Globethics Repository

Globethics

Filosofía de la Religión [Philosophy of Religion]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Lértora Mendoza, Celina
Publisher	UNCuyo FFyL I. de Filosofía Argentina y Americana
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-12 03:48:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/200904

JOSE GOMEZ CAFFARENA, JUAN MARTIN VELASCO. *Filosofía de la Religión*. Ediciones de la Revista de Occidente, S.A., Madrid, 1973. 501 págs.

Los estudios científicos sobre el fenómeno religioso se han multiplicado en los últimos años, y no sólo entre aquellos que por razones personales se encuentran vinculados a un credo determinado. No ajeno a este fenómeno el sostenido interés por los problemas antropológicos, que en una posición objetiva y sin apriorismos reconocen la profunda significación vital de este fenómeno. También se explica por semejantes razones que todo filósofo se interese e intente explicar la religión y el fenómeno religioso desde su particular visión. Pero en esta reflexión no puede prescindir de los elementos objetivos de análisis aportados por la ciencia de las religiones y otros estudios afines. Es por eso que en esta obra la problemática se aborda desde dos ángulos, a los cuales responden sendas partes: la primera, titulada *Fenomenología de la religión*, que ha corrido a cargo de Juan Martín Velasco, resume los resultados de las investigaciones habidas hasta el presente y en una primera sistematización y profundización presenta objetivamente el fenómeno religioso. En la segunda, denominada *Filosofía de la Religión* se aborda críticamente el problema desde una perspectiva estrictamente filosófica, y por lo tanto, comprometida desde el comienzo con la que el autor ha hecho suya y explicitado en dos obras anteriores. No escapa a los autores la diferencia no sólo de estilo, sino también de matiz que se aprecia entre ambas partes; pero consideran que no se trata de oposición sino de complementariedad, y que la compenetración ideológica de ambos es la suficiente para que el libro tenga unidad y no resulte desarticulado. Sobre este intento y sus resultados volveremos en el momento de valorar críticamente la obra.

En la primera parte, *Fenomenología de la Religión,* se comienza por explicar el alcance de la fenomenología religiosa en el campo científico dando una ligera y concisa visión histórica de los principales estudiosos y sus teorías explicativas. Sin aceptar las explicaciones aprioristas de la primera etapa científica, el autor recoge los datos para interpretarlos a la luz de la explicación fenomenológica, cuyo historial también consta en el mismo capítulo introductorio. Es importante destacar que el autor sitúa a la fenomenología de la religión en el campo de la ciencia de las religiones, y no de la filosofía de la religión. Sin embargo también intenta una distinción con respecto a las ciencias particulares que se ocupan del fenómeno religioso, y que consistiría en que la fenomenología se presenta como una ciencia sistemática que pretende ofrecer una interpretación global del mismo (p. 63), lo cual marcaría su diferencia también con la filosofía en la medida que su método es prevalentemente empírico y no apriorístico.

En los capítulos siguientes centra su esfuerzo en presentar los caracteres esenciales del hecho religioso, para cuya comprensión es necesario tener presente no sólo la materialidad del mismo sino y principalmente la peculiar y específica intención que los determina. En esta inteligencia, el primer componente que se presenta al análisis es la categoría de "lo sagrado", elemento que está presente en todo hecho religioso y que explica la experiencia de lo numinoso como ruptura de nivel con lo profano, la iniciación cultural, la conversión a la fe y el tabú, inexplicable sin el previo concepto de sacralidad. Según el autor, y a diferencia de R. Otto, lo sagrado no se identifica con lo numinoso, no es el objeto de la actitud religiosa, sino el ámbito o mundo en que se inscriben tanto el sujeto religioso como su actitud. El elemento central de este ámbito es lo numinoso o misterio, que resuena en el creyente como la Trascendencia, es decir, como lo totalmente otro, como la realidad ontológicamente suprema, axiológicamente superior y de santidad máxima.

