

El estado de la cuestión

La filosofía de la religión en España: ¿un nuevo resurgir?

Gabriel Amengual

This paper offers a general overview although only informative of the philosophy of religion that has been developed in Spain from 1970 on. After accounting for a recent and renewed interest for this field of the philosophical knowledge (E. Trías, F. Duque and the group of researchers of the "Instituto de Filosofía" of CSIC) (1), this paper considers the contrast with the philosophy of religion developed during the seventies (2), and finally shows deep lines which point to a certain continuity (3).

El objetivo de este escrito es presentar una visión panorámica, meramente informativa (y puede que con lagunas, ciertamente involuntarias, por las que ya desde el inicio pido disculpas y hago saber que cualquier sugerencia será bien recibida), de lo que se ha hecho y se hace en España en lo que a Filosofía de la Religión se refiere, dentro del espacio de tiempo, que por comodidad podemos denominar, de los últimos tres decenios o a partir de 1970 (más o menos, ya se sabe que en estas cuestiones las fechas no son taxativas, sino indicativas o aproximativas).

Se trata, pues, de una mirada hacia atrás para ver y considerar lo que se ha vivido durante estos años. Ya se sabe que la historia es siempre un conjunto formado por los hechos y su interpretación, de manera que los hechos quedan cualificados por la consideración que de ellos hagamos y dicha calificación viene determinada por el presente desde el cual se considera el pasado, a la vez que el presente viene también determinado por el pasado que de

alguna manera lo ha originado. Ello mismo es un indicio del interés por repasar la historia, pero también su necesaria y congénita limitación, dado que se hace siempre desde un determinado punto de vista. Esta limitación la quiero resaltar desde el comienzo, porque no intento hacer historia, sino destacar aspectos que ahora me parecen más relevantes. En este caso la vivencia tiene como sustancia el pensamiento, en concreto el ámbito de la Filosofía de la Religión.

Sería demasiado atrevido y apresurado pretender trazar una panorámica completa de los diversos, variados y entrecruzados senderos que ha recorrido la Filosofía de la Religión en estos últimos 30 años, aunque nos limitemos a España; esta limitación a España sí la ponemos, porque de lo contrario nos moveríamos dentro de un mar inmenso e inabarcable, o nos obligaría a tomar las cosas con más abstracción y lejanía. En este sentido, más que una panorámica, lo que intentaremos dibujar serán las grandes líneas por donde creo que ha ido discurriendo la investigación en este campo del saber filosófico, sin ánimo de exhaustividad, haciendo, con todo, siempre referencia a un mapa general de este ámbito filosófico, con una actitud más bien informativa o descriptiva que argumentativa y, por tanto, sin entrar en la discusión de las variadas cuestiones que simplemente se irán nombrando. A pesar de que aquí más que en cualquier otro lugar las fronteras sean borrosas, dejaré fuera la consideración teológica de la religión, aunque tomaré el ámbito de la Filosofía de la Religión en su sentido más amplio, incluyendo todo tratamiento de la religión.

1. Florecimiento de la Filosofía de la Religión ahora¹

En una primera ojeada al campo de la Filosofía de la Religión resaltan algunos síntomas que claramente hablan de una fuerte recu-

¹ La primera versión de este estudio tuvo lugar a finales de 1995, concluida el 31 de enero de 1996. La ocasión la brindó la celebración de los 25 años de vida del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca (1970-1995). Esto explica el impacto que acusan las novedades de aquel momento, que, pasados estos años, no han perdido vigencia, de modo que creo que el esquema del estudio tampoco ha perdido actualidad. He añadido los datos necesarios para ponerlo al día, para ello he tenido en cuenta unas indicaciones que muy amigable y acertadamente me hizo el Prof. Pere Luís Font, a quien agradezco su amabilidad.

peración de la Filosofía de la Religión. Entre estos síntomas, y tomando como base los hechos constatables en publicaciones, anotaré, en primer lugar, la aparición de algunas obras significativas de algunos profesores de filosofía, en principio no visiblemente adscritos a ningún grupo religioso, más bien con apariencia de distante neutralidad, pero de alguna significación dentro del campo de la filosofía española; en segundo lugar, me referiré a un grupo institucional, al equipo de investigadores que trabajan sobre Filosofía de la Religión dentro del “Instituto de Filosofía” del “Consejo Superior de Investigaciones Científicas” (CSIC) de Madrid.

1.1. Renovada y positiva consideración de la religión

Eugenio Trías (Barcelona, 1942) -actualmente profesor de filosofía en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, y durante muchos años profesor de Estética en la Escuela de Arquitectura y que a veces parecía que su búsqueda discurría por los caminos de la estética, aunque especialmente en los últimos 20 años iba cada vez más a fondo en una búsqueda de carácter metafísico- sorprendió a propios y extraños con un artículo publicado en *El País* (19 junio 1990) titulado “Pensar la religión”², en el que plantea el desafío: “la religión comparece en el horizonte y nos reta para que la pensemos de verdad”. Las motivaciones de este desafío no son otras que el hecho de que “esa ‘crisis de ideas’ [que padecemos] no es ajena al olvido y al abandono del pensamiento en relación a esa vieja, vetusta cuestión”. Y el mismo motivo expresado en términos de salida hacia adelante: “Quizá las futuras claves del pensamiento y de la vida no tengan que buscarse y rebuscarse tanto en teorías éticas, estéticas o políticas *ad hoc*, cuanto en formas de vida y de pensamiento religiosas”. Ahora bien, para “pensar *de verdad* (sin prejuicios)” la religión, el prof. Trías propone una especie de catarsis intelectual, por la cual nos curemos de “la repetición *usque ad nauseam* de alguno de estos estribillos *ilustrados*, hijos de la filosofía de la sospecha”, como son la consideración de la religión como “superstición” (Voltaire), “opio del pueblo” (Marx) “platonismo para el pueblo” (Nietzsche), “el porvenir de una ilusión” (Freud). Propone, por tanto, que comencemos por

² Reproducido en Eugenio TRIAS, *Pensar en público*. Barcelona: Destino 2001, pp. 111-114. Ver el estudio con el mismo título “Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado”, in: Jacques DERRIDA y Gianni VATTIMO (eds.), *La religión*. Madrid: PPC 1996, pp. 131-152.

ser críticos con las críticas modernas-tradicionales de la religión, porque de lo contrario no es posible pensar de veras la religión. “Sería culpable, por parte nuestra, marginar esta cuestión [religiosa] con cualquier tópico siempre a mano (fundamentalismo, teocracia, etc.). Sería el modo seguro de impedir la posibilidad de pensar, con mente despejada, el hecho religioso”. Pero, ya en una especie de prevención de un resultado construido a la medida de la necesidad inmediata sentida y por tanto de una pregunta mal formulada, nos previene de no hacernos una religión a la medida de las necesidades éticas, políticas o estéticas, porque tampoco entonces acertaremos en la cuestión religiosa propiamente dicha. Por una parte “en vano se buscará en la ética, en la estética, en las teorías políticas en curso [...] un horizonte de *sentido*”, ya que este es lo propio del discurso religioso. “No queda el ánimo, el corazón, el *ethos* satisfecho ni con virtudes privadas ni con vicios (o acaso posibles virtudes) públicos. Nuestro *ethos* contemporáneo busca *algo más* que *civismo cosmopolita* y supuesta (ilusoria o no) *felicidad*.” Este alegato en favor de un esfuerzo por pensar de veras la religión acaba recordando “la distancia infinita” que Kierkegaard pone entre la religión y la ética³.

He insistido en este breve artículo, porque de alguna manera es todo un manifiesto y una novedad significativa en el campo filosófico español y el anuncio de toda una obra que ha ido apareciendo después. De hecho en aquellos momentos el profesor Trías estaba llevando a cabo todo un proyecto de investigación filosófica, que implicaba toda una metafísica que poco a poco y con rigor se ha ido abriendo a la cuestión religiosa. “Su” filosofía ya la había expuesto fundamentalmente en las obras *Filosofía del futuro* (Barcelona, 1983) y más todavía en *Los límites del mundo* (Barcelona, 1985), obra esta en la cual expone su idea filosófica: la idea de límite y frontera, de la que partirá y que desarrollará en otras obras, en primer lugar en *La aventura filosófica* (Madrid, 1988) y en *Lógica del límite* (Barcelona, 1991) y posteriormente *La razón fronteriza* (Barcelona, 1999).

La ontología que Trías ha ido construyendo puede que esté en el trasfondo, o como etapas previas, para arribar al tratamiento de manera explícita, amplia y sistemática de la religión, de manera que posiblemente las obras anteriores se puedan considerar como una bús-

³ Su preocupación por la cuestión religiosa se refleja también en sus intervenciones en los diálogos que forman la obra, que más bien es una especie de análisis de la actualidad, Rafael ARGULLOL / Eugenio TRIAS, *El cansancio de Occidente*, Barcelona: Destino 1992.

queda de un lenguaje y de un nivel de pensamiento en el cual se pueda plantear razonablemente y con coherencia el tema religioso. Pero en la obra misma dedicada a la religión más bien parece, en todo caso, conectar mejor con los estudios anteriores de carácter más estructuralista.

Sea lo que fuere de la conexión con la obra anterior, *La edad del espíritu* (Barcelona, 1994), por su carácter sistemático tiene toda la apariencia de culminar toda una búsqueda, aunque por otros motivos, entre los cuales está la débil conexión con la investigación anterior, puede que sea el inicio o el anuncio de una nueva navegación. Se trata de una obra histórica, de alguna manera incluso puede considerarse como una historia de las religiones, o mejor, un tratado de historia de las religiones; pero sin duda es también una obra sistemática sobre la religión. Es un gran tratado de la religión, vista en su evolución y en sus estructuras simbólicas y hermenéuticas. Si, por una parte, refleja todavía algunos rayos de luz de un cierto estructuralismo, por otra parte, sin duda, la gran inspiración es ahora Schelling, el último Schelling, el de la *Filosofía de la Revelación* y de la *Filosofía de la mitología*. Es un tratado de la religión y una filosofía de la historia a la vez.

La aparición de esta obra creo que marca todo un hito en el panorama de la Filosofía de la Religión y de la filosofía en general en España; no porque sea un hecho aislado, sino porque aclara el sentido a la vez que ilumina y aglutina otros. Es un obra gruesa, de unas 700 páginas, cuya primera edición, y a un precio de 4.500 pts. el ejemplar, se agotó en un mes. En este éxito editorial influyó sin duda el nombre del autor, la sorpresa de que sacara todo un tratado de Filosofía de la Religión, y también el interés por el tema⁴.

⁴ De entre las numerosas recensiones ver J.M. ROVIRA BELLOSO y C. EYMAR en: *El Ciervo*, núm. 527 (febrero 1995) 35; de J. MUÑOZ en: *ABC Cultural* (21 oct. 1994) 19; J.L.L. ARANGUREN, en: *El País. Babelia* (18 febrero 1995) 17. Ver el estudio de José M. MARDONES, "Eugenio Trías: Hay que pensar la religión, porque hay que pensar la razón", in: ID., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae 1999, pp. 35-52 y sobre el conjunto de la obra de Trías ver Andrés SÁNCHEZ PASCUAL / Juan Antonio RODRÍGUEZ TOUS (eds.), *Eugenio Trías: El límite, el símbolo y las sombras*. Barcelona: Destino 2003 y ahí, específicamente dedicado al tema religioso, Amador VEGA, "Idea y estructura de la experiencia religiosa", pp. 367-379. Posteriormente Eugenio Trías ha vuelto al tema religioso en estas dos obras: *Pensar la religión*. Barcelona: Destino 1997; *Por qué necesitamos la religión*. Barcelona: Plaza & Janés 2000; *Ciudad sobre ciudad*. Barcelona: Destino 2001.

