

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

13



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1972

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

— Estructura y Sentido —

DR. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE
Presidente del Centro de Estudios
Humanísticos de la U.A.N.L.

Sumario: 1.—El hecho religioso —Descripción Fenomenológica—. 2.—Esencia de lo Religioso. 3.—El valor de lo Santo. 4.—Estructura de la fe. 5.—Tipos humanos de religiosidad. 6.—Examen de la religiosidad interior. 7.—Dios Vive.

1. EL HECHO RELIGIOSO

DE UNA MANERA O DE OTRA, los hombres han intentado y siguen intentando relacionarse con un ser trascendente, con un ser distinto, en sus condiciones de vida, de todos los seres humanos. Este es un hecho, no una teoría. Hecho que en su descripción esencial debe servir de punto de partida a toda Filosofía de la Religión. Antes de las demostraciones están las mostraciones. Mostremos, pues, fenomenológicamente, el hecho religioso.

Hay una actitud vital humana particular, específica, irreductible que es la actitud del hombre que implora, que clama, que invoca... No se trata de una simple actitud teórica sino de una invocación a un Ser que en un sentido se teme y en otro se desea. Todo rito exterior —signo, al final de cuentas— expresa, o intenta expresar, un contenido. Cuando un hombre hace un sacrificio, tiene la presencia, a lo menos intencional, de un Ser personal trascendente, profundamente admirado y temido. Se busca propiciar a ese Ser superior y misterioso, sometiéndosele. Las deficiencias que el hombre encuentra dentro de sí le impelen, razonablemente, a buscar ayuda y dirección en Alguien que está por encima de él. La misma ley natural escrita en el corazón de los hombres es un testimonio de acatamiento. La conciencia nos dice que debemos hacer el bien y evitar el mal. De aquí surge la atracción a ese Ser que por su bondad es amable y que por su poder es temible para los transgresores de su Ley.

El ser humano tiene una inescindible dimensión religiosa. Por ello se le ha llamado animal religioso. ¿Cómo explicar esta esencial dimensión? Nuestra

insuficiencia radical, nuestra evidente finitud, nuestras insoslayables limitaciones en el orden del ser, del conocer y del poder son patentes. Pero al lado de esta conciencia de límites y de insuficiencia es también patente nuestra tendencia a superar, de algún modo, la contingencia. Porque experimentamos de algún modo nuestra dependencia de lo absoluto, Schleiermacher quiso hacer del sentimiento de dependencia la esencia del fenómeno religioso. Es menester, sin embargo, no dejarse llevar por caracterizaciones incompletas del acto religioso. Distinto de todo lo que encontramos en las cosas y en los hombres, ultramundano en consecuencia, el objeto en que termina la religión se presenta como realidad viva y santa. "Todos los esfuerzos de la metafísica atea tropiezan también con esa necesidad que el espíritu siente de la realidad de un ser, que justifique la existencia de los seres, no sólo por la vía del conocimiento y de la lógica —expresa José Todolí O.P.—, sino por las mismas exigencias del ser humano. Ni las leyes lógicas, por las cuales se gobierna nuestro pensamiento, ni las exigencias de perfectividad que se manifiestan en el ser humano, se sienten satisfechas con una realidad supuesta, con un obrar 'como si' Dios realmente existiera. Si las leyes lógicas nos demuestran en los otros tipos de valores, ciencia, arte, moral, la realidad de aquello que demuestran, ¿por qué no han de ser válidas cuando nos llevan a la realidad de lo trascendente?"¹ Dios se nos presenta en la vivencia religiosa como lo incontaminado, como lo absoluto, como guardián de la ley y juez de toda culpa. Precisamente por eso encomendamos a Dios nuestro problema de salvación. Sólo un poder sin límites nos puede dar nuestra salvación eterna, librándonos de nuestros males terrenos. Descubrimos lo divino como santo —no puede tolerar en sí falta alguna—, como misterioso —incomprensible majestad— y como fascinante.

La fenomenología del hecho religioso nos muestra un sentimiento de dependencia con acento de esperanza. De no tener esperanza sería vano todo sacrificio y no habría oraciones. Vaciamos nuestra alma y nos manifestamos ante un Ser capaz de oírnos y entendernos. Un Ser superior a todo lo demás que nos arranca sentimientos de sumisión o de alabanza. Ante los dictámenes de la propia conciencia que sigue la ley natural, nos acucia el sentido de la propia responsabilidad. Este sentido nos insta a entregarnos a la divinidad y a ver todas las cosas desde este ángulo fascinante. Cada vez que traicionamos esta instancia perdemos la paz y la alegría, pero no la esperanza. La conciencia de la culpa mantiene viva la idea de un Dios-Justiciero. Más allá de los objetos diversos y del mundo todo, nuestra conciencia religiosa apunta

¹ José Todolí O. P., página 189, *Filosofía de la Religión*, Editorial Gredos, Madrid, 1954.

a un "cumplimiento" adecuado en lo divino. Ningún bien finito y contingente puede liberarnos de la angustia surgida de nuestra indigencia de creaturas.

Hay en cada uno de los hombres un fondo religioso recibido por Dios —no sé si llamarle órgano religioso— susceptible de afinamiento y desarrollo. Se trata de llevar a su cabal cumplimiento, desplegándolas, aquellas disposiciones recibidas. Al reconocer que no somos nuestra existencia, sino que pende-mos en todo nuestro existir de la causa fundamental, que es Dios, nos sentimos ligados, unidos ontológicamente y volvemos nuestro ser a la causa frontal.

