciones de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad; el secreto de su fuerza está en la intensidad de tales deseos"⁷.

⁷ *Zukunft einer Illusion*. Studienausgabe, IX, 164.

No hay, pues, experiencia religiosa o fenómeno religioso originario. Tampoco la religión se basa sobre algo así como sobre un Dios demostrado o resultado de un caminar intelectual. La religión es realización de las arcaicas estructuras de la *libido*.

La afirmación kantiana de que todo deseo esencial y no meramente veleidoso apunta, desde su estructura de *organización bienhechora*, a algo fundamental del y para el hombre, lo interpreta Freud en un doble sentido: el de fuga a una sublimación, pero falso, y en el que nos dirige, en cuanto deseo inhibido, hacia su desenmascaramiento mediante cura psicoanalítica; encontradas las raíces, desaparece el conflicto.

Sin duda, en la crítica reductiva de Freud habrá muchos momentos verdaderos y que deberán ser tenidos en cuenta. A nosotros nos interesa la pregunta sobre lo radical y decisivo: más allá de todas las desviaciones de hecho si la explicación freudiana agota sin dejar residuo lo que es el fenómeno religioso como fenómeno primario y original. Esto es: si lo explica, ya que la hipótesis freudiana quiere ser una explicación científica desde la estructura originaria de la *libido*. Lo que es tanto como preguntar: supuesto que hayamos llegado a la explicación de esta estructura básica de deseo, con ello ya tenemos explicada la religión.

Porque la religión, si bien mezclada con el deseo del hombre, incluso realizada en ciertos casos y confundida con tal deseo, no parece agotar el sentido último de lo religioso que se manifiesta en la humanidad. Se podría dar una larga historia de estas confusiones o de este tomar un *quid pro quo*. Una historia tan larga como la que nos da B. Russel sobre la confusión y superación por la ciencia del fenómeno de la religión mezclada con la superstición. Pero en ambos casos, posiblemente se dé también la *ley de Clavius*, que hemos mencionado páginas atrás, esto es, conocida la estructura verdadera de la *libido*, sigue aconteciendo que el hombre vive religiosamente. Dicho de otro modo y aproximado a lo que nos dice Wittgenstein: el hombre religioso que pide al poder sobrenatural que llueva en tiempo de necesidad sigue pidiéndole la lluvia incluso cuando está cierto de que lloverá cuando, naturalmente, tenga que llover. Es así como se cumple el dicho de Tertuliano del *credo, quia absurdum* que ha escandalizado a muchos y no es, según me parece, sino la *ley de Clavius* otra vez, aunque expresada de otro modo.

Pero es que, además, no se comprende la escapatoria del deseo de apuntar a cosas no digo ya físicamente imposibles, sino hacia ámbitos de la realidad (lo Divino) que son, al menos como hipótesis, de otra naturaleza distinta a la de la *Naturaleza*. La fuerza del deseo será como la fuerza de la rima, que hará blancas a las negras hormigas. Pero éstas serán hormigas, al fin y al cabo. Bajo el supuesto de que no hay Dios ni mundo divino no se

explica ni puede explicarse esta trascendencia que realiza el hombre religioso cuando vive religiosamente. A no ser que se suponga un acto de locura y de tontuna extrema. Y, ni aun así.

La fuerza del deseo, hemos dicho. Algunos modernos, tales como E. Fromm y Garaudy, objetan que el tener sed, incluso sed extrema, no nos lleva a demostrar la existencia de una fuente. En efecto, puedo morir de sed buscando una fuente para saciarme. La sed, pues, no pone *ipso facto* la existencia de una fuente. De este modo, aun suponiendo el deseo del Divino, no por ello debería existir algo así como un Dios. Diríamos en tal caso con Sartre que sería un tal deseo “absurdo” o “pasión inútil”.

No sólo el ejemplo está mal elegido, por disparatado, sino que no está bien analizado. Porque la cuestión es: En el supuesto de que no haya agua en absoluto mostrar cómo pudo acontecer eso de que pueda y tenga de hecho sed. Por lo mismo, si no hay mujer en general, no ésta ni aquella, cómo pudo nacer una dimensión sexual viril, o al revés, para que no se molesten las feministas. Si no hay agua en general, no habría necesidad de agua ni, en consecuencia, dimensión de tener sed. O la habría. Pero sería imposible dar cuenta de su aparición y, además, sería verdaderamente “pasión inútil”.

Pasemos a otra posición. Nadie niega la valía de las aportaciones de M. Bunge⁸ en el dominio de la epistemología científica. Aun cuando no haya tratado *expressis verbis* nuestro tema de la religión su posición ante ella, si es consecuente con su postulado fundamental, debería ser una posición negativa. Porque tal postulado es el de una *ontología materialista*. Esta posición coincide con la que hemos analizado ya del *Materialismo dialéctico*, ahora vertido y purificado en función de la *lógica* formalizada de la teoría epistemológica actual.