Otro profesor de filosofía de un cierto talante metafísico es Félix Duque (Madrid, 1943), profesor de metafísica en Valencia y, a partir de 1985, en la Universidad Autónoma de Madrid, que últimamente también se ha dedicado con fuerza especulativa al tema religioso. En general lo trata dentro de unas coordenadas claramente heideggerianas y con un fuerte acento de análisis y crítica de la actualidad. Entonces los conceptos claves son lo sagrado y lo santo, por un lado, y el mundo tecnificado, por otro. Si, por una parte, puede parecer que la visión sistemática sobre la religión no entra en su campo de intereses, resalta, por otra, mucho más fuertemente el interés por pensar el trasfondo cristiano de nuestra cultura, la cual, precisamente porque se ha secularizado y tecnificado, necesita repensar (identificar, conocer, reconocer e incluso re-apropiarse críticamente) la cultura cristiana o el cristianismo, que como cultura es lo que le sirve de suelo y humus.

De entre su obra, por lo que se refiere al tema religioso, destacaría, en primer lugar, la edición de la obra colectiva *Lo santo y lo sagrado* (Madrid, 1993), fruto de unas Jornadas que se celebraron en Miraflores (Madrid) en septiembre de 1992. También esta obra podría considerarse significativa como un hecho cultural que muestra cómo un grupo internacional de investigadores se reúne para tratar el tema religioso, de manera interdisciplinar (entre ellos hay un teólogo: Bruno Forte) y plural, desvinculado de toda pertenencia religiosa. Aunque no sea exactamente el mismo grupo, el profesor Duque coordinó también un equipo de investigación internacional (e interdisciplinar) sobre el tema religioso.

Otra obra, y de ésta él es el único autor, es *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana* (Barcelona, 1995). Aquí se muestra -es el tema del libro- la conexión entre el interés por la cuestión religiosa y la actualidad. El mundo de hoy se define por la técnica: "La época de la *técnica absoluta*, es decir: de la *técnica revelada* o de la revelación de la técnica" (p. 7). Y esta época es la de la muerte de Dios, lo cual significa que Dios está en ella como muerto: está como ausente, está como límite, como experiencia de la mortalidad, de la cual dependen todas las otras experiencias (p. 17).

Significativa de esta inquietud investigadora del hecho religioso -y más en concreto cristiano, ya que éste es el humus de nuestra cultura- me pareció la ponencia en el "I Congreso Iberoamericano de Estudios sobre la Filosofía de Hegel", celebrado en Buenos Aires del 4 al 6 de octubre de 1995, titulada "Cristo y la Historia universal", don-

de, partiendo de planteamientos hegelianos y aprovechándose de ellos (pero sin pretender hacer su exposición, sino hablando por cuenta propia), el autor hizo toda una consideración, en algunos puntos discutible, pero profundamente teológica (también para ello Hegel puede ser un buen maestro), que haría bien a los teólogos que, dando por superadas las especulaciones cristológicas, a veces se las arreglan demasiado simplísticamente con una jesuología o una apelación al llamado Jesús histórico.

Estos dos autores tienen sin duda perfiles bien propios, aunque compartan un cierto talante metafísico y una fuerte inspiración heideggeriana, pero no me entretendré en buscar paralelismos o divergencias. Lo que, sin duda, les une, y es la razón de ponerlos como primer síntoma de la nueva recuperación de la Filosofía de la Religión, es el hecho de que signifiquen una nueva y positiva consideración de la religión de talante laico, casi el surgimiento en España de una Filosofía de la Religión puramente filosófica o laica (*sit venia verbo*). Lo que resaltaría es que curiosamente en toda esta Filosofía de la Religión late un anhelo de pensar la religión, o incluso una pequeña acusación de que la teología ya no piensa, de que se ha hecho tan pastoral que sólo ofrece recetas, que ha abandonado los grandes temas teológico-especulativos, y que incluso ha perdido en cierta medida su propia dimensión teológica, para contentarse con narraciones bíblicas (es decir, histórico-bíblicas) y recetas morales y pastorales (sociales, sociológicas, psicológicas, políticas, de política eclesiástica, etc.) organizativas y más o menos programáticas, o incluso ha empuñado la religión convirtiéndola en una serie de funciones sociales, sean asistenciales, morales o de búsqueda personal de felicidad.

Además de las aportaciones de estos dos profesores de filosofía, y ello muestra que efectivamente no son casos aislados, uno de los síntomas o frutos de la madurez de la Filosofía de la Religión en España lo vería en el hecho que últimamente se ha abordado de manera amplia y profunda la cuestión clave de la religión: la cuestión teológica, la cuestión de Dios. En efecto, en los últimos 15 años se han publicado numerosas obras que abordan la cuestión con enfoques diversos, histórico y sistemático, cultural, diálogo entre creyentes y no creyentes, etc. Así, además de las obras de Carlos Díaz, Juan Antonio Estrada y Andrés Torres Queiruga, que se citan en su lugar, quisiera hacer mención de las de Agustín García Calvo⁵, Antonio F.

⁵ *De Dios*. Zamora: Lucina 1996.

Rañada⁶, José Antonio Jáuregui⁷, Juan-José Tamayo-Acosta⁸, Manuel Cabada Castro⁹, José Alvilares¹⁰, José Antonio Marina¹¹, y los colectivos como el “XX Foro Religioso”¹², las Jornadas de Teología¹³, la “Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía”¹⁴, el “Instituto Superior de Pastoral”¹⁵.

1.2. Normalización y florecimiento de la Filosofía de la Religión

En 1985, cuando nace el “Instituto de Filosofía” dentro del “Consejo Superior de Investigaciones Científicas” (CSIC), se crea un equipo dedicado a la Filosofía de la Religión, dirigido desde el primer momento (y hasta la actualidad) por el Prof. José Gómez Caffarena. Primeramente es necesario destacar la significación del hecho mismo de la creación de este equipo, dando carácter académico normal a un ámbito de los saberes filosóficos que, no por ser tan viejo como la filosofía misma, no había tenido siempre el reconocimiento y la vitalidad que merecen las cuestiones que le son propias. Precisamente una voz, en el momento de recensionar las primeras obras conjuntas editadas por el equipo de esta área, pedía que no se olvi-

⁶ *Los científicos y Dios*. Oviedo: Nobel 1994.

⁷ *Dios, hoy, en la ciencia, en la cultura, en la sociedad y en la vida del hombre*. Oviedo: Nobel 1992

⁸ *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella: Verbo Divino 1998.

⁹ *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: BAC 1999. Del mismo autor cabe recordar algunas obras que discurren entre la antropología filosófica y la filosofía de la religión como *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*. Madrid: S. Pablo 1994; *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Barcelona: Herder 1994, y especialmente *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*. Düsseldorf: Patmos 1971, obra de absoluta referencia sobre el tema, traducida al francés: *L'être et Dieu chez Gustave Siewerth*. Louvain-la-Neuve/Paris: Institut Supérieur de Philosophie/Peeters 1997.

¹⁰ *Dios en los límites*. Madrid: PPC 1998.

¹¹ *Dictamen sobre Dios*. Barcelona: Anagrama 2002.

¹² Juan de Dios MARTÍN VELASCO, Fernando SAVATER y José GÓMEZ CAFFARENA, *Interrogante: Dios*. Santander: Sal Terrae 1966.

¹³ “Dios de vida, ídolos de muerte”. V Congreso de Teología, in: *Misión Abierta* núm. 5-6 (nov. 1985); José M. Díez-ALEGRÍA, Javier MARTÍNEZ, y otros, *Dios como problema en la cultura contemporánea*. Bilbao: Ega 1989.

¹⁴ SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA (ed.), *Lenguajes sobre Dios*. Salamanca 1998.

¹⁵ INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL (ed.), *¿Dónde está Dios? Itinerarios y lugares de encuentro*. Estella: Verbo divino 1998.

dara la pregunta filosófica de por qué no fue posible en España una Filosofía de la Religión hace dos siglos¹⁶.

Esta área de investigación sobre la Filosofía de la Religión está formada por un equipo de investigadores que, además de seminarios, ciclos de conferencias, jornadas, etc., ha producido en conjunto una abundante bibliografía sobre el tema. En esta producción bibliográfica han estado reflejadas corrientes y ámbitos diversos: la investigación histórico-filosófica (A. Andreu), la filosofía kantiana (J. Gómez Caffarena), la Escuela de Frankfurt (R. Mate, J.A. Gimbernat, J.M. Mardones), la sociología (J.M. Mardones).

José María Mardones (Agüera de Montija/Burgos, 1943), que antes de pertenecer al CSIC fue profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco, comenzó su actividad investigadora estudiando la llamada Escuela de Frankfurt, especialmente M. Horkheimer y J. Habermas¹⁷, pero en seguida se dedica a lo que es el tema de su especialidad: las relaciones entre religión y tendencias socio-culturales contemporáneas; así ha estudiado las relaciones entre el cristianismo y la modernidad¹⁸, cristianismo y postmodernidad¹⁹, religión y capitalismo en el reciente neoconservadurismo²⁰, las nuevas formas de religión que surgen en el seno de la misma sociedad actual²¹, los

¹⁶ Ignacio SOTELO, en: *Saber leer*, núm. 74 (abril 1994). A esta pregunta Reyes MATE, "Filosofía e tradición religiosa" (manuscrito, junio 1994) respondió recordando el efecto "converso" que, a partir de finales del siglo XV, acaba con las otras fes y etnias con las que había convivido el catolicismo en España, construyendo la identidad religiosa y étnica (folio 8). De todas maneras, no se puede negar "una tradición de pensamiento filosófico español que no ha dejado de habérselas con la religión"; lo que pasó es que esta tradición no tuvo herederos, fundamentalmente por dos razones: a) el carácter laico que tomó el krausismo, y b) la ruptura que significó la Guerra Civil (folio 10).

¹⁷ José M. MARDONES, *Dialéctica y sociedad irracional. La Teoría Crítica de la Sociedad de M. Horkheimer*, Bilbao 1979; *Teología e ideología. Confrontación de la teología política de la esperanza de J. Moltmann con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*. Bilbao: Mensajero 1979; ID., *Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad*, Bilbao 1985 (su tesis doctoral en sociología). Posteriormente ha publicado esta monografía sobre Habermas: *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos 1998.

¹⁸ *Sociedad moderna y cristianismo*, Bilbao 1985.

¹⁹ *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988.

²⁰ *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander 1991; *Postmodernidad y Neoconservadurismo*, Estella 1991; *Neoliberalismo y religión. La religión en la época de la globalización*. Estella: Verbo Divino 1998.

²¹ *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella 1994; *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae 1999.

rasgos configuradores de nuestra sociedad y las oportunidades y exigencias para la fe²².

Manuel-Reyes Mate (Pedrajas de San Esteban/Valladolid, 1942), director del “Instituto de Filosofía” del CSIC de 1990 a 1998, según declara él mismo, ha orientado su interés a “la búsqueda del potencial semántico filosóficamente universalizable latente en las culturas o tradiciones religiosas, particularmente en la judeo-cristiana”²³. Sus publicaciones más recientes hacen productivo el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, pero especialmente el de W. Benjamin, en vistas a una nueva visión de la historia y de la sociedad desde el punto de vista de las víctimas, desde la memoria del sufrimiento²⁴. En la búsqueda del potencial semántico latente en las tradiciones religiosas, especialmente la judeo-cristiana, R. Mate se muestra no sólo como un buen conocedor de W. Benjamin y de la Escuela de Frankfurt, sino incluso como un continuador de lo que pretendían cuando Th. W. Adorno, en carta del 2 agosto 1935 dice a Benjamin: “Una restitución de la teología o mejor una radicalización de la dialéctica hasta su núcleo ardiente teológico habría de significar a la vez una agudización extrema del motivo socio-dialéctico, incluso del económico”²⁵. Su investigación se ha extendido hacia el estudio del pensamiento judío²⁶.