Tras la descripción fenomenológica del hecho religioso, es preciso desentrañar su esencia y apuntar su sentido.

2. ESENCIA DE LO RELIGIOSO

Si el hombre —como hemos apuntado— tiene una dimensión religiosa y esta dimensión es plenamente ontológica, resulta conveniente dilucidar el significado del término religión. Etimológicamente, la palabra religión ha sido interpretada en muy diversos modos. Cicerón observa: "Los que diligentemente cuidan y meditan lo que pertenece al culto de los dioses, han sido llamados religiosos de *relegere*".² Según el ilustre tribuno romano, religión —de "relegere"— significa releer, repasar, meditar cuidadosamente. Prefiero la opinión de Lactancio que hace derivar el vocablo religión de *religare*: unir, atar, ligar; porque en efecto se da un vínculo piadoso, reverencial en todo fenómeno religioso. Con base en Lactancio, San Agustín propuso el verbo *reeligere* (reelegir) como etimología de religión. Para el Santo Doctor la palabra en cuestión reviste un sentido de reelección o recuperación de Dios por el hombre. Santo Tomás recuerda las anteriores definiciones etimológicas, sin pronunciarse por ninguna, limitándose a señalar el elemento de relación con Dios (*ordo ad Deum*) que se ofrece en todas ellas. La discusión etimológica permanece en pie, sin que la lingüística moderna haya logrado arribar a condiciones definitivas. En todo caso, la etimología de un término no puede brindarnos nunca la definición decisiva de la cosa indicada.

Abierto a lo real, enlazado con objetos y valores, nuestro espíritu tiene con Dios una religación originaria y primordial. Por la religión la criatura, antes distanciada de Dios, se liga voluntaria y libremente a su Creador, reconociéndole como sumo principio y último fin. Valor de los valores, cúmulo y raíz de todas las perfecciones, Dios ("lo santo") suscita en nosotros un acatamiento reverencial. Y esta actitud de reverencia es algo más que una referencia inmediata a una ley que aparece en nuestra conciencia de hombre.

² CICERÓN, *De Natura Deorum*, II, 28.

Se trata del reconocimiento de un poder trascendente, independiente de nosotros, con el cual entramos en una relación de dependencia. De ahí cierta organización y cierta reglamentación de vida, que tienen su raíz en esos nexos metafísicos de carácter religioso. Resulta grotesco, en consecuencia, el intento de suplantar o destruir a la religión por medio de la ciencia. El conocimiento y el amor de las realidades espirituales y el orden vital religioso están más allá de las realidades visibles y tangibles que estudia la ciencia. A principios de siglo, Adolfo von Harnack, profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad de Berlín, cerraba brillantemente un curso sobre "La esencia del Cristianismo", en términos que hacemos nuestros: "Sólo la Religión, el amor a Dios y al prójimo dan un sentido a la vida. La ciencia no puede darlo. Yo hablo aquí de mi propia experiencia, como un hombre que, durante 30 años ha aplicado el espíritu tanto a la una como a la otra. La ciencia pura es una cosa maravillosa, y desgraciado de aquel que la vilipendia o en quien se debilitan las facultades del conocimiento científico. Pero a estas preguntas: ¿de dónde vienes? ¿para qué estás aquí?, la ciencia de hoy no da mejor respuesta que la que daba hace dos o tres mil años. Ella nos instruye cuando se trata de hechos, nos explica lo que parecía ser contradicción, coordina los fenómenos y rectifica las ilusiones de nuestra imaginación. Pero no nos enseña dónde comienza la curva del mundo, ni la de nuestra vida, ni tampoco a dónde lleva esta curva".³

Ante el mundo espiritual y divino, los hombres de los más diversos pueblos y tiempos han sentido siempre una primera impresión de maravilla y estupor. Todo ser humano posee disposición para la experiencia de lo santo. R. Otto, en su célebre obra *Das Heilige*, expresa que lo santo es, ante todo, un "mysterium", algo que trasciende por completo la esfera de lo empírico, lo "absolutamente otro". Ningún valor intramundano nos produce ese peculiar sentimiento de extrañeza, de misterio, de ultramundano. Lo "numinoso está, por esencia, oculto, escondido más allá de lo mundano, en otra esfera del ser". Por eso obra sobre nosotros como un "mysterium tremendum" que nos suscita un extraño temor y una peculiar reverencia. Más que de miedo, debe hablarse de estupor ante lo inefable. Misterio fascinante que nos repele por lo que tiene de "absolutamente otro", pero que a la vez nos atrae hacia sí por su oculta amabilidad, belleza y sublimidad. En la polaridad de estas dos operaciones, en esta contratensión, un suave estremecimiento de santo terror nos ata ante lo santo.

Nos importa destacar esta organización del alma humana para la experiencia íntima de un valor ultraterreno: lo santo. Estamos dotados de un

³ ADOLFO VON HARNACK, página 317, *L'essence du Christianisme*, París, Fribacher 1902.