Estamos de acuerdo con Bunge cuando afirma que “una teoría física es un formalismo matemático junto con una interpretación física”⁹. Ya aquí comienzan las confusiones de Mario. En efecto, nos dice que una teoría física es un *formalismo matemático*. ¿De qué índole es este *formalismo matemático*? ¿De índole *material*? Porque, si dicho formalismo está conjuntado con una semántica de lo físico, no lo negarían ni siquiera los partidarios de la escuela de Copenhague. Pero abandonemos este lado que no es nuestro asunto actual.

Más que su teoría científica o su pensamiento en cuanto se mueve en el dominio de lo físico/científico, nos importan su supuesto básico y su for-

⁸ *Materialismo y ciencia*. Madrid 1981.

⁹ *Ibíd.*, 15.

malización. En el primer dominio, estamos básicamente de acuerdo con la afirmación/conclusión de que “la ciencia contemporánea (yo añadiría: física) puede caracterizarse como *el estudio de objetos materiales por medio del método científico y con el fin de encontrar y sistematizar las leyes de tales objetos*. O con otras palabras, la investigación científica presupone una ontología materialista y la enriquece”¹⁰.

Ahora ya sólo es cuestión de tratar de definir formalísticamente qué es esta *ontología materialista* supuesta. Y *supuesta* esta ontología materialista son válidas tanto las *definiciones* del capítulo 2 como todo el trabado lógico/científico realizado en los capítulos siguientes. Pero basta moverle a Bunge las fichas, esto es, *suponer* una ontología no materialista para que el *formalismo matemático* funcione igual. Pongamos un ejemplo. La definición tercera (p.31): “Para objetos x e y cualesquiera (¿También para los ángeles en el supuesto que existan?), si x actúa sobre y (El ángel Miguel sobre el ángel Gabriel), entonces x es material (¿y por qué no un ángel?) e y es material”.

Lo mismo podríamos hacer con todas las demás formalizaciones de Bunge. En particular señalemos el contenido del postulado 1 (p. 38). “Un objeto es real (o existe realmente) si, y sólo si, es material”. Esta *hipótesis*, añade Bunge, hace de puente entre las Definiciones 1ª y 3ª. Como decía, basta cambiar la *hipótesis* para que el formalismo siga siendo verdadero. Como quien dice en un lenguaje más asequible: 2 más 2 son cuatro, sin duda. Pero no decide si son peras o manzanas. Que sean peras o manzanas lo dice la semántica. Por lo mismo, 2 ángeles más 2 angeles hacen 4 ángeles es, si nos atenemos solamente al *formalismo matemático*, válido. Y que sea posible este formalismo también con respecto al discurso religioso lo ha hecho evidente Bochenski¹¹.

¿Qué hemos pretendido decir en esta contraposición a los sistemas explicativos científicos más en boga? Simplemente lo siguiente: que el fenómeno religioso o de religiosidad auténtico es algo primario y que, en consecuencia, se subtrae a toda explicación científica. Sólo si se le reduce a algo que le es extraño encuentra una explicación. Pero es una explicación de algo que no es el fenómeno religioso. Wittgenstein vio esto mismo con extraña agudeza y claridad. Hay que dejar valer este fenómeno como fenómeno originario. Y un fenómeno originario y primario no puede ser falso. Lo que puede ser verdadero o falso son las explicaciones y tematizaciones que lo explican. Es también conclusión de Wittgenstein.

¹⁰ *Ibíd.*, 29.

¹¹ *The Logic of Religion*. New York 1965.

2°. Fenómeno religioso. Inspiración y Teología

El fenómeno religioso expresa lo connatural que es al hombre creer adhiriéndose a alguna divinidad, permaneciendo ésta indeterminada. No se trata de una religión natural en el hombre; algo así como si el hombre estuviera constituido por una dimensión religiosa con base en la cual creyera. Esto será verdad o no, pero constituye un aspecto posterior y que muy bien podría ser el objeto de una cierta filosofía de la religión. El fenómeno religioso es el que ejerce Jenófanes religiosamente cantando ante el éste o aquél dios del altar. El fenómeno religioso es anterior a toda mitología concreta y dada. Y, sobre todo, es anterior a cualquier idea que se tenga de Dios. Por supuesto, es anterior a toda demostración de la existencia de un Dios o de los dioses. En este sentido, el fenómeno religioso indica la facilidad extrema con la que el hombre se adhiere a algo así como a unos dioses o a un Dios. Y así, en cuanto facilidad extrema a adherirse expresivamente, es el supuesto de por qué acepta el testimonio de hombres sabios sobre una religión dada, esto es, la religión tradicional de un pueblo.