²² *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid 1995; *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae 1996; *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*. Madrid: PPC 2000; *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*. Santander: Sal Terrae 1993.

²³ R. MATE, “Filosofía e tradición religiosa” (manuscrito, junio 1994), folio 13.

²⁴ Ver especialmente estas dos obras *Mística y política*, Estella 1990, y *La razón de los vencidos*, Barcelona 1991, pero también su aportación a Id. (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid 1993 (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 5), así como algunos artículos en *Isegoría*.

²⁵ Th. W. ADORNO, *Über Benjamin*, Frankfurt a.M. 1975, p. 117.

²⁶ *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos 1997; *Heidegger y el judaísmo*. Barcelona: Anthropos 1998; *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*. Madrid: Akal 1999; *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta 2003; (ed.), *La filosofía después del Holocausto*. Barcelona: Riopiedras 2002; en colaboración con Miquel BELTRAN, JOSÉ M. MARDONES, *Judaísmo y límites de la Modernidad*. Barcelona: Riopiedras 1998. En España se nota un creciente interés por el pensamiento judío, en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía, celebrado en Cáceres y Madrid en 1998, se creó un grupo de estudios del pensamiento judío, denominado posteriormente “Filosofía después del Holocausto”, de entre sus miembros cabe destacar Reyes Mate, Miguel García-Baró, José Antonio Zamora, Patricio Peñalver, Agustín Serrano del Haro.

En torno al equipo del área de Filosofía de la Religión del CSIC se ha ido creando un círculo amplio, gracias a las jornadas que desde 1991 hasta 1998²⁷ se celebraron con periodicidad bienal y a otras sesiones de estudio²⁸. De entre los miembros que formamos este círculo amplio cabe destacar a Enrique Romerales, especialista en filosofía analítica, de la que ha estudiado especialmente su Filosofía de la Religión, o mejor teología filosófica²⁹; Manuel Fraijó se ha mostrado más interesado por la racionalidad de la cuestión religiosa (especialmente del cristianismo y su lugar en el universo plural de las religiones, así como las agudas cuestiones que plantea el tema del mal y el dolor) y al mismo tiempo por la presencia de la religión en el seno de la filosofía³⁰; Juan Antonio Estrada y Andrés Torres Queiruga han orientado su estudio más bien en la búsqueda de un diálogo entre teología y filosofía, explícitamente el segundo entiende la Filosofía de la Religión como el diálogo entre estos dos ámbitos del sa-

²⁷ En realidad, el año 1998 en lugar de las Jornadas se creó un grupo dentro del I Congreso Iberoamericano de Filosofía.

²⁸ Las ponencias y comunicaciones de las primeras Jornadas fueron publicadas por J. GÓMEZ CAFFARENA y J.M. MARDONES (coords.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*, Barcelona: Anthropos 1993; la publicación de las segundas, de 1993, está en preparación. Fruto de otras sesiones de estudio son las obras J. GÓMEZ CAFFARENA y J.M. MARDONES (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*, Barcelona: Anthropos 1990; ID. (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión. II*, Barcelona: Anthropos 1992.

²⁹ Profesor de la Univ. Autónoma de Madrid. A la filosofía analítica fueron dedicados los primeros volúmenes que publicó el equipo del CSIC en la colección dirigida por J. G. Caffarena, J.M. Mardones y R. Mate en la editorial Anthropos de Barcelona (ver la nota anterior). Enrique ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de Filosofía de la Religión*, Barcelona: Anthropos 1992; *El problema del mal*. Madrid: Univ. Autónoma 1995; *Concepciones de lo divino: introducción a la teología filosófica*. Madrid: Univ. Autónoma 1997. Entre otros estudios ha publicado este esclarecedor panorama "Corrientes principales en filosofía analítica de la religión", en: *Anuario del Departamento de Filosofía*, Univ. Autónoma de Madrid, curso 1988-89, pp. 253-279.

³⁰ Profesor de Filosofía de la Religión en la UNED, de entre sus obras cabe destacar *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana*, Madrid 1985; *El sentido de la historia*, Madrid 1986; *Fragments de esperanza*, Estella 1992; y la edición del tratado manual-enciclopédico *Filosofía de la Religión. Textos y Estudios*, ed. Trotta, Madrid 1994 (774 pp.) (ver mi reseña en: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 23-24 (1995) 160-161); *El futuro del cristianismo*. Madrid: SM 1996; *El cristianismo. Una aproximación*. Madrid: Trotta 1997; *A vueltas con la religión*. Estella 1998. Otro que ha dedicado su atención al problema del mal es Josep HEREU I BOHIGAS, *El mal com a problema filosòfic. Estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricoeur*, Barcelona: Herder 1976.

ber³¹; a grandes rasgos creo que mi trabajo se mueve también en las coordenadas de intentar repensar las posibilidades y la configuración de la vivencia religiosa desde les potencialidades de su contenido y las condiciones sociales y culturales de hoy³².

³¹ De entre la publicación filosófica de Juan Antonio Estrada, profesor de filosofía de la religión en la Universidad de Granada, destaca, además de estudios de filosofía de la religión dedicados especialmente a la Escuela de Frankfurt (*La teoría crítica de Max Horkheimer*. Granada: Universidad 1990), una obra muy ambiciosa dedicada a repensar las teologías filosóficas o vías de acceso filosóficas a Dios, como son la teología natural o cosmoteología, la teología filosófica o antropoteología, y la teodicea o la cuestión del mal en referencia a Dios: *Dios en las tradiciones filosóficas. I Aporias y problemas de la teología natural*. Ed. Trotta, Madrid 1994, (ver mi recensión en: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 23-24 (1995) 157-159); II. *De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid: Trotta 1997; (que viene a ser el III vol.): *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta 1997; *El monoteísmo ante el reto de las religiones*. Santander: Sal Terrae 1998; *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Trotta 2001; *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta 2002. En colaboración con Javier MUGUERZA, *Creencia e increencia. Un debate en la frontera*. Santander: Sal Terrae 2000.

Andrés Torres Queiruga, profesor de teología fundamental en el Instituto Teológico de Santiago de Compostela y de filosofía de la religión en la Universidad de la misma ciudad, une fuertemente la doble vertiente teológica y filosófica en toda su producción literaria; de su obra abundante destacaría estas publicaciones: *Recuperar la salvación*, Madrid: Encuentro 1979, Santander ²1995; *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander: Sal Terrae 1986; *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid: Cristiandad 1987; *Noción, religación, trascendencia. O conocimiento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Coruña 1990; *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992; *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: Verbo Divino 1997; *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Estella: Verbo Divino 2000; *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae 2001.

³² Ver por ej. "El cristianisme i els actuals canvis culturals. Per una cultura del diàleg en la recerca comunicativa de l'orientació", in: W. KASPER et al., *Cristianisme i cultura a l'Europa dels anys 90*, ed. Cruïlla, Barcelona 1991, pp. 27-55 (vers. cast. "El cristianismo y los actuales cambios culturales. Por una cultura del diálogo en la búsqueda común de la orientación", in: W. KASPER et al., *Cristianismo y cultura en la Europa de los años 90*, Madrid 1993, pp. 29-65); "Modernitat i Secularització", in: X. ARBOS i A. CASTIÑEIRA (dirs.), *Perspectives de la modernitat avançada*, Centre d'Estudi de Temes Contemporanis, Barcelona 1994, pp. 233-250; *Presència elusiva. Sobre el nihilisme i la religió*. Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Barcelona 1995 (vers. cast. Madrid: PPC 1996); *La religió en temps de nihilisme*. Barcelona: Cruïlla (en prensa).

2. La Filosofía de la Religión en los años 70

Si se compara este florecimiento reciente de la Filosofía de la Religión con lo que se hacía -y especialmente con lo que destacaba- en los años setenta, creo que se constata un gran contraste. En general, lo que en aquellos años destacaba era más la crítica de la religión o, más exactamente, el estudio de la crítica de la religión o incluso reflexiones sobre la religión desde la crítica de la religión. Creo que se puede afirmar sin demasiada exageración que los grandes temas de aquel momento eran el ateísmo, la crítica de la religión y la sociología de la religión. Quizás uno de los motivos era la procedencia de una sociedad con agudizada conciencia de ser religiosamente monolítica y cerrada.

Prescindiendo de la abundante bibliografía que desde una perspectiva teológica se produjo sobre el *ateísmo*, me parece digna de reseñarse la "III Semana de Teología" de la Universidad de Deusto, dedicada a "Dios-Ateísmo" (Deusto, 1968). A pesar de que se titule "Semana de Teología", están representadas diversas especialidades: filosofía de la ciencia (A. Dou), política (M. Jiménez de Parga), ética (L. Ellacuría), filosofía (M. Agúndez, I. Ellacuría, J.M. Isasi, J. Manzana, J. Castañé), sociología (J. Aguirre, A. Marzal, R. Belda, E. Miret Magdalena), psicología (A. Tornos), de manera que en términos generales se encuentra más material filosófico que teológico (A. Alvarez Bolado, J.M. González Ruiz, J.R. Scheiffer, J. Gómez Caffarena)³³. A mediados de los años setenta E. Tierno Galván publica su famoso libro sobre el agnosticismo que, al menos visto desde ahora, me parece sintomático del momento y de sus preocupaciones, ya que creo que el enorme eco que tuvo esta obra se explica más por el ambiente cultural-existencial y por la figura del autor dentro de este ambiente que por su contenido filosófico, sin que ello signifique que sea banal³⁴.

Un capítulo aparte merece la mención del Profesor Eusebi Colomer (1924-1997)³⁵ quien, por ser un buen historiador de la filosofía, puede que sobrepase de alguna manera el momento histórico plan-

³³ Publicaciones de la Universidad de Deusto. Facultad de Teología, *Dios-Ateísmo*. III Semana de Teología. Universidad de Deusto, Bilbao 1968.

³⁴ Enrique TIERNO GALVAN, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1975, ²1976. De entre los numerosos comentarios cf. Jesús MARTÍNEZ GORDO, *El agnosticismo de E. Tierno Galván, un reto al teólogo cristiano*. San Cugat del Vallès-Barcelona: Institut de Teologia Fonamental 1987.

³⁵ Sobre E. Colomer se puede ver Ceferino SANTOS-ESCUADERO, "Bibliografía del profesor Eusebi Colomer i Pous", in: *Pensamiento* 54 (1998) 337-352; Fran-

teando siempre cuestiones de fondo. De hecho, en él, sin que quizás se le pueda calificar específicamente como filósofo de la religión, encontramos un verdadero tratamiento del tema, no sólo en sus estudios históricos, que sin duda fueron su especialidad profesional (si se puede hablar así), como lo demuestran su tesis doctoral sobre Nicolás de Cusa y Ramón Llull y otros estudios sobre estos autores y época³⁶, los estudios sobre Teilhard de Chardin³⁷, la filosofía moderna alemana³⁸, sino también en el tratamiento específicamente dedicado a la cuestión religiosa y teológica³⁹.

Una modalidad de pensamiento, desarrollada en Cataluña en los años 70, que toca la cuestión religiosa, que oscila entre la crítica a la religión desde dentro y desde fuera, la crítica social y el diálogo con no-creyentes, es lo que en aquel momento se denominó en tono coloquial como “teología salvaje”, representada por nombres como Josep Dalmau⁴⁰, Jordi Llimona⁴¹, Lluís Xirinachs, Joan Leita⁴².

Aunque en esta memoria prescindamos de las traducciones, de hecho para estudiar seriamente algunos aspectos habría que tenerlas en cuenta, porque las corrientes filosóficas de ateísmo o en general

cesc TORRALBA ROSELLÓ, “Eusebi Colomer: el diàleg transhistòric”, in: *Diàlegs* 1 (1998) 119-135.

³⁶ *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*. Berlin: Gruyter 1961; *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull - Nicolás de Cusa - Juan Pico della Mirandola*. Barcelona: Herder 1975.