órgano anímico para la aprehensión sentimental del "mysterium tremendum et fascinans", para la percepción de lo supraterrano. Esta experiencia original, irreductible, única, apunta hacia valores y realidades que están más allá de la esfera natural, con una estructura totalmente diversa. Las prácticas religiosas sólo tienen sentido como posturas convenientes ante otro mundo dotado de cualidades superiores, que trasciende la experiencia sensible y mecánica de este mundo. "Pertenece a la religión —nos dice Santo Tomás— hacer actos de reverencia a Dios, considerado bajo un único aspecto: es decir en cuanto es primer principio de la creación y del gobierno de las cosas. Compete a Dios una excelencia singular, en cuanto trasciende infinitamente todas las cosas desde todo aspecto... de aquí que la religión es una virtud especial".⁴ Sobre la dependencia absoluta de la criatura respecto a su Creador, se erige el vínculo religioso: confesión de nuestra dependencia y reconocimiento de la excelencia divina. Este elemento racional, ético, es el que convierte el amor —y por tanto insuficiente— "estupor" señalado por Rudolf Otto, en inteligente temor admirativo y reverencial. Vale la pena examinar, cuidadosamente, el valor de lo santo.

3. EL VALOR DE LO SANTO

En los límites de nuestra dependencia absoluta, de nuestra impotencia, como creaturas, para toda cuestión de salvación, surge una irrefrenable tendencia a lo absoluto. No se trata de una cuestión puramente científica, objetiva, impersonal. Trátase de una cuestión personalísima, esencialmente vital, que interesa nuestro ser íntimo. Nuestra vida entera se va a ver afectada por la solución que adoptemos ante este problema medular.

Si nuestro conocimiento tiene una dependencia íntima como relación a su objeto, es preciso colocarnos en una actitud particular ante lo santo que le sea adaptada. La única actitud espiritual que nos va a permitir ver la posibilidad de lo sobrenatural y de lo santo es la humildad. Humildad que estriba, ni más ni menos, en juzgarnos por lo que somos. Santa Teresa de Avila advertía que la humildad está en la verdad. Perdemos la humildad siempre que nos rebajemos o nos exaltamos más de la cuenta.

Lo santo es un valor primario, fundamental, que vale *per se*. En las vivencias religiosas aprehendemos lo santo con las determinaciones ópticas específicas que ha puesto de relieve la filosofía axiológica del siglo XX:

1) Lo santo es *absoluto*. En su "presencia" no hay ninguna duda, nada a medias, nada relativo, ninguna contradicción, ningún subterfugio.

⁴ SANTO TOMÁS, *Theol.*, IIa. IIae., 81, 4.

2) Lo santo es *perfecto*. En ello no hay nada sin plenitud. No es nada a medias, nada inacabado, nada imperfecto. No le falta nada.

3) Lo santo es *misterio*. Reside más allá de todo lo que nosotros podemos comprender. Es *totalmente distinto de todo* lo demás que conocemos. Es *lo totalmente otro*.

4) Lo santo es *inaccesible*. Está sideralmente alejado del hombre. No hay camino natural que lleve hasta ello. Rechaza francamente. Erige delante de sí un límite infranqueable.

5) Lo santo es *majestad*. Es todopoderoso. Ante ello es nada cualquier otro poder. Es *el poder*.

6) Lo santo es *enérgico*. Demanda, exige. Es mandato imperativo o prohibitivo.

7) Lo santo es *sublime*. Es supraterrrenal. Está en rango por encima de todo lo terrenal.

8) Lo santo es *fascinante*. Atrae, seduce, embelesa, beatifica.⁵

Esta sistematización en Rudolf Otto, como lo hemos visto, no distingue aún lo óntico de la forma propia de las vivencias. Aloys Müller en cambio, destaca ya las determinaciones ónticas de lo santo, inmediatas y mediatas, pero sin fundarlo suficientemente en algo metafísico.

Todas las cosas están religadas a Dios en cuanto a su ser, a su valer y a su operar. El hombre no constituye ninguna excepción al principio general antes expresado, aunque su religación revista modalidades peculiares, exclusivas. Yo *tengo* el ser, pero *no soy* el ser. Mi ser proviene, por donación de una causa frontal y suprema que es un "Ipsum esse". Este Ser necesario, absolutamente uno e indivisible, no puede degradarse por emanación, ni puede concebirse como una "Evolución creatriz" que sin ser "el ser", puesto que aún no lo es, ha recibido la existencia que antes no tenía. Esto quiere decir que no encontramos la razón última de su existencia sino en el Ser necesario, creador, que hace libremente de la nada todas las cosas existentes. En consecuencia, la creación afecta a mi ser, que no es más que una participación de aquel Ser Supremo que me implantó en el ser. Dependo de mi Creador no tan sólo en mi ser, sino también en mi permanencia en el ser. Por el peso de mi nihilidad volvería a la nada, si Dios no mantuviese sobre mí su influencia ontológica. No vivo por que quiero —aunque pueda querer vivir—, sino porque me han puesto en la vida. Vivo en cuanto participo, en cuanto recibo. Sosteniéndome en el ser que tengo, fundamentándome, Dios es omnipresente o ubicuo por esencia y potencia.

⁵ ALOYS MÜLLER. Capítulo V "Los problemas del valor religioso", del libro *Introducción a la filosofía*, págs. 195 a 210, Editorial Espasa Calpe Argentina, S. A.

Verdad, bondad, belleza, nobleza y todos los demás valores comunes a todo ser, exigen a Dios como causa. Pero en el hombre se da, además, una religiosidad que conoce y ama. Esta religiosidad se nos presenta como un verdadero valor. Y en ese valor se contiene la realidad de lo santo, de lo divino.