La *Teología* entonces no puede ser concebida como fundante del fenómeno religioso. En efecto, el Dios que se demuestra o, simplemente, se acepta es un Dios fruto de una elaboración intelectual. Por lo mismo y en cuanto tal no es revelación de sí. No lo es el Dios de Jenófanes, ni el Dios, Primer Motor, de Aristóteles. En el fondo, tampoco lo sería un Dios demostrado como Creador. El hombre religioso lo es con independencia de toda esta tematización y elaboración. Debido a esto, repito, el hombre se adhiere fácilmente a una divinidad, con independencia de una Teología, sea ésta la de Jenófanes, la de Aristóteles o la Cristiana. Por esto confesarse religioso es un concreto/universal que se ha dado y se da, sin más, entre los hombres, como lo muestra la historia de la humanidad.

El hombre religioso que vive de un *Libro Sagrado* se adhiere a Dios en fuerza de una *Revelación/Inspiración*: Dios o el Misterio ha hablado y expresado así su voluntad. El fenómeno de la *Revelación/Inspiración* centra aquí y modula intrínsecamente la religiosidad originaria. Es, pues, una modulación de una religiosidad previa que aparece en las religiones no reveladas. En la misma situación fáctica se encuentra el hombre religioso que se adhiere a un personaje que es el fundador. Sus escritos y gestas son testimonio de la Divinidad. En consecuencia, son también una llamada a la modulación de una religiosidad que le es previa. Y lo mismo podríamos decir de todo poeta religioso que llama a una purificación de la religiosidad.

Tanto la Religión transmitida en una *Revelación/Inspiración*, la Religión fundada en un Fundador no inspirado, pero que nos habla de Dios o del Misterio, como la Religión esclarecida por la racionalidad son una modulación, determinación y realización de una religiosidad más original. Esta

religión más original es el supuesto para poder admitir tanto una inspiración dada, la recepción de la doctrina religiosa del Fundador, como para aceptar la explicación racional.

3°. *Los supuestos del fenómeno religioso*

En realidad, a nosotros hombres actuales, nos es difícil entrar en el dominio de lo inmediato de la vida. Es una dificultad inherente y debida a que somos ya muy racionales y queremos dominar, explicando, lo que se da. El hombre, llamado primitivo, se encontró, posiblemente, con un repertorio de fracasos y éxitos vitales muy parecidos a los que nosotros tenemos. Pero no trató de explicarlos. Por lo mismo, tampoco intentó dominar su religiosidad. Simplemente, vivió religiosamente adhiriéndose al Misterio. Esa confianza fundamental le daba seguridad. Como también es lo que, a la postre, nos sostiene en la hora actual. Pero al hombre actual le acontece que, casi inmediatamente, trata de dar salida a esta inquietud segura mediante una interpretación racional, en esta o aquella dirección. Como si lo inmediato dado y vivido no fuera racional. Racional en el sentido de la *ley de Clavius*: la vida tiene sentido y, además, el sin sentido tiene sentido. Incluso el suicidio tiene sentido.

Antes hemos afirmado, y ahora repetimos, que no hay una estructura especial o algo así como una dimensión de nuestra existencia que nos lleve a una visión religiosa de la vida. Lo que hay son disposiciones estructurales generales humanas que le llevan fácilmente a creer. Y, en este sentido, podemos decir que el hombre se encuentra originariamente viviendo o ejerciendo la religiosidad. Las estructuras con las que se cree religioso o el hombre cree en un Misterio son las mismas estructuras básicas del hombre, que nos llevan a otros modos de realización, a las realizaciones artísticas, por ejemplo. Originariamente, las estructuras humanas son indiferentes a la realización de ciertas exigencias, también la exigencia religiosa. Lo que pasa es que esas estructuras básicas las encontramos ya siempre realizadas, en su origen, en un simbolismo; concretamente, entre otras maneras posibles, en el simbolismo religioso. Éste constituye el fenómeno religioso realizado por los hombres de una manera inmediata, anterior a toda dilucidación intelectual, sea ella positiva o negativa.

Por lo que hemos dicho anteriormente, el fenómeno religioso o la religiosidad vivida por el hombre supone como fundamento más original la manifestación o revelación del Misterio. Falto de esta revelación, el hombre no podría trascenderse, de esta o aquella manera, hacia un Misterio. Ni mediante una trascendentalidad immanente o propiamente trascendente.

De alguna manera el Misterio que se manifiesta es “lo otro” no disponible. Sólo si se manifiesta puede ser disponible de alguna manera. Sólo si el Misterio se revela, aparece como tal Misterio al hombre en su religiosidad vivida. Lo cual es tanto como suponer una revelación original del Misterio como previa al ser religioso del hombre.