En el capítulo segundo se pone el acento en la estructura de la actitud religiosa, presentada como extática, y salvífica, cuyas expresiones pueden darse tanto a nivel racional como a nivel de la acción, del sentimiento y de la expresión comunitaria. Esta actitud religiosa se vierte en actos específicamente religiosos; el central de ellos es sin duda la oración, cuyas múltiples variantes no impiden reconocerla en todos los casos como una actitud unitaria de diálogo con el Misterio. El sacrificio constituye, por su parte, la expresión cultual de la actitud religiosa, sea en su forma de ofrecimiento, como en su forma de expiación o de comunión. Resumiendo: el autor considera que "la religión se nos ha presentado como un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia" (p. 184-5). Este reconocimiento determina la peculiaridad de su actitud: adoración del Misterio y entrega confiada al mismo.

El capítulo tercero es una sistematización, que el autor reconoce muy ardua, de las formas concretas e históricas de la realización del fenómeno en cuestión: en las poblaciones primitivas, en las concepciones politeístas, dualistas y monistas de la divinidad, también analiza especialmente la concepción budista, tradicionalmente calificada de atea, concluyendo que no es tal, sino una peculiar actitud religiosa en que la divinidad se presenta en el vacío de toda representación, siendo sobre todo una religión de la liberación de la contingencia y el sufrimiento. En cuanto al monoteísmo, considerada por el autor la forma más perfecta de religión, presenta dos modalidades: profético y místico, siendo la religión de Israel la máxima expresión del primer tipo. Como conclusión de esta primera parte, Velasco retiene varias, que pueden sintetizarse en los siguientes puntos: 1º) Todas las actitudes religiosas ofrecen un rasgo común que las diferencia de cualquier otra, la relación con el Misterio, del cual todas reclaman una revelación, dentro de las más variadas modalidades de la misma; 2º) La fenomenología de la religión no puede determinar cuál de las formas históricas es la religión verdadera, porque no puede probar cuál de ellas es "obra de Dios"; 3º) Lo anterior no significa que frente a la fenomenología todas las formas religiosas tengan igual valor, y por eso ha caracterizado al monoteísmo como la más perfecta configuración de la divinidad en la que se expresa la más perfecta realización de la relación religiosa; 4º) Lo dicho en el punto anterior también supone una determinada comprensión del hecho religioso y no obsta a que desde otra visión del hombre, culturalmente diferente de la nuestra, otra configuración de la divinidad pueda parecer más perfecta.

Hay que reconocer a Juan Martín Velasco el sentido de la objetividad y de la prudencia. En todo momento se ha remitido a hechos y comprobaciones que están fuera de discusión, y en la parte discursiva ha evitado cuidadosamente todo elemento introducido subrepticiamiente y que pudiera torcer las conclusiones en alguna dirección determinada. Aun cuando ha valorado, como en el caso del monoteísmo, sin caer en el relativismo sincretista o superficial, ha puntualizado las limitaciones inherentes a todo juicio por su carácter de acto ligado a un tiempo histórico y a una cultura.

La segunda parte es muy diferente a la primera. Si en ésta se buscaba ante todo la máxima objetividad, aquí ya nos encontramos desde el comienzo con una toma de posición, que el autor, José Gómez Caffarena ha considerado inevitable, y que se inscribe en la línea de su postura metafísica que ya ha intentado justificar. Por consiguiente para el autor la cuestión sería la siguiente: "¿Desde qué presupuestos puede hacerse una buena crítica de la Religión, ya que, desde luego, no es posible, realísticamente, una crítica sin presupuestos?". (p. 287). Con ello reconoce también que su crítica será una de las muchas posibles, pero que considera con derecho a decir una palabra en este problema. A este estudio sobre la religión lo ha denominado Metafísica Religiosa, lo cual sugiere (y el autor lo admite en p. 291) que no se trata sólo de tomar por objeto específico el hecho religioso, sino hacerlo de

un modo tal que se entra a participar con el objeto criticado. Y esta sería la parte de la Metafísica que ya anunciaba al término de sus obras anteriores. Ahora bien, tomando dichos presupuestos y con tales salvedades, la pregunta se reformula: "¿Cabe atribuir a lo Absoluto estas características típicamente personales del entender, el amor y la libertad y en qué sentido?" (p. 298). Creemos que la respuesta fundamental y razón de todo el desarrollo ulterior es la que sigue inmediatamente a la pregunta "Como ya hemos dicho, y ahora vamos a precisar, la conciencia religiosa supone en sus mismas estructuras y actitudes fundamentales esa atribución".