La vida humana está totalmente ordenada por el valor sumo de lo santo, que es Dios. En el más sencillo y más humilde acto de nuestra vida podemos obrar, si queremos, en vista de Dios. Nuestra vida puede armonizarse, unificarse por la aspiración a Dios. Vida como homenaje al sumo Valor, que nos instiga y nos salva. Pero el homenaje es amor. Amor que es, como observa Sheler, esencialmente *teísta* porque es siempre dualidad y trascendencia de personas, unidad dualizada, dirección al valor de lo divino que se nos revela. Amor que se alegra con la existencia regalada y que se adhiere a Aquel que le ha hecho el regalo existencial.

Nuestro ser no es para la muerte, ni para el naufragio, sino para el valor supremo que es un Dios Personal. Ante mi vida que es límite y fractura, esfuerzo y contradicción, debo decirme siempre a la recomposición vital y a la remoción del obstáculo. Mi existencia y mi libertad tienen en Dios su sostén y su garantía. La vida es una prueba y una oportunidad. Una prueba de vencer los obstáculos que nos impiden acercarnos al valor de lo santo. Una oportunidad en el tiempo para salvarnos en lo eterno.

En el ámbito mismo de la religiosidad, en donde hemos descubierto el valor de lo santo, encontramos una actitud peculiar: la actitud del creyente. ¿Qué es la fe? ¿Cuál es su estructura y cuál es su sentido?

4. ESTRUCTURA DE LA FE

El incrédulo está incapacitado para negar el testimonio del creyente. Así como el ciego de nacimiento no puede ver lo que el vidente ve, porque carece de los órganos adecuados, así también el incrédulo no puede creer lo que cree el creyente, porque le falta fe.

La fe es algo real, motivado, coherente. Como acto psíquico no escapa a la intencionalidad. El acto de fe consiste en asentir, un sujeto, a un objeto que se presenta como no evidente. ¿Por qué asentimos entonces? Porque una causa extrínseca a dicho objeto, la autoridad, nos mueve a ello. Hay motivos y razones extrínsecas y generales que me impulsan a creer lo que declara una persona dotada de autoridad, aunque ello no me sea evidente. Yo confío en su declaración, en su "revelación". ¿En qué se basa el poder persuasivo de la revelación? Tres factores intervienen: 1) La persona declarante; 2) la declaración misma; y 3) la relación entre la declaración y la

persona. Las personas poseen diversos grados de dignidad para ser creídas. Las declaraciones no son igualmente precisas, minuciosas, de líneas bien definidas. La llamada crítica histórica se ocupa en dilucidar esas relaciones estructurales —fenomenológicas— entre la fuerza persuasiva de la declaración y sus circunstancias personales intrínsecas.

Todo acto de fe humana puede convertirse en seguida en juicio evidente de razón, porque es susceptible de comprobarse o demostrarse. El único acto de fe perfecto, auténtico, incanjeable, es el acto de fe religiosa. Reposa en una autoridad absoluta. Decimos que es autoridad absoluta porque no puede concebirse otra mayor (es máxima) y porque es inmutable (no aumenta, ni disminuye, ni se altera). Ya se habrá advertido que declarante de autoridad absoluta sólo puede serlo Dios. Y Dios no puede declarar nada que sea en sí contradictorio. Luego a las revelaciones de su autoridad absoluta —en caso de que se hayan dado históricamente— no podemos asentir con menos que con un crédito o fe absolutos. ¿se violan acaso los derechos de la razón, porque recurrimos a Dios para recibir de El alguna Luz? Si nuestra vida está entretrejida de actos de fe en el hombre, ¿con qué derecho nos resistiremos a hacer un acto de fe en Dios? Si se juzga razonable tener confianza en el hombre que nos comunica una verdad, ¿no será más razonable aún aceptar una verdad, apoyándose en el testimonio divino?

Quien ha fijado las leyes del universo y regulado —valga el ejemplo— el magnífico mecanismo del cuerpo humano, ¿sería acaso incapaz de comunicarnos ciertas verdades que no están a nuestro alcance, de manera que nos sean comprensibles?

Como resultado de nuestra propia investigación filosófica hemos admitido la existencia de un Ser superior, perfecto en todos los aspectos: intelectual, moral y activo. De ese Ser supremo dependemos como de nuestro autor o señor. Por eso le prestamos nuestra obediencia incondicionada. Nos basta reconocer nuestro origen para prestar ese vasallaje. Supongamos, por un momento, que Dios hubiese manifestado al hombre su voluntad acerca de la forma concreta de culto o de religión particular. Pues bien, en ese supuesto, el hombre, por la obediencia que lo une a Dios, debería rendir el homenaje debido. Las relaciones esenciales entre Dios y el hombre estarían concretadas. Una vez demostrado el hecho concreto de que Dios se ha revelado a los hombres, éstos tendrían que aceptar como verdadero lo que Aquel se hubiese dignado comunicar. Ni más ni menos. En la hipótesis de un conflicto entre lo que nosotros tenemos por ciencia y la Revelación divina o ciencia de Dios, debemos elegir —si queremos ser razonables— el extremo que no ofrezca posibilidades de error o, en último caso, que sus posibilidades de error sean me-

⁶ ISMAEL QUILES, pág. 88, *Filosofía del Cristianismo*, Editora Cultural.

nores. En Dios —infallibilidad pura y verdad absoluta— las posibilidades de error son nulas; en los hombres, en cambio, son patentes.