¿De qué naturaleza es esta revelación original? En realidad es cuestión difícil. Pero no tan difícil como se pretende. En efecto, nada más fácil que el aceptarla de hecho. Para el hombre religioso, sobre todo para el así llamado primitivo, nada es más sencillo que la aceptación vivida de una Realidad Suprema o Misterio. Una aceptación vivida y realizada en la vida. Sin duda, esta vivencia religiosa se dará mezclada, a veces, con muchos elementos que no son estrictamente religiosos. Pero declarar momentos propios y específicos de una religiosidad vivida y distinguirlos de aquellos que no nos parecen propiamente religiosos es el fruto de una reflexión crítica. En todo caso, el hombre religioso acepta el Misterio que se le revela como un totalmente otro y que le empeña totalmente. En cuanto tal, esta originaria revelación del Misterio, no es una revelación de contenidos intelectivos. Más bien tiene el carácter de expresión de totalidad para el hombre religioso, considerado éste también como totalidad y no como un ente único o preponderantemente intelectual. La religión vivida tiene el carácter de emoción vivencial en el sentido que da Wittgenstein a este término, pero que integra un contenido objetivo, también de índole emocional, esto es, manifestación del Misterio.

Si no fuera porque es ya Palabra revelada para el hombre de la Religión Bíblica, una buena descripción de esta revelación originaria se tiene en la afirmación de la Carta a los Hebreos cuando se nos dice que “*Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo*” (1,1-2). Se indica en este texto una cierta evolución interna de la Revelación y manifestación de Dios, que va de una manifestación más imperfecta a una más perfecta. También san Pablo nos habla de una revelación de Dios en las obras de este mundo y en el corazón del hombre (Rm 2). Hay, pues, algo inmediato, dado, que aparece al hombre religioso como manifestación y revelación del Misterio. Pero no está tematizado por el hombre religioso, o no lo está siempre y de una manera crítica.

En consecuencia de lo que estamos diciendo, la revelación del Misterio al hombre es un fenómeno originario, anterior a todo tratamiento de la Razón meramente cognoscente y de toda supuesta Revelación ulterior de Dios. Si cabe alguna pregunta ulterior esta es: cómo ha de estar constituido lo real mundanal para que tan fácilmente sugiera el Misterio al hombre, por una parte y, por otra, cómo ha de estar constituido el hombre para que

se deje seducir tan fácilmente por Él. Cada uno de estos aspectos constituye un repertorio de problemas que no vamos a tratar aquí. Pero hagamos algunas indicaciones.

Comenzando por el segundo repertorio de problemas habría que determinar ulteriormente las estructuras generales del hombre, inmediatas o mediatas, en las que se inscribe la exigencia religiosa. Para dar algún atisbo de comprensión deberíamos ofrecer una cierta teoría del *imaginario*, un poco en la dirección de Kant sobre la *Imaginación trascendental*, ampliada y completada. Un poco más al fondo, las estructuras subjetivas y existenciales del hombre. Pero en todas estas dimensiones apuntadas no haríamos sino diseñar las condiciones estrictamente humanas que modulan la experiencia. Porque, en última instancia, lo que justifica la aparición de una interpretación religiosa de lo mundano es el carácter personal del intérprete.

El segundo repertorio de problemas se cerniría sobre cómo ha de ser pensado el Misterio en cuanto capaz de manifestarse en cuanto implica también el modo. En esta dirección hay una especie de explicación de la Revelación del Misterio comprendida como una *Selbstvermittlung* de tipo apriorística o deductiva, bastante tradicional, pero que encuentra su expresión extrema en Hegel, Pannenberg y Rahner. En general, la teoría de la *Selbstvermittlung* se basa en el principio de que todo efecto comporta una cierta *semejanza* ontológica con la causa. Pero quien tome en serio la confesión cristiana que Dios crea *libremente* debería ser consecuente también con una crítica al deductivismo típico de la *Selbstvermittlung*. Por lo demás, permanece todavía, en esta línea, cómo se las haya la Revelación original con la Revelación cristiana, si es verdad, y ello es así al menos para el cristiano, que ésta, la Revelación cristiana, es superior y recuperadora de la más imperfecta revelación de Dios.

Abandonando estos temas de sí importantes, vengamos a otro repertorio de problemas que Jenófanes nos sugiere: es el tema del *antropomorfismo*.

4°. *Sobre el antropomorfismo*

Jenófanes, recordemos los textos antes citados, critica como indigno de los dioses un *antropomorfismo* banal, consistente en dotar a los dioses caracteres demasiado humanos del hombre, como el robar, cometer adulterio o engañar. En el fondo, estas cosas deberían ser excluidas en la comprensión del hombre, pues son indignas también de los mismos.