³⁷ *Mundo y Dios al encuentro. El evolucionismo cristiano de Teilhard de Chardin*. Barcelona: Nova Terra 1963, ²1964, ³1966; *El pensament de Teilhard de Chardin*. Barcelona: Bruguera 1967; *Mundo y Dios al encuentro. Antropología y teología en Teilhard de Chardin*. Barcelona: Herder 1974.

³⁸ *Heidegger: Pensament i poesia en l'absència de Déu*. Assaig preliminar i selecció de textos. Barcelona: Estella 1964; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. 3 vols. Barcelona: Herder vol. I 1986, ²1993, vol. II 1986, vol. III 1990.

³⁹ *El ateísmo de nuestro tiempo*. Barcelona: Nova Terra 1967; *Església en diàleg*. Barcelona: Nova Terra 1967 (versión castellana 1969); “Historia y evolución del problema de Dios en la teología protestante”, in: AA.VV., *Convicción de fe y crítica racional*. Salamanca: Sígueme 1973, pp. 33-121; “Humanisme sense Déu? De la inviabilitat d'un humanisme ateu i de la necessitat d'una fonamentació teològica de l'humanisme”, in: *Comunicació* núm. 58-59 (1989) 3-23.

⁴⁰ *Distensions cristiano-marxistes*, Barcelona 1967 (hay versión castellana); *Agonia de l'autoritarisme catòlic*. Barcelona: Selecta 1968; *Condemnats a creure*. Barcelona: ed. 62 1977.

⁴¹ *Pensament i compromís*. Barcelona: Pòrtic 1972; *Humans tantmateix*. Barcelona: Pòrtic 1984; *Jesús de Natzaret. Assaig d'aproximació als orígens*. Barcelona: ed. 62 1980.

⁴² *Anàlisi destructiva de la religió*. Barcelona: ed. 62 1976.

de crítica de la religión eran de proveniencia extranjera, así como también los mejores estudios sobre ellas. De todos los estudios me limitaré a mencionar la gran *summa*, y en todo caso muy amplia y voluminosa, sobre el ateísmo contemporáneo, dirigida por Giulio Girardi y realizada en colaboración internacional, con presencia de algunos autores españoles⁴³.

Dentro de este momento hay que situar las traducciones y los innumerables estudios sobre *la crítica de la religión* en los clásicos de la misma: L. Feuerbach⁴⁴, K. Marx⁴⁵, S. Freud, J.-P. Sartre, etc. Cuando uno considera la gran atención prestada en aquellos momentos a los críticos de la religión, resalta un hecho que me parece singular: la poca consideración dedicada a Fr. Nietzsche, parece como si ni siquiera estuviera en el horizonte; es tratado tan sólo por algunos nietzscheanos. En cambio, seguramente el olvidado de entonces ha pasado ahora al primer plano, desplazando a los que en aquel momento ocupaban los primeros lugares; de todas maneras este cambio o desplazamiento entre los críticos de la religión se da no sólo en función de la crítica de la religión, sino además de un nuevo ambiente cultural, de la renovada atención dedicada a la metafísica y

⁴³ G. GIRARDI, *El ateísmo contemporáneo*, 4 vols. en 5 tomos, Madrid 1971 (La edición italiana original es de 1967-69).

⁴⁴ La primera traducción castellana completa de Ludwig FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Salamanca: Sígueme 1975 (ha sido reeditada en Madrid: Trotta). Estudios sobre Feuerbach: Manuel CABADA CASTRO, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid: BAC 1975; Gabriel AMENGUAL, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia 1980 (la redacción fue concluida el 1976).

⁴⁵ Aquí destacan las ediciones de textos hechas por R. MATE K. MARX / F. ENGELS, *Sobre la religión*, Salamanca: Sígueme 1974; A. BEBEL et al., *Sobre la religión. II*, Salamanca 1975; así como los estudios reunidos en R. MATE, *El desafío socialista*, Salamanca 1975. Id., *El precio de la libertad*, Madrid 1977. Ya antes había dedicado su primera publicación (la tesis doctoral) a *El ateísmo como problema político*, Salamanca: Sígueme 1973. Los pioneros del diálogo cristiano-marxista en España fueron seguramente P. DIEZ y R. HERRERO-VELARDE, *Revolución marxista y progreso cristiano*, Barcelona 1969, y Josep DÀLMAU, *Distensions cristiano-marxistes*, Barcelona 1967, ya citado. Un eco de los célebres diálogos entre cristianos y marxistas que se abrieron en Salzburgo el 1965 se encuentra en J. AGUIRRE et al., *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid 1969, con reflexiones de los españoles Aranguren y Sacristán; INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Los marxistas españoles y la religión (encuesta)*, Madrid 1977. Centrado en la cuestión de la muerte es digno de mención RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*. Salamanca: Sígueme 1978. En general sobre la recepción del marxismo en España AA.VV., *El marxismo en España*. Fundación de investigaciones marxistas, Madrid 1984.

especialmente a Heidegger.

Otra fuente de crítica de la religión era el neopositivismo lógico o filosofía analítica. A pesar de la gran recepción que tuvo, y de que libros como el de A.J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (1936)⁴⁶ se usaron como catecismo-escoba de creencias religiosas, apenas hay estudios de Filosofía de la Religión. Curiosamente la antología de estudios de J. Muguerza⁴⁷ no incluye ningún estudio sobre el tema ni es mencionado en la larga introducción⁴⁸. Lo mismo parece pasar con un tema afín a la filosofía analítica como es el de la filosofía de la ciencia, si exceptuamos la recopilación de Miguel A. Quintanilla⁴⁹ (de autores todos ellos extranjeros), y su introducción (pp. 9-17), en la cual más bien ironiza lo que llama “pacto de no agresión” entre la religión y la ciencia, porque a su parecer se trata de un puro compromiso en nombre de la autonomía de los respectivos ámbitos de racionalidad que permite cualquier irracionalidad en la religión⁵⁰.

En aquellos años fue sin duda un campo en alza la *Sociología de la religión*, casi como si fuera un descubrimiento, tanto a nivel empírico como teórico. En el nivel empírico baste mencionar los célebres informes Foessa, que tanto eco tenían, y que incluían un capítulo sobre la religión. A nivel teórico habría que hablar, a fin de reflejar la influencia determinante del ambiente, de las traducciones, especialmente de P.L. Berger y Th. Luckmann (incluyendo las de sociología del conocimiento), y se ha de hacer mención del servicio realizado por el “Instituto Fe y Secularidad”, del que uno de los primeros trabajos más reconocidos fue precisamente la información bibliográfica sobre sociología de la religión⁵¹. Pero también a nivel de país hubo

⁴⁶ Versión catalana de J. Blasco i T. Llorens, València 1969. Hay versión castellana con repetidas ediciones.

⁴⁷ Javier MUGUERZA (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, 2 vols., Madrid: Alianza 1974.

⁴⁸ O.c., vol. I, pp. 15-138. Un buen estudio sobre el tema religioso en la filosofía analítica lo ofrece J. MUGUERZA, “El problema de Dios en la filosofía analítica. (De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso)”, en: *Revista de Filosofía* 25 (enero-diciembre 1966), núm. 96-99, pp. 291-327, más la larga discusión pp. 327-369.

⁴⁹ N.R. HANSON, B. NELSON, P.K. FEYERABEND, *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca: Sigueme 1976.

⁵⁰ La misma ausencia, señalada respecto a la filosofía analítica, se nota también en el ámbito de la filosofía de la ciencia en AA.VV., *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo (1960-1970)*. Simposio de lógica y filosofía de la ciencia, Madrid: Tecnos 1973.

⁵¹ INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Secularización. Boletín bibliográfico interno*

estudios determinantes⁵², baste recordar la denominación de “nacional-catolicismo”, devenida tan corriente⁵³, y otros estudios, algunos acompañados de reflexión teológica y pastoral⁵⁴.

3. La continuidad de líneas de fondo

La consideración del florecimiento de la Filosofía de la Religión de ahora a primera vista puede parecer que contrasta con lo que se trataba respecto de la religión en los años setenta. En este sentido se puede hablar de cambio de actitud o de la formación de una nueva constelación intelectual, como también se refleja en el ambiente cultural general. Pero si viéramos solamente el contraste, falsificaríamos las cosas. Hay otras dedicaciones al estudio de la religión que siguen en curso y provienen de muy atrás, que son básicas y marcan la continuidad (y no en el sentido de continuismo, sino que en muchos casos habría que hablar de continuidad dada por la profundidad) o lo que podríamos llamar el *cantus firmus* de este gran coro formado por los cultivadores de las ciencias y de la Filosofía de la Religión.

Primeramente quisiera marcar la continuidad de dos líneas en el estudio de la religión, que en los años setenta aparecen como las críticas por antonomasia y que como tales ahora no son mentadas. Me refiero a la filosofía analítica y al marxismo.

La *filosofía analítica*, entendida fundamentalmente como positivismo y cientismo, fue una gran fuente de crítica de la religión, aunque en España apenas se tradujera en estudios en este sentido, pero sí se percibía especialmente en el uso de obras de autores representativos de esta corriente. Pero, como hemos notado, precisamente las primeras obras publicadas por el equipo del área de Filosofía de la Reli-

(70 recensiones y unos 1.600 títulos bibliográficos sobre el tema), Madrid 1970; ID., *Sociología de la religión y Teología. Estudio bibliográfico / Sociology of Religion and Theology. A Bibliography*, Madrid 1974, vol. B, 1978; ID., *Sociología de la religión. Notas críticas*, Madrid 1976.

⁵² Uno de los primeros tratados (o historia) de sociología de la religión elaborado por un español debe ser éste de los hermanos José y Florentino RUBIO CARRACEDO, *Religión y Cambio Social*, Madrid 1974.

⁵³ ALFONSO ALVAREZ BOLADO, *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*, Madrid 1976.

⁵⁴ ALMERICH, ARANGUREN, DUOCASTELLA, LORENTE, RUIZ-RICO, *Cambio social y religión en España*. Presentación de J.M. Díez-Alegría. Barcelona 1975; AA.VV., *Iglesia y sociedad en España: 1939-1975*, Madrid 1977.

gión del Instituto de Filosofía del CSIC fueron dedicadas a esta corriente filosófica bajo el aspecto de filosofía teológica, resaltando la vitalidad que -digámoslo así- tuvo también, en sentido positivo, en la construcción de esta especie de filosofía, aspecto que posiblemente en España se ha tenido en cuenta más tardíamente. Un caso curioso digno de estudio sería la recepción de la filosofía de L. Wittgenstein, que, de ser clasificado -injustamente- primero entre los del Círculo de Viena, ha pasado a ser uno de los grandes inspiradores de nuevas corrientes de la Filosofía de la Religión. Y en España ha tenido buenos investigadores como Josep Lluís Blasco (Valencia), Victòria Camps⁵⁵, Javier Sádaba⁵⁶, Isidoro Reguera⁵⁷, Josep M. Terricabras⁵⁸, que, incluso en los casos de no dedicarse expresamente al tema de la Filosofía de la Religión, creo que en conjunto señalan una línea de continuidad en profundidad que, teniendo raíces profundas, se muestra también hoy en renovada vitalidad y fecundidad. De manera semejante en filosofía de la ciencia se pueden señalar estudios sobre su relación con la religión, relación problemática en la modernidad, pero en conjunto no necesariamente de carácter hostil⁵⁹.

⁵⁵ *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona 1976, que en realidad no es un estudio sobre Wittgenstein sino sobre la pragmática del lenguaje con un capítulo dedicado al lenguaje religioso. Ya antes V. Camps había escrito sobre la llamada teología radical *Los teólogos de la muerte de Dios*; Barcelona 1968.