La limitación de la razón humana, si tomamos como muestra la historia de la filosofía y la historia de las ciencias en general es notoria. Muchos objetos, asequibles sólo a la mirada infinita de Dios nos pueden ser ofrecidos como verdades sobrenaturales. La ciencia de Dios nos ayudaría a elevar y dirigir nuestro conocimiento. Es claro que la legitimidad de la revelación no se demuestra por ella misma. Corresponde a la razón natural del hombre comprobar la existencia y autenticidad de la revelación. “Es notable —observa Ismael Quiles— el respeto con que la divinidad se acerca al hombre: le presenta sus credenciales (su dignidad y las pruebas que auténticamente la justifican), y sólo después de reconocidas libremente por el hombre, actúan en su nuevo plano sobrenatural. Está en la naturaleza, en la razón misma del hombre, el punto de inserción de un orden sobrenatural, revelado”. Tenemos el derecho —y hasta el deber— de investigar los motivos de credibilidad. Entre la razón y la fe no puede haber contradicción, puesto que Dios —autor de los misterios e infusor de la fe, por una parte; y por la otra depositante de la luz de la razón en el entendimiento humano— no puede negarse a sí mismo, ni cabe divorcio de la verdad. La recta razón colabora demostrando los fundamentos de la fe y llevando a su cabal desarrollo las verdades implícitas en el cuerpo de la Revelación. La fe, a su vez, ilustra con muchos conocimientos a la razón, librándola y previniéndola de muchos errores.

¿Significa, dado lo expuesto, que puede hablarse de una “filosofía cristiana”? He aquí, pues —responde Ismael Quiles a nuestra pregunta—, un recto sentido en que puede hablarse de una “filosofía cristiana” que se apoya en una auténtica *Filosofía del Cristianismo*: en el orden de las esencias la filosofía es cristiana *potencialmente*, en cuanto debe capacitar al hombre para recibir al cristianismo; en el orden histórico, lo es actualmente, en cuanto recibe las ayudas negativas y positivas de la revelación cristiana”.⁷ La afirmación de Quiles, un tanto esquemática y tajante, merece matizarse. La importancia de la filosofía antigua, la insuficiencia de filosofías abiertas, ávidas de lo absoluto, como el estoicismo y el platonismo, testimonian una indigencia de lo sobrenatural que autorizan a hablar en el orden de las esencias, de una potencialidad de la filosofía, de toda filosofía a secas, para llevar, por una filosofía del cristianismo, a una filosofía cristiana. En el orden histórico hay varios sistemas elaborados al calor del Cristianismo —como los hay también paganos o neo-paganos—, que ostentan un sello peculiar, privático, intransferible. Sello que justifica históricamente, por lo pronto, la denominación de “filosofía cristiana”.

⁷ ISMAEL QUILES, pág. 91., *opus cit.*

El estudio filosófico de la religión tiene que hacerse cargo de los diversos temperamentos religiosos, de los diferentes tipos humanos de religiosidad.

5. TIPOS HUMANOS DE RELIGIOSIDAD

En la mayoría de los hombres el discurso o la razón está mezclada con las facultades emotivas e intuitivas. Al Ser supremo nos lleva no sólo el discurso, la vía racional; sino también la afectividad, la vía cordial. Esta corriente vital que nos impele misteriosamente hacia Dios, nos muestra una disposición religiosa específicamente humana. Al deseo de explicación del macrocosmos y del microcosmos se une el sentimiento de nuestra insuficiencia radical para dar satisfacción a nuestro anhelo de salvación. Algo nos lleva siempre hacia lo Absoluto. Algo que no es sólo dialéctica ascendente o sentido de responsabilidad moral, sino presencia incitadora e iluminante de Dios en nuestro espíritu. Y el espíritu —criatura al fin y al cabo— es un ser limitado o negado, pero con virtud, fuerza e inclinación para llegar a Dios.

Hace algunos años, en nuestra *Filosofía del Hombre*⁸ proponíamos una tipología humana en el camino concreto del hombre hacia Dios. He aquí nuestra clasificación:

1. El *temperamento lógico* preocupado siempre por la corrección formal de los raciocinios acerca de la existencia de Dios y de sus atributos.
2. El *temperamento fisicomatemático* que busca en la religión la misma certeza de la ciencia del ser móvil o sensible.
3. El *temperamento metafísico* que estudia el ser de la divinidad con el mero concurso de la razón natural y de la reflexión fundamental.
4. El *temperamento ético* que se inclina preponderantemente a la consideración del hombre en cuanto agente voluntario que obra en vista de un fin que su razón descubre.
5. El *temperamento estético* que llega hacia Dios movido por la universalidad e inmaterialidad de la belleza.

Y así como en Aristóteles la sustancia es una categoría que se encuentra presente en todas las restantes, así en nuestra tipología el temperamento religioso se encuentra presidiendo todos los otros temperamentos, dándoles la unidad analógica. Dentro de un mismo cauce hacia Dios, caben muchos itinerarios y muchas maneras de hacer el viaje. La peregrinación es, en el fondo, una gran cuestión única que se ramifica en cuestiones particulares, las cuales siempre remiten, a la postre, el gran punto de llegada. Nuestra clasi-

⁸ AGUSTÍN BASAVE FDEZ. DEL VALLE, *Filosofía del Hombre*, 2a. Edición, Colección Austral. Espasa Calpe Mexicana, S. A.

ficación tiene sólo valor si se la emplea como un esquema auxiliar de estructuras o tipos teleológicos. Pero entiéndase bien que no existe en su pureza el "temperamento metafísico", sino que existe el hombre en la integridad de sus estructuras espirituales, con el predominio de algún tipo.

Cada tipo humano de religiosidad tiene un temple de ánimo básico —lógico, físico-matemático, metafísico, ético, estético— una tonalidad sentida de la existencia, que actúa como matriz generadora de sentimientos y emociones.