Además, Jenófanes critica también como indigno de los dioses atribuirles caracteres que son propios de los hombres y que, de alguna manera, constituyen ópticamente la realidad mundanal, como sería tener un cuerpo

y más hondamente estar sujetos a la *generación*, que es carácter general que califica al mundo de la Naturaleza física, por expresarlo en pleonasma. Por otra parte, Jenófanes ha criticado la *imaginería*, esto es, creer que los dioses tienen las propiedades con las que les solemos representar, según y conforme a la idiosincrasia de los diversos pueblos y razas: Pelirrojos, etc. de unos, y negros y achatados, etc., de otros.

Por el contrario, Jenófanes deja valer un Dios, Uno y Único, que tiene caracteres propios y originales y que es al único a quien puede calificarse de ser Dios.

En la mentalidad de Jenófanes tenemos un Henoteísmo religioso conjunto como un monoteísmo estricto, pero filosófico: hay un Dios, Uno y Único, superior a los dioses y a los hombres. El Dios filosófico, Uno y Único, de Jenófanes no tiene nada que ver, según creo, ni con los *dii otiosi* de ciertos henoteísmos religiosos, ni con la aceptación de un Dios como supremo entre otros dioses, ni con un monoteísmo religioso al modo del Yahvismo de Israel. Bien es cierto que su Dios filosófico es un Dios ante el cual no nos podemos postrar. Y en esto es sumamente original: Dios no es una cualidad o propiedad que pueda ser participada como lo es el *Theion* platónico y el de otros filósofos griegos. Si se me permite, diré que Jenófanes abre un camino que, perseguido por Anaxágoras y a través de él, alcanza su desarrollo pleno y desemboca en el Primer Motor aristotélico. Debemos añadir que Aristóteles no se sintió dependiente de Jenófanes en la conclusión sistemática a su Primer Motor o en la elaboración teórica de éste. Más bien le pareció lo contrario.

De todos modos nos encontramos aquí, en Jenófanes, con un esfuerzo de trascendencia de cualidades estrictamente humanas, cual lo son el ver, pensar y oír, sin lograr una desantropomorfización radical por falta de elaboración del concepto de propiedades *puras*. Hasta Platón, en efecto, la filosofía griega no tuvo idea clara y precisa de una realidad positivamente inteligible, esto es, metafísica. Fue la *segunda navegación* la que puso al gran ateniense al contacto con la realidad inteligible como siendo una realidad de naturaleza esencialmente distinta de la realidad sensible. De aquí, una cierta ambigüedad en Jenófanes. Esto no obstante, Jenófanes deja claro que su Dios pertenece al género de la pura actividad: todo él ve, o es ver, etc.

Sin duda se refería a la dificultad de expresar positivamente la realidad de Dios (sin antropomorfismo, pues), lo que llevó a Jenófanes a reducir el valor de nuestros conocimientos con respecto a Dios. No es una dificultad y limitación en torno a la afirmación de un Dios, sino en torno al modo de comprender la naturaleza de este Dios.

De este modo Jenófanes introduce la cuestión del modo de expresarnos para nosotros la naturaleza de Dios. Jenófanes permanece todavía en un

cierto antropomorfismo, si bien éste no sea de índole del antropomorfismo corporal o del comportamiento humano moralmente defectuoso. En efecto, los textos al respecto parecen decir que este Dios, Uno y Único, no tiene cuerpo humano, pero sí algún cuerpo, no tiene lugar físico, pero sí algún lugar etc.. De este modo le han interpretado Kirk - Raven - Schofield: "... no podemos tener seguridad plena de que la concepción de la divinidad de Jenófanes no sea tan original como lo que parece"¹².

Mi punto de vista es la de aceptar una concepción de la divinidad (de Dios) por parte de Jenófanes "tan original como parece", si bien para expresarla, a veces, use un lenguaje similar al empleado por Homero u otros contemporáneos. Es verdad que todo autor se expresa y piensa en un ámbito cultural determinado y que debe ser tenido en cuenta para su interpretación. Pero también es verdad que, a veces, en expresiones que se asemejan lingüísticamente inducen un sentido diverso al recibido en su ambiente cultural. Es la condición del progreso cultural de los conceptos. Este significado que supera ciertas frases semejantes se justifica a partir de otros textos del autor en cuestión. En Jenófanes desde la afirmación de que hay un solo y único Dios y que hace que sea su concepción muy original, como parece. Lo que pasa es que para expresar y decir esa originalidad de su Dios no sólo le falta a Jenófanes un desarrollo instrumental cognoscitivo ulterior (ya hemos dicho que fue Platón el primero en conceder la existencia de entidad inteligible o espiritual), sino que su modo expresivo es, por su propia naturaleza, radicalmente incapaz de expresar la realidad de Dios, al tiempo que hay en su lenguaje una tensión a expresarle en su propia singularidad. Pero esta expresividad desigual que implica la tensión a expresar el divino en su idiosincrasia propia es común a Jenófanes y a nosotros, esto es, a los humanos.