⁵⁶ Actualmente profesor de ética y religión en la Universidad Autónoma de Madrid, se ha dedicado con asiduidad a la cuestión religiosa, tanto en el estudio riguroso de la filosofía de L. Wittgenstein como en exposiciones sistemáticas o de carácter más divulgativo. De entre las primeras cabe destacar *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Barcelona 1977; *Qué es un sistema de creencias*, 1978; *Filosofía, lógica, religión*, Salamanca 1979; *Lenguaje, magia, metafísica (el otro Wittgenstein)*, Madrid 1984; y de entre las segundas *Saber vivir*, Madrid 1984; *Lecciones de filosofía de la religión*, Madrid 1989.

⁵⁷ Por lo que se refiere a la religión ver esta obra y especialmente el último capítulo: *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*, Madrid 1994. Además de su riguroso estudio de Wittgenstein, ha dedicado una monografía, sin duda la primera o posiblemente la única en castellano, al zapatero místico: *Objetos de melancolía (Jacob Böhme)*, Madrid 1985.

⁵⁸ Quien, además de ofrecer una de las primeras visiones globales de la obra de Wittgenstein, lo fue también en señalar las líneas mucho más profundas de búsqueda de sentido, de ética y de religión que dirigen toda esta filosofía: *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation*, Friburgo/Múnich 1978.

⁵⁹ En este diálogo fe-ciencia cabe destacar dos nombres, que ciertamente no van solos, pero tampoco nos es dado hacer la lista completa: Albert Dou y Alfonso Pérez de Laborda. Del primero baste mencionar que es uno de los matemáticos españoles de gran renombre nacional e internacional, que siempre se

Por lo que respecta a la crítica clásica de la religión, L. Feuerbach no ha cesado de ser estudiado y traducido⁶⁰, y el *marxismo*, si en los años setenta hubo abundantes publicaciones de textos y estudios sobre los fundadores, esta corriente filosófica no ha cesado de dar estudios, que quizás ahora se distinguen por recoger las aguas de más cerca y después de un recorrido más largo y por tanto habiendo entrado en contacto con otras regiones y afluentes, en concreto en torno a la Escuela de Frankfurt, la cual, entendida de una manera tan amplia que pueda incluir a W. Benjamin, ha pasado a primer plano, incluso entendida no sólo como corriente de pensamiento marxista, sino también como expresión de pensamiento judío⁶¹. Una novedad

ha mostrado muy interesado en el diálogo fe-ciencia, como lo ha mostrado, entre otras cosas, la fundación, dirección y gran actividad en la "Asociación Interdisciplinar José de Acosta" (ASINJA), que anualmente realiza las "Reuniones interdisciplinares"; por lo que respecta a nuestro tema se pueden destacar estas publicaciones: A. Dou (ed.), *Religiosidad postsecular*, Bilbao 1978; *Lenguajes científico, mítico y religioso*, Bilbao 1979. Del segundo se pueden resaltar el estudio histórico *Leibnitz y Newton*, 2 vols., Salamanca 1977, y otros como *Ciencia y fe*, Madrid 1980; *Salvar lo real*, Madrid 1983; *La razón y las razones*, Madrid 1991. Ver AA.VV., *Actes. 1r. Col·loqui sobre Ciència i Fe*, Institut d'Estudis Ilerdencs. Diputació de Lleida, Lleida 1993.

⁶⁰ Entre las traducciones cabe mencionar *Manifestos filosóficos*. Selección i traducció de textos, introducció i notes de G. Amengual, Barcelona: Laia 1984; *Pensamientos sobre la muerte e inmortalidad*. Trad. y estudio preliminar de J.L. García Rúa, Madrid 1993; *Escritos en torno a 'La esencia del cristianismo'*. Estudio preliminar, trad. y notas de L. M. Arroyo Arrayás, Madrid 1993, y posteriormente una nueva y más cuidada edición de *La esencia del cristianismo*, por M. Cabada Castro, Madrid 1996. Entre los estudios cabe mencionar M. CABADA CASTRO, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Madrid 1980; L.M. ARROYO ARRAYAS, "Yo soy Lutero II". *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca 1991.

⁶¹ A los estudios mencionados de Reyes Mate cabe añadir la cuidada edición y traducción de la obra más emblemática de la Escuela de Frankfurt, realizada por Juan José Sánchez, M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta 1994, con una buena introducción (pp. 9-46), así como la edición de los escritos sobre la religión, con una introducción (pp. 11-48), Max HORKHEIMER, *Anbello de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta 2000; y J. J. SÁNCHEZ, *Die Widerlogik der Geschichte*, Benzinger Verlag, Colonia 1995. También sobre la relación de la Escuela de Frankfurt con la teología, en este caso estudiando el pensamiento de Adorno, ver José A. ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Münster/Hamburg 1995. De entre la abundante bibliografía de José A. Zamora cito algunos de sus escritos más directamente relacionados con la Filosofía de la Religión: "Transcendencia desde dentro" - 'Idea de reconciliación'. Habermas y Adorno frente a la teología, en: Taula. Quaderns

un poco extraña ha sido la publicación (digo la publicación, porque la exposición ya la había hecho oralmente mucho antes) de una teoría a la que se le da un cierto encuadre marxista, pero que en todo caso habría que calificar más exactamente como engelsiano o simplemente naturalista, que dentro del panorama actual no deja de ser una voz fuera de coro: me refiero a Gustavo Bueno, que estos últimos años en cursos y conferencias, además de con escritos, ha defendido con vehemencia su teoría totémica de la religión, según la cual la religión no es más que un resto del miedo y angustia que experimentó el hombre primitivo ante el animal⁶².

La *sociología de la religión* no sólo ha continuado con aquel impulso que exhibió en los años setenta, sino que más bien parece haberse consolidado y ampliado su campo, tanto en estudios empíricos como en estudios teóricos. Entre los primeros hay que hacer mención, además de los informes Foessa, de los estudios que periódicamente realiza el "Centro de Investigaciones Sociales" o los más específicos que hacen el "Instituto de la Juventud"⁶³, la "Fundación Santa María"⁶⁴, la "Fundació Joan Maragall" y otras instituciones⁶⁵.

de pensament, 23-24 (1995) 25-66; *Neoliberalismo y Teodicea. Sobre los intrincados caminos de la razón apologetica moderna*. Murcia: Public. CETEP 1997; "Religión y crisis de Dios, hoy", en: M. MELLADO CARRILLO (Dir.): *El fenómeno religioso ante el siglo XXI*, Murcia: Public. CETEP 1997, pp. 109-123; "Erlösung unter Bilderverbot. Zu Th. W. Adornos Idee der Versöhnung nach Auschwitz", en: *Jahrbuch Politische Theologie 2* (1997) 121-141; "Cristianismo y filosofía contemporánea ante Auschwitz", en: I. MURILLO (ed.), *Filosofía contemporánea y Cristianismo: Dios, Hombre, Praxis*. Madrid: Diálogo Filosófico 1998, pp. 81-111; "Zeit, Katastrophe, Erkenntnis. Reflexionen über Adorno und Benjamin", en: *Jahrbuch Politischer Theologie 3* (1999) 71-93; "Habermas y la religión persistente", en: *Scripta Fulgentina*, Año IX/2 (1999) 285-311; "Modernidad - Identidad - Religión", en: M. HERNÁNDEZ IGLESIAS (comp.), *Identidades*. IV Semana de Filosofía de la Región de Murcia. Murcia: DM 2001, pp. 95-110; "Ciudadanía moderna e identidad religiosa", en: Id. (coord.), *Radicalizar la democracia. Sociedad civil, movimientos sociales e identidad religiosa*. Estella: Verbo Divino 2001, pp. 303-330; "Estética y religión", en: R. XIRAU y D. SOBREVILLA (eds.), *Estética*, Madrid: Trotta 2003 ("Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía", 25), pp. 345-374.

⁶² G. BUENO, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Oviedo 1985; Id., *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid 1989.

⁶³ M. MARTIN SERRANO (ed.), *Historia de los cambios de mentalidades de los jóvenes entre 1960-1990*, Instituto de la Juventud, Madrid 1994.

⁶⁴ P. GONZALEZ BLASCO / J. GONZALEZ-ANLEO, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid 1992.

⁶⁵ J. COSTA / FUNDACIÓ JOAN MARAGALL, *Religió i valors en la Catalunya actual*, Barcelona 1993. F. A. ORIZO y A. SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, *El sistema de valors dels ca-*

Entre los estudios de carácter más teórico cabe mencionar los de Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y de Marià Corbí⁶⁶. Últimamente Eloy Bueno de la Fuente ha ofrecido un estudio entre sociológico y pastoral, que con visos de descripción sociológica y cultural, intenta situar y orientar la acción pastoral y evangelizadora de la Iglesia⁶⁷. Un autor que ha cultivado tanto el estudio empírico como también el teórico, muy en la línea de Peter L. Berger, es Joan Estruch; por lo que respecta al tema religioso dentro del ámbito empírico no se pueden pasar por alto sus estudios sobre la juventud en Cataluña hechos juntamente con Salvador Cardús⁶⁸, y en un ámbito más teórico sus estudios sobre la secularización y las nuevas formas de religiosidad⁶⁹.

Pero donde realmente señalaría las líneas de fondo que marcan la continuidad, permanencia y consistencia de la Filosofía de la Religión es en dos autores que podemos considerar como los dos grandes maestros de la actual generación, que además de su labor publicística han ejercido una larga docencia y de alguna manera han creado escuela. Me refiero a José Gómez Caffarena y a Juan Martín Velasco. Conjuntamente publicaron lo que quizás sea la primera Filosofía de la Religión⁷⁰, al menos a la altura de los tiempos y con amplitud de miras.

José Gómez Caffarena (Madrid, 1925) ha sido una persona decisiva en instituciones de tanto peso en nuestro campo como son "Fe y Secularidad" (que dirigió de 1972 hasta 1985), el equipo del área de

talans, Barcelona 1990; F. A. ORIZO, *Los nuevos valores de los españoles*, Madrid 1991; ID., *Los valores de los europeos*, Madrid 1992.

⁶⁶ R. DIAZ-SALAZAR, *Iglesia dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979)*, Madrid 1981; ID., *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Madrid 1988. ID., S. GINER, (comps.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid 1995; ID., ID. y F. VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid 1994. De entre la obra de Marià Corbí indicamos *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, Barcelona: Herder 1992; *Religión sin religión*. Madrid: PPC 1996.

⁶⁷ Eloy BUENO DE LA FUENTE, *España, entre cristianismo y paganismo*. Madrid: San Pablo 2002.

⁶⁸ *Les enquestes a la joventut de Catalunya*. Barcelona 1984, Barcelona 1992.

⁶⁹ *Secularització i pluralisme en la societat catalana avui*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans 1996; (ed.), *Les noves formes de religiositat*. Barcelona: Cruïlla 2001.

⁷⁰ J. GÓMEZ CAFFARENA / J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973. En el fondo se trata de una filosofía de la religión (de J. Gómez Caffarena) y de una fenomenología de la religión (de J. Martín Velasco).

⁷¹ Ver sus obras *Ser participado y Ser Subsistente en la metafísica de Enrique*

Filosofía de la Religión en el “Instituto de Filosofía” del CSIC y el “Foro Religioso”. Su Filosofía de la Religión está enmarcada por una fuerte búsqueda metafísica⁷¹, por una exposición razonable del contenido del cristianismo⁷² y por una indagación de las condiciones racionales-culturales de la increencia en que se ha de afrontar la fe hoy⁷³. Pero lo que más define el talante de esta Filosofía de la Religión es el diálogo y, con él, una cierta voluntad ockhamiana (o mejor, samaritana) de no poner a la fe más cargas que las realmente necesarias ni esgrimirla nunca como un saber-más. Aquella primera *Filosofía de la religión* de 1973 no ha sido reeditada, pero sí se encuentra en reelaboración, que uno espera como una gran obra de madurez fruto de una larga vida de trabajo filosófico⁷⁴.