Es por ello que después de negar lo trascendente como mero símbolo o aún "cifra" al modo de Jaspers, los dos capítulos siguientes se refieren al *Entender Absoluto como postulado trans-simbólico* y al *Amor Originario como postulado trans-simbólico*. Pero para ello ha sido preciso superar mediante el concepto de la analogía, el dilema de la aplicación de palabras limitadas al Absoluto. Esta analogía es entendida en su ampliación a las propiedades del espíritu, y es incorporada como hipótesis de trabajo en una línea más crítica, que es la propuesta por el autor como "realismo simbólico".

El programa completo de la reflexión crítica comprende los siguientes pasos: en primer lugar mostrar que estas propiedades personales tienen, en su realización en nosotros, al menos un núcleo que las hace concebibles como realización pura. La formulación es muy cautelosa, pues no intenta una prueba directa de tal realidad, sino que se contenta con su posibilidad. Este paso se subdivide en los dos capítulos a que antes hicimos referencia, y cuyo esquema es lograr la hipótesis del concepto que exprese la perfección pura y luego la hipótesis del argumento que apoye la transposición analógica a lo Absoluto.

El segundo paso será una reflexión acerca de cómo ha de concebirse toda la realidad en función de lo anterior, y se integra con los capítulos restantes, donde se explicará y re-fundamentará el problema espíritu-materia; donde también se visualizará al mundo como creación y a la historia como designio providencial y vía de salvación. La pretensión de la prueba total es conceder viabilidad a la hipótesis de lo trans-simbólico y justificar con ello un esencial privilegio de la simbólica personal en la referencia a lo Absoluto. Con ello se indica que lo simbólico no queda descartado, sino que el símbolo seguirá siendo el medio expresivo propio de lo religioso, ya que la metafísica no puede crearlos, sino sólo tematizarlos a fin de convalidar en sus principios la posibilidad religiosa.

El autor intenta esta prueba, primero con respecto al Entender Absoluto, siguiendo las líneas históricas claves, para verter luego los resultados en su propia crítica personal, según la cual, la conciencia religiosa, si bien no necesariamente explicita ese concepto, lo vive a través de sus actitudes simbólicas. Paralelamente en el capítulo siguiente y con relación al concepto "Amor originario", se avanza un paso más en la determinación del carácter perso-

nal del Absoluto en cuanto último atrayente de la acción humana. Su conclusión es que los símbolos que lo designan ("Padre", "Esposo", "Espíritu") parecen ser estructuramente connaturales a la existencia humana.

En el capítulo dedicado a *El sistema de la Realidad*, la hipótesis prorreligiosa propuesta al comienzo se perfila ya como espiritualismo, por considerarse que ninguna de las otras posibles opciones responde a la vivencia religiosa, siendo dicho espiritualismo equilibrado y no extremo. A partir de aquí le es necesario abordar la relación del Absoluto con el mundo y tocar con ello el problema de la creación, objeto del capítulo cuarto. Temas fundamentales del mismo son la finalidad y el celebérrimo problema del mal, visto ahora en su dimensión de disteleología a nivel del todo o universo. En el Capítulo quinto, en cambio, el mal es analizado en su nivel humano y en relación con la libertad. Las antiguas posiciones han sido cuidadosamente estudiadas dando luego su visión personal del mal humano relevante como argumento negativo frente a Dios cuando constituye "miseria", es decir, mal o dolor que no se asume y que carece de sentido para quien lo padece. El autor no rehuye el planteo dilemático con respecto a la compatibilidad básica de una auténtica libertad humana y la afirmación teística del Designio Providencial, compatibilidad que por supuesto niegan los ateos que afirman la libertad. La solución del teísta, que el autor reconoce precaria, es que el mal no es definitivo sino que reconduce al bien, y esto queda vinculado entonces a la dimensión salvífica, cuya versión cristiana considera más perfecta que la escatología del Nirvana o de la impersonalidad.