En un momento de reduccionismo extremo de nuestro conocer a las estructuras trascendentales del sujeto cognoscente mediante el cual podemos llegar a un cierto *deísmo*, Kant propone su *antropomorfismo simbólico*¹³ como medio de expresar el *teísmo*, esto es, el solo y único Dios, real y verdadero, en el que, todavía, cree el hombre Kant. Y propone este antropomorfismo simbólico contra el antropomorfismo *dogmático*. La denegación de expresar a Dios según el antropomorfismo dogmático sería una denegación de la aplicación a Dios de los conceptos de las perfecciones *puras* y de los conceptos *trascendentales*, mediante atribución, negación y eminencia de los mismos, según la teoría tradicional escolástica. Si se quie-

¹² *Los Filósofos presocráticos*. Madrid 1987, 250-1.

¹³ *Prolegomena*, 57.

re, el antropomorfismo simbólico quiere ser una eliminación no sólo del antropomorfismo corporal y de lo defectuoso moral del hombre, sino que es también una eliminación del antropomorfismo de lo propiamente humano, esto es, que Dios sea intelectual y volitivo. Dios ha de ser considerado *como si (als ob)* fuera un ente dotado de entendimiento y voluntad. Pero lo que Él sea en sí, nos es completamente desconocido, o es un gran *Unbekannt*, un Desconocido.

En la teoría tradicional escolástica se distingue muy bien entre lo que podemos decir y expresar conceptualmente de Dios, esto es, lo que nosotros al modo humano podemos conocer de Dios, y lo que Él es en sí. En este sentido se dirá que Dios es incomprendible para el hombre. Es imposible que el conocer humano pueda agotar exhaustivamente y entender de esta manera lo que Dios es en sí. Ni siquiera en situación de visión de Dios, de su realidad, el hombre podrá conocer agotadoramente lo que Dios es en sí. Nunca la comprensión finita de la realidad de Dios podrá agotar la infinita inteligibilidad y riqueza del Infinito. Y esto no obstante, nuestro entender, también nuestro entender actual, será una comprensión con la que tocamos a Dios, pero a nuestro modo. En este sentido podemos hacer nuestra la afirmación de Escoto de que el entendimiento finito puede conocer finitamente al Infinito en contraposición a la afirmación de que el Entendimiento Infinito comprende infinitamente el finito. Podríamos añadir, en vistas a clarificar lo que se quiere decir en esta afirmación profunda del Sutil, que así como podemos entender intelectivamente lo material sin que, por lo mismo, el entendimiento se vuelva ópticamente material, así podemos conocer en manera finita la realidad Infinita que es Dios. El antropomorfismo, a este nivel, es insubsanable.

El antropomorfismo implicado en la posición de Escoto supera el antropomorfismo *simbólico* más o menos *extrínseco* de Kant así como el implicado en el *analogismo* de proporcionalidad tomista, para introducirse dentro del *simbolismo* de índole especial, en donde lo entendido finitamente se abre hacia una realidad, Dios, que allí se presenta de una forma latente y rebasándolo. Lo aprehendido finitamente nos lanza (*syn - ballo*) y arrastra hacia una realidad dentro del ámbito abierto por lo aprehendido. En este sentido, más que de una analogía a cuatro términos, cual la propuesta por Kant y por los partidarios de la proporcionalidad, hablaríamos de una analogía a tres términos implicados en el método de la atribución, negación y eminencia. Ricoeur lo ha expresado del modo siguiente: “Pero comprendamos bien el lazo analógico que une el sentido literal con su sentido simbólico; mientras que la analogía es un razonamiento no concluyente que procede por cuatro términos proporcionales: A es a B, como C es a D, en el *símbolo* (por el contrario) yo no puedo objetivar la relación analógica que

enlaza el sentido segundo con el primero; es permaneciendo vitalmente en el sentido primero como yo me siento y soy arrastrado por él a un más allá de él mismo: el sentido simbólico está constituido en y por el sentido literal (primero), el cual crea la analogía dándonos el analogado... En efecto, diferentemente de la comparación que nosotros ponemos desde fuera, el símbolo consiste en el movimiento interno inscrito en el sentido primero que nos lleva a participar en el sentido latente (segundo) y de este modo nos asemeja a lo simbolizado sin que podamos dominar intelectualmente esta semejanza. Es en este sentido como el símbolo es donante; es donante porque es una intencionalidad primera que da analógicamente el sentido segundo”¹⁴.

De este modo, tanto a nivel teórico de la afirmación de la realidad de Dios como en la intencionalidad del acto religioso se da un *contenido* en el que está presente el Desconocido constitutivo e inscrito en la analogía simbólica.