Juan Martín Velasco (Santa Cruz del Valle/Ávila, 1934), con ser por formación también un cultivador de la Filosofía de la Religión, se ha dedicado más expresamente a la fenomenología de la religión. La primera parte de aquella común con J. G. Caffarena *Filosofía de la religión* fue posiblemente la primera fenomenología de la religión escrita en castellano, que posteriormente fue reeditada, con pequeños retoques, como obra independiente⁷⁵. Antes ya había publicado su tesis doctoral sobre H. Duméry⁷⁶. Pero pronto concluye una

de Gante, Roma 1958; *Metafísica Fundamental*, Madrid: Rev. de Occidente 1969; *Metafísica Trascendental*, Madrid: Rev. de Occidente 1970. Sin querer hablar de discontinuidad entre la primera obra y la siguiente, no hay duda de que casi toda su obra filosófica respira un aire claramente kantiano. No sólo bajo este punto de vista, una obra capital es *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Cristiandad 1983.

⁷² *Hacia el verdadero cristianismo*. Curso Universitario de Teología I, Madrid 1966, 3ª ed. revisada 1972; *La audacia de creer*. Curso Universitario de Teología II, Madrid 1969; *¿Cristianos hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis*, Madrid 1976. Bajo este aspecto la obra capital me parece ser *La entraña humanista del cristianismo*, Bilbao 1984, 2ª ed. Estella 1987.

⁷³ Entre la multitud de artículos mencionemos este cuaderno: *Raíces culturales de la increencia*, Madrid 1988.

⁷⁴ De entre su abundante bibliografía dispersa sobre filosofía de la religión se pueden destacar *Razón y Dios*, Madrid 1985; *Lenguaje sobre Dios*, Madrid 1985; (ed.), *Religión*. Madrid: Trotta 1993. Aunque no sea más que un artículo merece mencionarse “Filosofía de la Religión. Invitación a una tarea actual”, en: *Isegoría* 1 (1990) 104-130. Sobre su obra ver Manuel FRAJÓ / Juan MASÍÀ (eds.), *Religión e Ilustración*. Homenaje de J. Gómez Caffarena, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995.

⁷⁵ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978, que se puede considerar como una exposición completa y sistemática de este tema.

⁷⁶ *Hacia una filosofía de la religión cristiana*, Madrid 1970.

obra sistemática sobre la religión, desde la perspectiva de la fenomenología de la religión, con el intento de captar el núcleo central de lo religioso, que él describe y conceptualiza como “encuentro con Dios”⁷⁷. Su sensibilidad por el momento cultural que vivimos se percibe en todo momento, al mismo tiempo que la visión serena y religiosa o teológica, y por tanto la pregunta por cómo se manifiesta Dios en estas circunstancias y cómo el hombre puede tener experiencia de él⁷⁸. El tema de la experiencia religiosa viene a ser el eje que vertebra gran parte de su búsqueda religiosa, ya hablaba de ella cuando trataba de la religión en términos de encuentro, pero últimamente la ha explicitado casi de manera sistemática como la gran cuestión de la posibilidad de pervivencia y de configuración de lo religioso en nuestro mundo secularizado y tecnificado, donde la misma institución religiosa tiene el peligro de convertirse en estructura institucional mundana⁷⁹.

En los alrededores de estos dos maestros -sin que ello signifique adscripción alguna, sino más bien en orden a situar las cosas, en este caso unos estudiosos y su obra- podríamos situar dos autores prolíficos en el tema religioso, aunque quizás ninguno de los dos se defina estrictamente como filósofo de la religión, si bien han dicho mucho sobre el tema; me refiero a Alfredo Fierro y Lluís Duch. El primero comenzó estudiando el tema desde el interior de la teología, aportando la voz crítica de la exterioridad (*sit venia verbo*, es decir, racionalidad, secularidad, etc.)⁸⁰ y cada vez más ha ido ejerciendo, no exactamente de filósofo de la religión, sino de científico de la religión,

⁷⁷ *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid: Cristiandad 1976, Madrid: Caparrós 21995 con un nuevo prólogo (pp. 7-21).

⁷⁸ El tema que podríamos llamar “análisis de la actualidad” (aunque no sea sólo eso, porque incluye interpretación y vías de acción) lo desarrolla abundantemente en *Cambio sociocultural y cristianismo hoy*, Santander 1980; *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander 1988; *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid 1993; *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC 1996.

⁷⁹ *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1995. Pero ya antes sobre este tema había escrito *La experiencia de Dios*, Madrid 1985 (en colaboración); “Las variedades de la experiencia religiosa”, in: A. Dou (ed.), *Experiencia religiosa*, Madrid 1989, pp. 19-90; *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta 1999.

⁸⁰ *La fe y el hombre de hoy*, Madrid 1970; *Teología: punto crítico*, Pamplona 1971; *La fe contra el sistema*, Estella 1972; *El crepúsculo y la perseverancia*, Salamanca 1973; *La imposible ortodoxia*, Salamanca 1974; *El evangelio beligerante*, Estella 1975; (junto con R. Mate) *Cristianos por el socialismo*, Estella 1977.

trabajando cada vez más el concepto de religión, no en abstracto (ya que la religión no es ningún género, del que las religiones concretas sean especificaciones) sino del cristianismo, en el intento de ir construyendo una “teoría social de la religión”⁸¹. Lluís Duch se ha movido siempre entre lo que podríamos llamar una fenomenología y una antropología de la religión⁸², estudiando básicamente dos temas: la experiencia religiosa⁸³ (en el que podemos incluir el estudio del fenómeno religioso en la modernidad o actualidad)⁸⁴ y el mito⁸⁵. Si muestra grandes conocimientos teóricos en los estudios sobre la religión y el mito, no es menor la sensibilidad para la cuestión de la posibilidad de la experiencia religiosa hoy; con ello quiero dar a entender que los estudios sobre el mito no son simplemente estudios asépticos sobre un objeto del pasado, sino que traslucen la crisis de la razón sufrida por la despedida del mundo de sentido articulado míticamente. Dentro del campo de la antropología de la religión, circunscrito a España, hay que reseñar la obra colectiva, grandiosa por su planteamiento y amplitud, coordinada por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra⁸⁶.

En una perspectiva estrictamente filosófica, con aires pascalianos y kantianos -y en este sentido radicada de lleno en la modernidad-

⁸¹ *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Madrid 1979; *Teoría de los cristianismos*, Estella 1982. Cf. también *Semántica del lenguaje religioso*, Madrid 1976 (Fundación Juan March. Serie Universitaria, 1).

⁸² *Antropología de la religión*. Barcelona. Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997 (hay versión castellana en Herder 2001).

⁸³ *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Madrid/Barcelona 1979, además de numerosos estudios en artículos o capítulos de otros libros, ver algunos en *Transparència del món i capacitat sacramental*, Barcelona 1988.

⁸⁴ Ver *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Barcelona 1984 (hay versión castellana: *Religión y mundo moderno*, Madrid: PPC 1995). Dentro de este capítulo también cabría señalar estas obras: *Esperança cristiana i esforç bumà*, Barcelona 1976; *De la religió a la religió popular. Religió entre il·lustració i romanticisme*, Barcelona 1980; *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*, Barcelona 1990.

⁸⁵ En torno a este tema gira lo más maduro de su obra, ya desde el comienzo en *Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito*, Montserrat 1974; hasta *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica*, I, Barcelona 1995. El libro sobre Mircea Eliade trata también fundamentalmente del mito: *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Itaca*, Barcelona 1983.

⁸⁶ Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ I REY y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coord.), *La religiosidad popular*, vol. I: *Antropología e historia*, vol. II *Vida y muerte: la imaginación religiosa*; vol. III *Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona: Anthropos ¹1989, ²2003.

pero también con ánimo de diálogo y sensibilidad para la actualidad cabe situar Pere Lluís Font⁸⁷, quien, aunque no se haya prodigado excesivamente en publicaciones, tiene en su haber una gran actividad docente e investigadora en la Universidad y divulgadora como conferenciante frecuentando diversidad de ágoras, además de la actividad organizadora, animadora y directora dentro de la “Fundació Joan Maragall”.

Desde la perspectiva de la fenomenología y de la antropología Juan de Sahagún Lucas también ha estudiado la religión⁸⁸. En esta conexión entre antropología y religión creo que puede identificarse una fecunda línea de la filosofía de la religión o un aspecto de ella, que marca una profunda continuidad en todos estos años, pues la podemos ver frecuentada por Miguel Benzo⁸⁹, Isidro Muñoz Triguero⁹⁰, José Gómez Caffarena, Juan Martín Velasco, Manuel Cabada Castro⁹¹, Lluís Duch, etc.

También dentro del ámbito más estrictamente filosófico, y por tanto de la Filosofía de la Religión, cabe situar dos autores más, que tienen en común su procedencia husserliana, aunque con itinerarios distintos; me refiero a Carlos Díaz y Miguel García-Baró. Del primero es tan enorme su producción bibliográfica, aunque no toda, ni de lejos, sobre Filosofía de la Religión, que resulta imposible enumerarla; el tema religioso está muy presente en su obra como inspiración, que frecuentemente es declarada y articulada explícitamente; en Fi-

⁸⁷ Ver “L'Estatut de la filosofia de la religió”, in: *Enrahonar* 2 (1981) 13-38; *Introducció a la lectura de Pascal*. Barcelona: Cruilla 1996; (ed.), *Història del pensament cristià*. Barcelona: Proa 2002.

⁸⁸ *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca 1982. También se ha dedicado a la antropología filosófica, ver (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1976; (ed.), *Nuevas antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme 1994.

⁸⁹ BENZO MESTRE, Miguel, *Sobre el sentido de la vida*. Madrid: BAC 1971 (Bac minor 24); *Hombre profano-hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*. Madrid: Cristiandad 1978.

⁹⁰ ISIDRO MUÑOZ TRIGUERO, *La imagen de Dios en Feuerbach*. Granada: Facultad de Teología 1981; *La vida. Situaciones concretas y horizonte metafísico*. Granada: Univ. 1994; *Religión y vida. El horizonte religioso de la actualidad*. Madrid: S. Pablo 1994.

⁹¹ Ver sus obras más importantes en nota 9. Por mi parte también he iniciado este camino en “El desig com obertura i accés a Déu. Una interpretació de *L'Action* de M. Blondel com una fenomenologia del desig”, in: *Comunicació* 105-106 (2003) 165-191; “El hombre, un ser trascendente”, in: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL (ed.), *Hablar de Dios y vivir desde Dios, hoy*. Estella: Verbo Divino (en prensa).

losofía de la Religión tiene el mérito de haber escrito una teodicea, en el sentido de teología natural, la única después de la de Ángel González Álvarez de los años 50⁹². Miguel García-Baró, también profesor de la Universidad Complutense, aunque actualmente ejerce en la de Comillas, y buen conocedor de Husserl, del cual ha traducido y sobre el cual ha publicado obras, cada vez se ha ido interesando más por el tema estrictamente de Filosofía de la Religión, abordándolo con el rigor propio de un husserliano y la pasión propia de un kierkegaardiano, sin que ello signifique una verdadera adscripción⁹³.

A la hora de señalar líneas profundas que han mantenido la continuidad del interés por la religión se hace necesario evocar otro maestro, Raimon Panikkar, aunque la mayor parte de la docencia la haya ejercido fuera (especialmente en Santa Bárbara, California [USA] y en Varanasi [India]), pero en todo caso la comenzó aquí y ahora vuelve a estar bien presente en nuestro país, si es que alguna vez lo había dejado, y desde Tavertet ejerce un verdadero magisterio. A fin de presentar en pocas palabras la magna obra de Panikkar resaltaría tres grandes ejes que parecen aglutinar la obra. El primer eje vendría dado por su intento de unir ciencia, naturaleza y metafísica, que comienza con su tesis doctoral y llega hasta las actuales propuestas de una nueva forma de vida sabia y ecológica⁹⁴; otro eje vendría dado por el estudio de la religión, su concepto, pero sobre todo estudios sobre la vivencia de la religión en las condiciones actuales y particularmente el diálogo cristiano-hinduista⁹⁵; finalmente la preocupación

⁹² *Preguntarse por Dios es razonable (Ensayo de Teodicea)*, Madrid 1989.