En todos ellos se da un sentimiento de finitud —existencia que no es absolutamente subsistente— que desemboca en la participación. Soy una existencia personal participada, un espíritu encarnado que "tiene que" adoptar decisiones. Si no tuviera esta naturaleza, no podría tener una historia. Las decisiones me pueden integrar o me pueden desintegrar. Del hecho de polarizarme en uno o en otro sentido dependerá mi integración o mi desintegración como persona. Pero, aunque decida polarizarme hacia mi afán de plenitud subsistencial, es preciso no olvidar la existencia del polo contrario. El bien y la felicidad, polo positivo de mi ser, y el mal y el sufrimiento, polo negativo de mi ser, me mantienen en tensión constante. Así presentábamos ya, desde 1957, nuestra concepción de la dramática interna del hombre, que es fundamental en nuestra antropología filosófica. Nuestra vida es en sí esfuerzo, lucha, drama, decisión.

Hasta en lo más íntimo de nuestra voluntad libre y de nuestro entendimiento creado estamos religados a Dios. La causalidad de la causa primera se extiende por todos los ámbitos del ser. Dios no violenta nuestra libertad; la perfecciona. Lo que excluye la razón de libertad no es la razón de causa primera, sino la razón de coacción.

El choque con nuestro ser contingente no hace tomar conciencia de nuestra religación con Dios. Nos encontramos implantados en la existencia, "siendo" con otras personas y cosas. Nuestro ser es ajeno a nuestra propia causalidad. Si no hemos podido darnos la realidad que tenemos, podemos deducir metafísicamente del efecto de la existencia real de la Causa primera. También la consideración de los seres externos contribuyen a hacernos conscientes de la presencia de Dios. Este sentimiento de presencia de lo divino surge lo mismo ante una gran tempestad que ante la muerte de un mártir. La religión es, precisamente, fruto del "reconocimiento" de nuestra universal religación.

La aspiración insaciada de la verdad que tiene su correlato en Dios; la tendencia a lo Absoluto como sumo Bien; la idea fundamental del deber; la vivencia de Dios como Supremo Poder, como Supremo Legislador y como Supremo Remunerador; forman la conciencia de nuestra religación con Dios.

La exposición de los tipos humanos de religiosidad que antecede, nos conduce a una profundización en el estudio de la religiosidad interior.

La religión no es solamente un débito de justicia que la criatura paga al Creador (*exhibere reverentiam*), sino también una iluminada y amorosa admiración de la grandeza trascendente del Ser Absoluto. Esta grandeza y majestad de Dios inmenso, numinoso y omnipotente, conduce lógicamente a la consideración de nuestra esencial contingencia y pequeñez. Casi todo lo creado se resuelve en tierra y ceniza. Pavor de lo deleznable ante lo necesario, que no puede crear una religión, pero que sí puede avivar una fe dormida.

Dios, en cuanto "primum principium", es primera fuente de todo ser y ordenamiento. Dios creador, Dios dominador y Dios gobernador. Infinita superioridad poseedora, sin ningún límite, de todas las perfecciones que en ella tienen su fuente. Sintetizando en una fórmula todos los elementos expuestos: dependencia absoluta y trascendencia, reverencia y estricto deber de sujeción, José Graneris nos ofrece una definición esencial de religión: "el reconocimiento de la trascendencia absoluta del Creador y de la consiguiente dependencia absoluta de la criatura".⁹ Un acto libre de la voluntad que acepta y reconoce la trascendencia absoluta del Creador, está en la base de lo religioso. Pero este acto libre de la voluntad presupone la inteligencia, la razón especulativa que nos conduce de la mano hasta Dios. "La facultad intelectual toma el ser en todas sus direcciones, lo embiste, lo ilumina de todos los lados —expresa J. Graneris— y lo presenta a las otras facultades, para que sobre él realice su acto". De aquí que el Dios hallado por la inteligencia es también el Dios de la voluntad y del sentimiento, puede volverse el término de actos volitivos y el legislador moral; puede conmover la sensibilidad y ser amado con ternura; puede dominar todas las formas de la vida y sojuzgar las fuerzas que se agitan en la conciencia humana. Tal es el Dios de la filosofía cristiana: afirmado por la inteligencia sobre argumentaciones metafísicas, orienta hacia sí cada una de nuestras facultades, atrayéndolo a sí todo como el primer motor de Aristóteles "sicut appetibile et intelligibile".¹⁰ La escuela sentimentalista no puede dar razón del propio sentimiento de dependencia. Sólo la inteligencia conoce lo absoluto y lo muestra a la voluntad para que lo reconozca. No dependemos de un punto interrogativo cualquiera que el sentimentalista siente, sino que estamos subordinados, con dependencia de creatura, a Dios Creador.

Una investigación filosófica acerca de la esencia y valor de la religión, no se puede quedar confinada en una pura descripción fenomenológica o en una

⁹ JOSÉ GRANERIS, pág. 80, *La Religión en la Historia de las Religiones*, Editorial Excelsa.