3. El Dios de los filósofos y el del hombre religioso

De Jenófanes sabemos que admitió un Dios, Uno y Único, al que nunca adoró ni suplicó¹⁵. Al mismo tiempo sabemos que entonó cantos al Dios del altar guiado en su cantar por el principio, tan griego, de un decir conveniente y digno de los dioses. Esta especie de dualidad de caminos de Jenófanes ha proseguido su historia, radicándose. Mencionemos las contraposiciones pascalianas, ya hechas famosas, entre el “Dios de Abrahán, de Isaac y Jacob y, en definitiva, de Jesucristo” y el “Dios de los Filósofos”. A la conclusión a la que llegan todas las vías de Santo Tomás, a saber: *et hoc omnes dicunt Deum esse* o semejante, el cardenal Newman apostilló: “todos los hombres, menos el hombre religioso”. Últimamente se ha tratado esta aporía, provisoria al menos, en filosofías radicalmente diferentes. Mientras K. Jaspers ha desarrollado toda una dialéctica, por no llamarla diatriba, contra el Dios de la religión (revelada), M. Scheler y J. Hessen patrocinan al Dios de la Religión contra los ataques de los filósofos contrincantes.

En tales hechos y dichos se insinúa una disgregación profunda entre el

¹⁴ P. Ricoeur, *Finitude et cupabilité*. Paris 1960, II, 22-3.

¹⁵ Sobre este tema citemos: J. Möller, *Der Streit um den Gott der Philosophen*. Düsseldorf 1985; K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*. Zurich 1954; C. Huber, *E questo chiamano "Dio"*. Roma 1993.

Dios al que se dirige la vivencia religiosa y el Dios de la filosofía, el Dios a quien adoro en mis oraciones sinceras y el Dios que trato de aprehender en mis especulaciones filosóficas. Se trata, por otra parte, de una disgregación que no es neutra en absoluto. Antes bien, contiene un juicio valorativo y condenatorio a sabiendas de quien lo hace. El hombre religioso aborrece al Dios de los filósofos y su caminar hacia Él; y éste, el filósofo, aborrece al Dios del hombre religioso con igual acritud por ser un Dios del ignorante, el Dios correspondiente a la fe del carbonero. En esta inculpación mutua todo aparece como si el Dios del uno y el Dios del otro fueran irreconciliables entre sí.

Mas allá de toda inculpación mutua, todo parece ser que en ello se encubre un verdadero problema: el de conciliar dos absolutos, cada uno en su ámbito, así como las actitudes humanas que nos llevan a uno u otro Dios. El problema es harto complicado. Comporta el problema en sí otros muchos problemas colaterales, también de difícil solución; por lo que tratar de darles salidas en pocas palabras no parece tener mucho sentido. Y, sin embargo, nos aventuramos a indicar algunos momentos que nos ayudarán a comprender el problema, al tiempo que nos servirán de guía en vistas a una cierta solución.

Los caminos seguidos por la religiosidad y por la filosofía son ciertamente diversos. El camino de la religiosidad parece ser un camino por atajo: de un golpe el hombre religioso conecta con Dios como Misterio para adorarle, confesarle y entregársele. De alguna manera se establece una relación personal entre persona y persona. Y la persona indica un sujeto centro totalizante que, cuando se relaciona con otra persona, no puede sino ser una relación de amistad: Reconocimiento y aceptación del otro como centro personal por lo que él es como centro. Cuando esta amistad es con un "Dios-persona" la simple amistad es y se constituye en Superamistad.

Ser centro personal acontece no como entidad alguna del orden de lo entitativo, sino que es una condición metafísica en el orden de la existencia: se existe o como persona o como cosa. Posiblemente (y así lo creo) la existencia del centro personal comporte una naturaleza (en el orden entitativo) superior a la naturaleza de los entes que no son centro personal. Pero, en última instancia, lo existencial, en cuanto condición metafísica, es lo que da sentido y radicalidad última calificando a lo entitativo y óntico. Y, en este aspecto, le acontece al hombre existir como centro personal, esto es, como "suyo" (Zubiri) o como entidad existencialmente incommunicable.

En consecuencia con este sentirse centro personal del hombre religioso que necesite de otra persona para realizarse, su relacionarse con "Dios-persona" es un relacionarse con sabor de la salvación. Pero, ¿de qué índole es esta salvación que se comprende en la experiencia del hombre religioso?

Responderíamos rápidamente del modo siguiente: el hombre religioso quiere estar a bien con Dios o con los dioses. Pero quiere estar a bien con Dios o con los dioses por cuanto este estar a bien comporta poderse relacionar personalmente con Él o con ellos. Esto es: no se trata de algún bien “comodal” que me perfeccione en la línea de lo que me falta en cuanto ente necesitado, sino que se trata del bien de la amistad con Dios. El gran error de Kant fue precisamente éste: el de postular un Dios que justificara la conjunción del vivir éticamente impecable (sometido al imperativo categórico) y su recompensa en la felicidad “comodal”. La felicidad y salvación que aparece en la conciencia religiosa es, más bien, de índole de la fidelidad amorosa: salvación de lo personal. La salvación está, pues, más en la línea kantiana del “reino de los fines en sí”: cada libertad personal acepta a la otra y al revés, dando así origen a una salvación en amistad. Con respecto a Dios, como ya indiqué, se trata de una Superamistad: Dios se da en persona para salvar mi centro personal por cuanto éste se da a Dios en amistad. “No es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2,18). Su bien consiste en la compañía amorosa y personal del Dios que le acompaña. Todo el culto y actos religiosos tienden a esto: a estar a bien con la Divinidad.