⁹³ Ver *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid 1993; "La novedad de Dios y la vejez de nuestro mundo. Una perspectiva sobre la actualidad de la cuestión de Dios", in: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL (ed.), *¿Dónde está Dios? Itinerarios y lugares de encuentro*. Estella: Verbo divino 1998, pp. 13-35; "Filosofía, religión y crisis", in: *La crisis de la raíz. Actes de les Jornades de Filosofia 2000*, in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 23-34 (ener-dic. 2000) 51-70.

⁹⁴ *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid 1951, 2ª ed. 1972; *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Madrid 1961; *Ecosofía*, Madrid 1994; en esta línea se puede incluir hasta *Elogio de la sencillez*, Estella 1993; *La nueva inocencia*, Estella 1993; *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Santander 1994. A excepción de las primeras obras, casi todas las demás fueron primero escritas en inglés, de manera que la edición castellana es traducción y muchas veces con cierto retraso. Una visión rápida e informativa sobre la vida y obra de Panikkar la ofrece *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, núm. 53-54 (1985).

⁹⁵ *Religión y religiones*, Madrid 1965; *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Barcelona 1971, Madrid 1994; *Culto y secularización*, Madrid 1979; *Humanismo*

ecuménica en su sentido más amplio comprendiendo todas las religiones, y con ella el tema de la paz, la podríamos considerar como el tercer eje⁹⁶.

Un gran estudioso de las tradiciones religiosas orientales, aunque sin dedicarse a ello profesionalmente, fue también el mallorquín, profesor de sánscrito en Cambridge, Joan Mascaró Fornés (1897-1987), que tradujo los *Upanishads*, el *Dhammapada* y el *Bhagavad Gita* al inglés (este último también al catalán)⁹⁷.

En la descripción de estas líneas de continuidad aparece una institución que, sin tener como objetivo específico la Filosofía de la Religión, la ha tenido que tratar necesariamente y desde diversos aspectos. Me refiero al "Instituto Fe y Secularidad", fundado en 1967 por la Compañía de Jesús, recogiendo el nuevo aire de diálogo suscitado por el Vaticano II, que se ha movido en una atmósfera de apertura transconfesional y con planteamientos interdisciplinares⁹⁸. Por el título y por los objetivos ya no es de extrañar que el tema de la secularidad y la secularización hayan sido temas privilegiados, así como en general la situación social de la religión, con todo lo que puede implicar de cierta primacía de la sociología de la religión⁹⁹.

Ya hemos hecho mención de las publicaciones bibliográficas so-

y cruz, Madrid 1963; *La experiencia de Dios*, Madrid 1994; *La trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona 1989; todavía no traducido *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979; *Il silenzio de Dio. La risposta del Buddha*, Roma 1985; *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela 21997.

⁹⁶ *El diálogo intercultural*, Salamanca 1990; *El diálogo interreligioso*, Madrid 1992; *Paz y desarme cultural*, Santander 1993.

⁹⁷ Sus pensamientos están recogidos en estos libros *Llàntries de foc de les escriptures i saviesa del món*, Palma 1986; *La creació de la fe*, Palma 1993; *Diàlegs amb l'Índia*. Barcelona: Proa 2001. Parte de su correspondencia se encuentra en Joan MASCARÓ / Joan Francesc MARCH, *Cartes de un mestre a un amic*. Palma: El Tall 1993. Sobre Joan Mascaró ver J. MAIMO, *Joan Mascaró i Fornés. Els múltiples espais de la saviesa*, Palma 1990.

⁹⁸ Tal como figura en la Memoria académica 1994-95 en la portadilla, "como objetivos más concretos cabe destacar: a) El estudio del 'proceso de secularización' en sus varias dimensiones. b) El estudio de la religiosidad y del cristianismo, para favorecer su recta comprensión por los no creyentes y creyentes problematizados, así como para iluminar una evangelización realista. c) La promoción de un diálogo crítico entre las diversas concepciones del mundo vigentes en nuestra sociedad".

⁹⁹ También han publicado un estudio sociológico sobre el hecho religioso en España que es realmente innovador, gracias a la colaboración entre una socióloga y un teólogo, A. TORNOS / R. APARICIO, *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid 1995.

bre secularización y sociología de la religión. En este mismo campo cabe situar la obra colectiva, fruto de un estudio interdisciplinar sobre la secularización¹⁰⁰. Pero otras jornadas de estudio se acercan más al campo específico de la Filosofía de la Religión, como es el caso de las que conocemos por la publicación *Convicción de fe y crítica racional*¹⁰¹, obra que me parece emblemática y modélica por la profundización del tema y el planteamiento de verdadero diálogo. Entre los numerosos seminarios y grupos de trabajo algunos se pueden considerar de manera más específica como de Filosofía de la Religión y muchos otros que giran en torno a la temática religiosa desde perspectivas afines. Cada curso el "Instituto" publicaba una memoria académica sobre las actividades con un resumen, que equivale a un artículo sobre el tema, que suele ser altamente informativo. No es extraño que este ambiente y el cúmulo de actividades, que se llevan a término, lleguen a crear un estilo y hayan producido una considerable producción bibliográfica y -lo que quizás más se deba destacar- ha ido creando como una especie de equipo cohesionado y amplio formado no solo por los directivos, sino también por la larga nómina de colaboradores.

Otra institución, también de raíz eclesíastica, aunque de estructura, organización y actividades diferentes, compartiendo empero también la dedicación al diálogo, es la "Fundació Joan Maragall. Cristianisme i cultura", de más reciente creación, que data de diciembre de 1989. Durante estos años ya ha ido organizando una gran cantidad de ciclos de conferencias, seminarios, simposios, etc., organizados a veces por ella misma, y a veces conjuntamente con otras instituciones culturales, normalmente de carácter cívico. Publica dos series de escritos: unos más breves que forman una serie de cuadernos: "Quaderns. Fundació Joan Maragall", que ya ha llegado a los 66 números, y otras más largas, que forman una colección de libros titulada "Cristianisme i cultura" y que ya llega al número 44. De entre todas estas publicaciones ya se pueden entrever algunos temas a los que se ha dedicado una atención preferente. En primer lugar, el tema más genérico y fundamental, el de la relación entre la fe y la cultura, tanto en general como en algunos autores¹⁰², en alguna época histórica¹⁰³; unido a

¹⁰⁰ INSTITUTO FE Y SECULARIDAD (ed.), *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca 1972.

¹⁰¹ INSTITUTO FE Y SECULARIDAD (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973.

¹⁰² Cuando se trate de títulos de "Quaderns Fundació Joan Maragall" los citaremos poniendo después del título entre paréntesis Q, número del cuaderno y

este tema está el de la relación con la modernidad y la crisis moderna y actual¹⁰⁴. La relación entre la fe y la ciencia ha sido frecuentemente tema de conferencias, que han sido publicadas¹⁰⁵, como también la presencia o la expresión de la fe en el arte¹⁰⁶. También la moral ha sido frecuente tema de consideración, comprensible tanto desde la crisis de la moral misma, como por el influjo que siempre ha tenido la religión en ella, influjo hoy muy amortiguado, puesto que la religión parece haber perdido el rol social que entonces ejercía¹⁰⁷. Finalmente otro grupo de publicaciones versan sobre las religiones, sea haciendo de ellas una especie de exposición general, sea estudiando algún aspecto de su contenido o situación actual¹⁰⁸. El diálogo entre la fe y la filosofía y cultura se ha llevado hasta tocar el corazón mis-

año de edición, la ciudad es siempre Barcelona. Los libros, en cambio, se citarán como de costumbre.

N. JUBANY, N. LOSSKY, G. DEFOIS, *El repte del diàleg o els nous signes dels temps* (Q 12, 1992); P. POUPARD, *La inculturació de la fe i les mutacions del nostre temps* (Q 23, 1994); J. M. ROVIRA BELLOSO, *Entre la fe i la cultura, cap on anem?* (Q 29, 1995); J. L. L. ARANGUREN, A. BLECUA, O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Sant Joan de la Creu* (Q 9, 1992); J. MARAGALL I NOBLE, *Fe i cultura en Joan Maragall* (Q 17, 1993).

¹⁰³ J. REQUESENS, *La inculturació del catolicisme en la Renaixença catalana* (Q 14, 1993); W. KASPER, et al., *Cristianisme i cultura a l'Europa dels anys 90*, Barcelona 1991; J. LORES et al., *Desafiaments culturals dels anys 90*, Barcelona 1991.

¹⁰⁴ J.M. ROVIRA BELLOSO, J. MOLTMANN, R. GARAUDY, R. SILVA HENRIQUEZ, E. GAY MONTALVO, J. L. L. ARANGUREN, *Cristianisme i valors de la modernitat (200 anys de la Revolució Francesa)* (Q 2, 1990); A. BENTUE, P. MAZA BAZAN, *L'evangeli i la crisi de la modernitat* (Q 11, 1992); J. COSTA, FUNDACIO JOAN MARAGALL, *Religió i valors en la Catalunya actual* (Q 16, 1993); L. M. ARMENDARIZ, *Horitzons de la crisi religiosa* (Q 24, 1994); M. PACINI, J. BECKFORD, D. HERVIEU-LEGER, *La religió dels europeus* (Q 19, 1994); A. CORTINA et al., *Cristianisme i societats avançades*, Barcelona 1992.

¹⁰⁵ D. JOU, *Algunes qüestions sobre ciència i fe* (Q 10, 1992); A. DOU, *Els científics i la fe cristiana* (Q 15, 1993); S. VAUCLAIR, D. JOU, P. LAIN ENTRALGO, R. M. NOGUES, A. BRAMON, W. PANNENBERG, *Pensament científic i fe cristiana*, Barcelona 1994; J. REMY, J. ESTRUCH, E. DOMENECH, A. VERGOTE, A. GOMIS, A. GONZALEZ, D. WIEDERKEHR, *Ciències humanes i fe cristiana*, Barcelona 1995.

¹⁰⁶ J. CORREDOR-MATHEOS (ed.), *El sagrat en l'art*, Barcelona 1994.

¹⁰⁷ F. TORRALBA ROSELLO, *Ètica del perdó*, Barcelona 1993; J.M. CARBONELL, *Religió i valors cívics* (Q 20, 1994); J. M. ESCUDE, *La fonamentació teològica de l'ètica* (Q 21, 1994); A. CORTINA, R. M. NOGUES, *La fonamentació filosòfica i científica de l'ètica* (Q 22, 1994); N. BILBENY / G. MORA, *El discurs moral, avui* (Q 27, 1995).

¹⁰⁸ D. BRAMON, J. VANDOR, *L'heretatge d'Abraham* (1), (Q 7 1992) J. VERNET, A. BENTUE, *L'heretatge d'Abraham* (2) (Q 8, 1992); V. MERLO, *Dharma. Consciència i llibertat en l'hinduisme i el buddhisme*, (Q 13, 1993); P. LLUIS et al., *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, Barcelona 1991; J. ESTRUCH (ed.), *El fonamentalisme*, Barcelona 1994; DOLORS BRAMON, *Obertura a l'Islam*. Barcelona 2001.

mo, el término mismo de toda religión -y quizás de todo pensar, por ser el del hombre y de la realidad en general-, es decir, Dios, con dos obras extraordinarias, no por su volumen, sino por la audacia, rigor y sencillez con que se plantea el tema¹⁰⁹.