Como conclusión, frente a la exigencia propuesta por la "fe filosófica", el autor afirma que ella "no puede por principio rechazar que la historia humana sea no sólo el lugar *genérico* de una hierofanía y de un camino de salvación, sino que *contenga hechos excepcionales que puedan ser razonablemente asumidos como significaciones de una iniciativa trascendente de ese Absoluto al que se reconoce el carácter personal del Entender, el Amor y la Libertad*" (p. 489). Tal sería el concepto genérico de revelación, con lo cual viene a decir que la filosofía no puede rechazar la posibilidad de una revelación.

Desde un cierto punto de vista, algunos lectores podrán quedar insatisfechos de la parvedad de las conclusiones, si esperaban una rotunda y dogmática respuesta que los fortaleciera en su convicción religiosa. Desde otro ángulo, otros lectores más excépticos tal vez quedarán desconformes porque el resultado les parecerá un exceso, ya que mucho es lo que se ha concedido en la toma de posición previa. Pero esto no es un reproche, y quien pretende ser equilibrado generalmente suscita críticas a dos vertientes. Es muy digno de elogio el esfuerzo crítico y serio de fundamentar, todo lo limitadamente que se quiera, ya que sólo se ha hablado de *hipótesis*, el hecho de un determinado credo, en este caso el monoteísmo cristiano. Y es aquí, a mi juicio, donde se aprecia claramente la diferencia objetiva entre ambas partes. Frente a la prescindencia valorativa y apriorística de la primera, la segunda comien-

za por una opcion que delimita —y limita— sus ulteriores argumentaciones y pruebas No queremos decir con ello que no sea lícito comenzar por una opcion filosofica definida, sobre todo cuando ya se ha incursionado en la misma anteriormente Lo que mas bien señalamos es la hibridez de una obra que auna ambos criterios. Para ser mas claros, nos parece que la segunda parte no es una continuacion profundizada de la primera, sino una reflexión que sólo toma de ella muy contados elementos y aun reinterpretados de manera diversa. Para poner solo un ejemplo Caffarena afirma que la conciencia religiosa supone en su estructura la atribución de los predicados tipicamente personales al Absoluto. Y toda la fenomenologia parece orientada mas bien a negar que ello sea asi, y hasta el punto de considerar religiosas actitudes que por definicion son impersonalistas, y que hacen de ello el centro de su propia vida religiosa como el budismo. Es claro que podra objetarse. no importa que no haya tal conciencia explicita, hay en el fondo esa atribucion. Frente a afirmaciones semejantes nada puede contestarse porque suponen opciones que son o no compartidas pero no discutibles. Y eso crea entonces una separacion tajante entre ambas perspectivas. Aun nos arriesgariamos a decir, que Caffarena hubiera escrito lo mismo que escribió si Velasco no hubiera escrito la primera parte, ya que no se aprecia de que modo se fundamenta o apoya en ella, salvo algunas referencias prescindibles. Con esto apuntamos a otra cuestion que no deja de tener su interes y que es: ¿requiere la filosofia de la religion una previa fenomenologia o mas bien interpreta desde su previa posicion todo dato que le aporte ella? Y esto no es mas que una variante de un problema mayor. ¿requiere la filosofia el aporte de la ciencia para su propia reflexión, o mas bien reinterpreta la ciencia a su modo y desde su previa perspectiva? Cuestiones estas que ni siquiera podriamos comenzar a discutir aqui, pero que existen y que es bueno recordar de vez en cuando. Los meritos de la obra, cada parte en lo suyo, quedan de manifiesto con la simple enunciación del contenido de la misma, expuesto con claridad y precisión loables.

CELINA A. LERTORA MENDOZA

* * *