El camino de la filosofía se proyecta desde una ignorancia (sentido de la admiración en Aristóteles) que, mediante el ejercicio del “dar razón”, llega a una eliminación de la ignorancia para encontrar la verdad que justifique, en última instancia, la verdad de la realidad entera. O, como diría Kant, buscar racionalmente la condición última y absoluta o el incondicionado que justifique todo lo que es condicionado.

Todo va bien aquí si nos mantenemos en estas perspectivas. Pero todo ello comienza a complicarse cuando la religión comienza a explicitarse de verdad y en realidad. Porque cuando la religión, al menos la cristiana, trata de Dios, Éste no sólo es quien le acompaña, sino que es el Creador de la realidad, que interviene en la realidad mundana y en la historia, y el que, de alguna manera, es el principio explicativo último de la realidad. El Dios del cristiano no solamente es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de Jesucristo, sino que es el Dios Creador de lo real finito con todos los armónicos que ello comporta. Dicho con otras palabras: el Dios cristiano no sólo es un Primer Motor, separado, que no conoce ni se ocupa de este mundo y cuya función se reduce a ser la Realidad suprema que, sin pretenderlo, suscite el deseo hacia él o el movimiento; tampoco es un “Dios-postulado” que pueda justificar la conexión del bien obrar éticamente impecable con la felicidad. Por el contrario, el Dios cristiano es el Creador de esta realidad que se mueve, y exige del hombre un comportamiento digno del querer del Creador. Desde la comprensión cristiana, más que una *onto-teo-logía*, tenemos una *Teo-onto-logía*, independientemente de nuestro caminar en el

descubrimiento de esa Realidad Suprema. Dicho con otras palabras: aun cuando se manifieste al hombre y sólo al hombre, el Dios cristiano, no es solamente el Dios de los hombres, sino también, por demás, es el Dios Creador de la naturaleza o del mundo, con todas las consecuencias que ello implica. Dicho esto último con otras palabras y precisando: el Dios cristiano es también *real principio explicativo* del mundo.

En estas circunstancias lo que pasa es que el Dios cristiano no se agota en ser principio real explicativo del mundo, sino que, en primer lugar, supera en su ser en sí el ser meramente principio explicativo. En segundo lugar, explica el mundo por cuanto *libremente* crea el mundo.

No podemos explicitar todos los armónicos implicados en este doble aspecto señalado del Dios cristiano, esto es, que se supere más allá del aspecto de ser principio real del mundo y que lo sea por cuanto lo crea libremente. Y es esto que Dios cree *libremente* lo que pone en Dios-Causa primera un plus personal que hace, primero, que sea *alguien* que crea, y lo creado tiene el sentido y carácter de libre *don*. Dicho de modo escueto: Ser la Primera Causa, etc. todavía no es ser Dios. Pero ser Dios implica ser la Primera Causa, etc.

Comprendo que las afirmaciones anteriores están hechas a partir de una religión “monoteísta” o tendencialmente tal cual lo es el “politeísmo”, por una parte y, por otra, de una filosofía que llegue a dar sentido realístico a su primer principio.

Las religiones en general suelen ser mucho más realistas que la filosofía. De aquí que se dejen embaucar más fácilmente en “antropologismos” más o menos “demasiado humanos”; por lo tanto, están sujetas con más frecuencia a la crítica. La filosofía, por el contrario, se aleja enormemente de este peligro; pero corre el riesgo de darnos un Dios demasiado abstracto, sin poder religante.

Desde esta perspectiva cabría proyectarse el problema de la relación entre religión y filosofía en el sentido de la función crítica de ésta sobre aquélla. Es un problema hartamente complicado, y dado que nos encontramos ya casi fuera de los límites de un trabajo para revista, lo dejamos para mejor ocasión.

De todas las maneras digamos, para concluir de algún modo, que Jenófanes nos ha hecho repetir, pensando, ciertos problemas que asisten al hombre religioso y no religioso, pues son problemas que se ciernen sobre eso que nos decía Kant de ser *disposiciones* de la naturaleza (más bien del hombre) que nos indican hacia el *Endzweg*, el fin último interno, no ya de la razón sino de la existencia humana, en el que ésta tiene su máxima y suprema vocación.