Puesto que hablar de estas dos instituciones nos ha llevado a hablar del diálogo entre fe/religión y cultura, hagamos mención de que este tema -que sin ser específico de la Filosofía de la Religión roza cuestiones que le son pertinentes- ha sido frecuentemente tratado por teólogos, como por ejemplo, Josep M. Rovira Bellosó¹¹⁰, Olegario González de Cardedal¹¹¹, Juan Luis Ruiz de la Peña¹¹², Andrés Tornos¹¹³, etc., o incluso han tratado cuestiones de manera interdisciplinar¹¹⁴.

Finalmente, nada mejor para señalar las líneas de continuidad en profundidad que acabar aludiendo a la permanente presencia de co-

¹⁰⁹ A. CASTIÑEIRA, *L'experiència de Déu en la postmodernitat*, Barcelona 1991; A. VEGA (ed.), *El Déu de les religions, el Déu dels filòsofs*, Barcelona 1992 (De este último ver mi recensión en: *Comunicació* núm. 73-74 (1992) 103-106).

¹¹⁰ *Estudis per a un tractat de Déu*. Barcelona: ed. 62 1970; *La humanidad de Dios. Aproximación a la esencia del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario 1986; *Fe i cultura al nostre temps*, Barcelona: Abadía de Montserrat 1987 (versión castellana: *Fe y cultura en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae 1988)

¹¹¹ Desde siempre ha sido muy sensible al tema cultural y en toda su obra se nota un gran conocimiento de la tradición literaria, especialmente castellana, pero también la catalana y de otras lenguas. Algunas obras de las que reseñamos no se limitan a hacer un planteamiento del diálogo entre la fe y la cultura, sino que son un ejercicio del mismo. *Meditación teológica desde España*, Salamanca 1970; *España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica*, Salamanca 1984; *El poder y la conciencia*, Madrid 1984; *La gloria del hombre*, Madrid 1985, y posteriormente ha ofrecido un estudio verdaderamente interdisciplinar sobre la esperanza en *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995; *Cuatro Poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, Madrid: Trotta 1996.

¹¹² Además de cuantiosos artículos planteando el tema, y de estudios de confrontación con las antropologías en general o sobre el tema de la muerte, consignemos el último libro, *Crisis y apología de la fe*, Santander 1995, y la recopilación póstuma de artículos *Una fe que crea cultura*. Madrid: Caparrós 1997.

¹¹³ Sobre el tema de la cultura señalemos, de entre sus numerosos estudios, *El servicio a la fe en la cultura de hoy*, Madrid 1987; *Actitudes de los cristianos y evangelización de la cultura*, Madrid 1992; *Fe y culturas*, Madrid 1995.

¹¹⁴ Ver, por ejemplo, Xabier PIKAZA, *Exégesis y Filosofía*, Salamanca 1972; Id., *Evangelio de Jesús y praxis marxista*, Salamanca 1977; Id., *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981. Así como J. GIL I RIBAS, *De la 'nosa' a la 'nostàlgia' de Déu. Estudi teològic sobre la religió*, Barcelona 1992; Adolfo GONZÁLEZ MONTES / Fernando BROCANO, *Fe y racionalidad. Una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*. Salamanca: Universidad Pontificia 1994.

rrientes tradicionales¹¹⁵, de clásicos¹¹⁶ y especialmente de los clásicos de la modernidad (Kant¹¹⁷, Hegel¹¹⁸) o de la actualidad (Blondel¹¹⁹), además de aludir a los estudios de o sobre nuestros clásicos, especialmente los contemporáneos¹²⁰, que también gozan de una cierta vigencia permanente: J. Ortega y Gasset, M. de Unamuno¹²¹, X. Zubiri¹²², M. Zambrano¹²³, J. D. García Bacca¹²⁴, J. Caro Baro-

¹¹⁵ E. FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, Barcelona 1986.

¹¹⁶ Ver por ej. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Der verborgene Gegenwart des Unendlichen bei N. von Kues*, A. Pustet, Múnich 1968; ID., "Religión y metafísica. Sobre el concepto de armonía en 'De los nombres de Cristo'", en: *La Ciudad de Dios*, vol. 204 (1991:3-4) 453-518.

¹¹⁷ Además de *El teísmo moral de Kant*, ya citado, J. Gómez Caffarena ha escrito "Kant y la filosofía de la religión", in: D. M. GRANJA CASTRO (COORD.), *Kant: de la 'Crítica' a la filosofía de la religión*, Barcelona 1994, pp. 185-211. Otras obras sobre la filosofía de la religión de Kant: F. J. HERRERO, *Religión e historia en Kant*, Madrid 1975; A. CORTINA, *Dios en la Filosofía trascendental de Kant*, Salamanca 1981; R. ROVIRA, *Teología ética*, Madrid 1986. Si consideramos que muchas veces el tratamiento de la relación entre la ética y la religión se hace en referencia a Kant, podemos aquí consignar también otras obras: O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Ética y religión*, Madrid 1977; A. CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid 1995; y los artículos de J. M. Mardones, M. Fraijó y J. Martín Velasco en *Isegoría* 10 (1994). Como un buen estudio erudito sobre la religión en la modernidad me parece digno de resaltar J. M. GÓMEZ-HERAS, *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Córdoba 1986.

¹¹⁸ De entre los estudiosos de la filosofía de la religión de Hegel cabe mencionar R. Valls, M. Álvarez, M. C. Paredes, P. Cerezo, J. M. Navarro Cordón, A. Ginzo, J. M. Ripalda, F. Duque y un largo etc., pero de entre la abundante bibliografía sobre Hegel y en concreto sobre su filosofía de la religión apenas se puede mencionar una obra dedicada propiamente al tema (ESCOHOTADO, Antonio, *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*. Madrid: Rev. de Occidente 1972, que deja mucho que desear); de todas maneras podemos señalar M. C. PAREDES MARTÍN (ed.), *Política y religión en Hegel*, Salamanca 1995.

¹¹⁹ J. M. ISASI, *Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión*, Bilbao 1982.

¹²⁰ Para tomar las aguas de más arriba es de interés F. PÉREZ GUTIÉRREZ, *El problema religioso en la generación de 1868. "La leyenda de Dios". Valera, Alarcón, Pereda, Pérez Galdós, "Clarín", Pardo Bazán*, Madrid 1975. Para una visión panorámica ver José Luis CABRIA / Juana SÁNCHEZ-GEY (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. Salamanca: Sígueme 2002.

¹²¹ E. RIVERA DE VENTOSA, *Unamuno y Dios*, Madrid 1985; y posteriormente la grandiosa investigación de P. CERESO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid 1996.

¹²² De entre la obra de Xavier Zubiri (1898-1983) sólo las más directamente relacionadas con el tema religioso: *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional (1944) 51963 (1981); *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza 1984. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza 1993. *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza 1997. De la bibliografía de carácter más general cabe señalar ÁLVAREZ GÓMEZ, Ángel / MARTÍNEZ CASTRO, Ra-

ja¹²⁵, R. Xirau¹²⁶, J. Marías¹²⁷, P. Laín Entralgo¹²⁸, J. L. L. Aranguren¹²⁹, pero también los krausistas.

4. Algunas consideraciones finales

El hecho de comenzar con el florecimiento actual de la Filosofía de la Religión, señalando su contraste con lo que destacaba en los años setenta para, finalmente, mostrar grandes líneas de fondo que marcan profunda continuidad no se debe a un afán de “tensar dialécticamente” la exposición, que de todas maneras no lo conseguiría en gran medida. Refleja simplemente el orden del descubrimiento. El escrito partía de una cierta sorpresa, del hecho, en cierta medida nuevo, de una nueva consideración a la Filosofía de la Religión, proveniente de ámbitos no específicamente dedicados a ella.

fael (coord.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*. Santiago de Compostela: Universidade 1996. PINTOR RAMOS, Antonio, *Las bases de la filosofía de Zubiri: realidad y verdad*. Salamanca: Univ. Pont. 1994; SAEZ CRUZ, Jesús, *La accesibilidad de Dios. Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia 1995; TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Noción, religación, transcendencia. O coñecemento de Deus en amor Ruibal e Xavier Zubiri*. Pontevedra: Fundación Pedro Barrie de la Maza 1990.

¹²³ Especialmente *El hombre y lo divino*, México 1955, 2ª ed. aumentada México 1973.

¹²⁴ *Qué es Dios y quién es Dios*, Barcelona 1986.

¹²⁵ *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid 1974; *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid 1985.

¹²⁶ *Cuatro filósofos y lo sagrado*. Teilhard de Chardin, Heidegger, Wittgenstein, Simone Weil, México 1986.

¹²⁷ MARIÁS, Julián, *Sobre el cristianismo*. Barcelona: Planeta 1997.

¹²⁸ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *El problema de ser cristiano*. Barcelona: Círculo de Lectores 1997.

¹²⁹ *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*: Madrid: Rev. de Occidente 1952 (Madrid: Alianza 1980); *El protestantismo y la moral*. Madrid: Sapiencia 1954; *Catolicismo día tras día*. Barcelona: Noguer 1955 (reedición corregida -o reescrito- bajo el título: *Contralectura del catolicismo*. Barcelona: Planeta 1978); *Religiositat intellectual*. Barcelona: ed. 62 1966; *La crisis del catolicismo*. Madrid: Alianza 1969; *El cristianismo de Dostoiévski*. Madrid: Taurus 1970; *San Juan de la Cruz*. Madrid: Júcar 1973; *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*. Madrid: Taurus 1982; *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*. Madrid: Tecnos 1987. Como presentación general del pensamiento de Aranguren, tocando precisamente el tema religioso -en relación con el ético, que es el suyo propio- cf. Enrique BONETE PERALES, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*. Madrid: Tecnos 1989.

Este florecimiento destacaba especialmente en comparación con lo que más parecía resaltar en los años setenta. Pero, finalmente, por poco que la mirada se ampliara y pusiera atención a todo lo que se hacía en aquellos años y en éstos, se ponen de manifiesto líneas profundas de continuidad.

Ello no obsta para que no se pueda hablar de una recuperación y un cierto reflorecimiento. La única diferencia es que ahora vemos el momento actual en conexión con los anteriores, e incluso quizás, al menos en parte, posibilitado por el trabajo anterior.

¿Cómo se podría calificar esta recuperación? Juan-José Tamayo, haciendo la reseña de algunas novedades bibliográficas sobre Dios, afirma “Experiencia de Dios y problematicidad de Dios: he ahí las dos claves en que se plantea hoy la cuestión de Dios, tanto en la Teología como en la Filosofía”¹³⁰. Por lo que respecta a la cuestión de Dios me parece muy acertada la calificación. Por una parte, experiencia, que podríamos considerar como el aspecto vivencial y antropológico de la relación con Dios, de la religión, en definitiva. Pero, del otro lado, problematicidad: este concepto parece ser la versión filosófica (de aires kantianos) de lo que en fenomenología de la religión se llama misterio, lo inefable, de manera que vendría a subrayar el aspecto de misterio inabarcable e inaprehensible de aquél con quien nos relacionamos; problematicidad, además, hoy acentuada por múltiples factores: secularización, nihilismo, pensamiento débil o postmetafísico, ausencia de Dios, etc.

Por lo que respecta no ya directamente a la cuestión de Dios, sino globalmente a la consideración de la religión, añadiría otra calificación. Me parece que la religión, frecuentemente podríamos hablar simplemente del cristianismo, es tomada en consideración no sólo por las funciones sociales que ha ejercido y ejerce o se quisiera que ejerciera, sino más bien por ella misma, su contenido teológico, su universo simbólico, su carga semántica y dadora de sentido. Creo es así incluso en los casos en que se la considera como humus o fuente o suelo de nuestra cultura, es decir, incluso en el caso de que la consideración de la cuestión de Dios no se hace desde una perspectiva teológica.

Enero de 2004

¹³⁰ Juan-José TAMAYO, “De la experiencia de Dios a la Teología y a la Filosofía de la Religión”, a: *El Ciervo*, núm. 537 (dic. 1995) 25-29, ref. p. 25.