¹⁰ JOSÉ GRANERIS, *opus cit.*, pág. 84.

mera relación histórica. Partir del examen de la religiosidad interior no significa que pretendamos hacer simplemente psicología. Se trata de comprobar valores, de hacer un análisis trascendental. Un abismo nos separa del Ser Trascendente y Creador. Pero un abismo surcado de corrientes vitales, que en cierto modo desaparece por el perenne acto creativo de Dios, el cual penetra íntimamente todo nuestro ser y todo nuestro obrar. Hay quienes levantan su voz a distancia, escudriñando los velos, sin pensar que a Dios le gusta encerrarse en lo íntimo de la conciencia humana. Gracias a esta presencia íntima del Creador queda suavizado el temor infundido por "lo absolutamente otro". Mientras el misterio —tremendo pero fascinante— nos mantiene encadenados a distancia, invitándonos a mirar, aunque nos deslumbre; la presencia de Dios en nosotros, reflejadamente pensada, nos hace "gustar benéficos efectos de la misteriosa acción divina, en la esperanza de que Dios haga sentir el palpitar de su vida" (Graneris), adquiriendo nuestra experiencia religiosa una íntima tonalidad. Sabemos entonces que no debemos ni podemos separarnos de El, porque caeríamos en la nada. Su poder ya no nos aterra porque tenemos la certeza de que no lo ejercita en nuestro daño. Dios no nos es extraño, aunque su luz sea inaccesible. Las relaciones religiosas revestidas de carácter exterior pueden caer en la falsificación del formalismo. El politeísmo es el otro peligro de la tendencia a la exterioridad, abandonada a sí misma, puesto que la naturaleza es múltiple y caótica a primera vista.

Dentro de nuestra filosofía como propedéutica de salvación, surge un problema de capital importancia: ¿Debo salvarme yo o debo abandonarme a la acción de Dios para que me salve? ¿No convendrá más bien trabajar por la salvación como si sólo de nosotros dependiese, aunque estemos convencidos que está más allá de lo natural? Es preciso empezar por percatarnos de que Dios no puede tratarnos como instrumentos ciegos, inanimados, inertes; esto sería contradictorio, absurdo. En la salvación entran en juego todas nuestras facultades. Los grandes prodigios de la gracia —un Saulo derribado y engegucido en el camino de Damasco— operan sobre sujetos activos. Y cuando Dios habla —iniciativa solemne y manifiesta— exige que se le responda. En rigor, es El quien nos salva, pero nos salva por medio de los actos de nuestra libertad. En ese sentido cabe decir, también, que somos nosotros quienes nos salvamos. Dios está al principio y al fin. Al principio con su revelación en el trecho intermedio para esperar, ejecutar y merecer. Ni activismo ni quietismo. No podemos esperar de nuestra actividad, lo que sólo Dios nos puede dar. Pero tampoco podemos yacer como un cadáver, suprimiendo todo acto religioso y dejando que Dios lo haga todo. Toda nuestra tarea humana reside en implorar, trabajar y esperar la salvación.

7. DIOS VIVE

El fenómeno religioso, en lo que tiene de más indeterminado y universal, nos ha mostrado como elemento básico esa disposición o sentido para lo Absoluto que tiene el hombre. El claro que en todo hecho religioso se comprenden actos intelectuales, voluntarios, afectivos, individuales y colectivos. Pero toda búsqueda ulterior debe partir de un hecho incontrovertible, admitido por todos los filósofos. Una definición de síntesis histórica, por comprensiva y amplia que se la suponga, no indica jamás —como acertadamente observa Paul Ortega— sino lo que las religiones han sido, pero nada nos dice de lo que deban ser. Una referencia al todo, a la última Realidad, la reconocen unánimemente los tratadistas de la materia. Todo que juzga y que no es juzgado. Realidad que se funda por ella misma y en ella misma. Las divergencias provendrán de atribuir al pensamiento, al sentimiento, a la sociedad o a la vida un carácter de valor incondicionado.

El análisis empírico del objeto religioso deja siempre un residuo inexplicable. Las teorías empiristas, inspiradas en un postulado especulativo, dinámico o sociológico, se traducen en representaciones imaginativas, leyendas y mitos. Nos hablan del papel que juegan los instintos de conservación, sexual y social, pero omiten el elemento de comunicación con una Realidad espiritual. ¿Cómo entender el hecho religioso, haciendo caso omiso de esa fe misteriosa que mueve al hombre a adherirse a la suprema Verdad? Esa suprema Verdad, que no puede profanarse sin blasfemia, impregna al sentimiento de plenitud, de temor y de confianza, de humildad y de orgullo, de respeto y de amor. Ante el Todopoderoso, el alma del creyente se sabe indigna e impura, palpa su nada y se ofrece, se sacrifica, implora la gracia y se convierte. La naturaleza sirve tan sólo de punto de partida a la experiencia religiosa. Más allá de ella, el hombre se proyecta hacia un Ser trascendente de quien dependen los valores de la existencia. Corresponde al análisis metafísico, y no al análisis empírico, decidir sobre la naturaleza de esa Realidad misteriosa con la cual el hombre religioso cree comunicarse. En efecto, en la inmanencia de la vida espiritual se descubre un misterioso coeficiente de trascendencia. “Cuando yo desciendo al fondo de mí mismo, al principio de mi actividad y de mi conocimiento —traduzco de la obra *Philosophie de la Religion* de Paul Ortega S. J., que nos ha servido, en esta materia, como valiosa pauta en muchos puntos— constato alguna cosa que no quiero y que es por tanto llamada a la vida, alguna cosa que no pienso y que es por tanto luz; encuentro un ser que anima intensamente mi acción y que determina soberanamente mi pensamiento; encuentro un destino personal que trasciende los sentimientos y las representaciones y todo lo dado psicológicamente en la con-

ciencia”.¹¹ Observa agudamente Paul Ortega S. J., profesor en las facultades universitarias de Namur, que cuando imperiosamente mi conciencia me compromete a inquirir el problema religioso, no me deja lugar para la opción, puesto que el Absoluto es el ser fuera del cual nada subsiste. No se trata de uno de los objetos del pensamiento, sino de la fuente de su brotar. Aquí los términos en presencia son contradictorios: de una parte la nada, de la otra el ser; de una parte el pensamiento, de la otra el silencio; de una parte la vida, de la otra la muerte. Porque la relación del hombre con el Absoluto no es abstracta, sino viviente, se ha podido hablar de una participación, de un lazo indestructible que une su ser a un Absoluto bueno y necesario. Este conocimiento de la religación nos otorga un sentido sintético de la vida que es una sabiduría absolutamente necesaria. “La religion est l’union sociale, vitale, spéculative de la personne a Dieu, Être Personnel et Créateur. Elle n’est pas constituée exclusivement par une morale ou une métaphysique, par des actes ou des sentiments. Elle exige une union non seulement extérieure et psychologique, individuelle et collective, spéculative et dynamique, mais substantielle et ontologique. Dieu est présent dans notre vouloir-être et dans notre assimilation de l’être, dans nos gestes extérieurs et dans l’emotion du coeur, parce que nous sommes des êtres qui participons a son Être”.¹²

No podemos sacrificar lo Absoluto a lo relativo, como lo hacen los empiristas, porque lo relativo mismo carecería de objetividad y de valor. Tampoco debemos absorber lo concreto en lo abstracto, lo relativo en lo Absoluto, como lo quieren los idealistas, porque ese Absoluto mismo sería irreal. Ni cabe sacrificar el acto a la vida, u oponer la inteligencia y el ser, el pensamiento y la voluntad. La persona —inteligencia y voluntad— es el fundamento último del acto religioso, la fuente de acciones que le comunican incesantemente con Dios. En cualquier instante puede la persona comunicarse con su Dios personal. Basta pensar, o querer, o inquietarse por la subsistencia o abrir simplemente los ojos para contemplar la naturaleza. Dios tiene múltiples vías de acceso a sus creaturas; podríamos decir que su contacto es universal. A El estamos unidos no sólo por actos efímeros, sino por nuestra realidad que subsiste. Toda la doctrina de Ortega —y en general la de todos, los filósofos cristianos de la religión— que estamos glosando, nos viene a decir: ¡Buena noticia! ¡Dios está próximo, infinitamente próximo! El es lo inmediato. ¡Dios vive! Y nosotros debemos ser los testigos de su grandeza y de su trascendencia. Sin El, ¿seríamos todavía algo a un título cualquiera? Precisamente porque hay un Dios vivo, se tornan vivas todas las cosas. “Por eso, tener el

¹¹ PAUL ORTEGAT S. J., *Philosophie de la Religion*, Editions J. Duculot, Gembloux, Louvan 1948, pág. 158, Tomo I.

¹² *Opus cit.*, págs. 684-685.

sentido de Dios —expresa Stanislas Fumet— es tener la intuición misma de ser y sentir que Dios vive”. Y este Dios vivo es el Amor vivo que nos promete a vivir amorosamente; es el Dios presente que hace, por su presencia de inhabilitación, vivir al alma de los contemplativos; es el Dios de amor y de consolación que colma a quienes posee; es el Dios que haciéndonos sentir interiormente nuestra miseria nos regala con su misericordia; es el Dios que nos llena de humildad y de gozo, de amor y de confianza. . .

UN FILÓSOFO EN EL OLVIDO.—JULES LEQUIER

PROFR. MARIO A. AGUILERA M.
Universidad Autónoma de Nuevo León

EL PRESENTE TRABAJO se propone un doble objeto, primero dar a conocer a los estudiosos de la Filosofía un gran pensador francés, casi totalmente desconocido; Jules Lequier; y acercarnos a su problemática a través de un bello pasaje intitulado “La feuille de charmille” fragmento donde se podrá ver el inicio de la obra de este gran pensador y único considerado por su autor, como digno de difundirse entre sus amigos.

Jules Lequier, filósofo bretón nacido en 1814 ha manejado durante su corta existencia una sola idea, un solo problema central: la Libertad. Extraño caso, un pensador que vivió 48 años con el tormento de un mismo problema y no publicó nada.

Jean Wahl y Jean Grenier se han preocupado en los últimos años por restituir su memoria, pero su escasa celebridad se la debe a Charles Renouvier. Fue gracias a la fiel amistad de Renouvier que el nombre de Lequier no se perdió totalmente en el olvido, gracias a él se conservaron sus escritos.

Pero también Renouvier, es el causante involuntario, de que el nombre de Lequier permaneciera en las sombras, ya que sólo comentó en sus obras los fragmentos, de quien llamó su maestro, y Lequier pasó a la Historia de la Filosofía Francesa como génesis de la filosofía de Renouvier. Inclusive Jean Grenier hace resaltar cómo Renouvier hace una interpretación tendenciosa de la filosofía de Lequier pues sólo escoge los pasajes que más le cautivan y concuerdan con su pensamiento.

Jean Grenier distingue tres importantes influencias en el pensamiento de Lequier: Su fe católica; arraigada por sus padres y su primera educación; su país, Bretaña, donde pasó casi toda su vida, la Bretaña favorece ese gusto por una independencia absoluta, ese anarquismo latente en las gentes incultas, ese ensueño que caracteriza el país celta que hace que el romanticismo tenga una existencia profunda. Lequier respira esa atmósfera desde su niñez.